

John Heckewelders

›Geschichte indianischer Nationen‹ (1819).

Ein Missionar als Proto-Ethnologe

PIA SCHMID

Der Herrnhuter Missionar John Heckewelder (1743-1823) war einer jener frommen »Proto-Ethnologen« (Fogleson 1979: 254), denen wir ausführliche, differenzierte und um Sachlichkeit bemühte Darstellungen indigener Völker verdanken. Diese Proto-Ethnologen greifen in aller Regel auf eigene Anschauung aus ihren interkulturellen Kontakten mit den Beschriebenen zurück. In Heckewelders Fall waren diese ›Fremden‹, ›Anderen‹ die nordamerikanischen Delaware-Indianer des 17. Jahrhunderts, wie sie ihm in Erzählungen, mündlicher Überlieferung begegnet waren, und die des 18. Jahrhunderts, die er aus eigener Anschauung kannte. Wie wichtig ihm seine Kenntnis der Indianer war, wird deutlich in Heckewelders Argument für die Verlässlichkeit seines Berichtes, wenn er betont, dieser sei »das Ergebnis persönlicher Erfahrung, dessen, was ich selbst gesehen und gehört habe, wovon ich Zeuge war in den mehr als dreißig Jahren, die ich unter ihnen oder in ihrer Nähe lebte« (Heckewelder 1876: XXIII).¹ Diese persönlichen Erfahrungen, seine »intime Kenntnis der Sprachen und Sitten verschiedener indianischer Nationen«, unter denen er sich »mehr als vierzig Jahre aufgehalten habe« (Report 1819: X), waren es auch, die die renommierte ›American Philosophical Society‹ 1815 dazu bewogen, Heckewelder, Mitglied des ›Historical and Literary Committee‹ dieser gelehrten Gesellschaft, dem übrigens auch Thomas Jefferson angehörte, mit jener Untersuchung zu beauftragen, die als »An account of the history, manners, and customs of the Indian nations who once inhabited Pennsylvania and the neighbouring states« 1819 erschien. Die Schrift wurde bereits 1821 ins

1 | Alle Übersetzungen aus dem Englischen sind von mir, P.S.

Deutsche übersetzt und ist bis heute erhältlich. Das Werk ist also als Auftragswerk und in einem wissenschaftlichen Kontext entstanden. Bekannt ist, dass der britische Ethnologe James Cowles Pritchard (1786-1848) in seinen anthropologischen Schriften auf Daten von Heckewelder zurückgriff (vgl. Becker 2006: 264). Wichtiger für seine Wirkungsgeschichte war aber ein anderer Autor, nämlich James Fenimore Cooper (1789-1851), der sich in seinen »Leatherstocking Tales« (ab 1823) stark auf Heckewelders Indianerstudie stützte. Über Cooper prägte Heckewelder das Bild vom »edlen« wie auch das vom »verkommenen« Indianer. In seiner Unterteilung in gute und schlechte Indianer zeigte sich Heckewelder parteiisch für die Delaware, und mit ihnen sah er deren historische Gegner, die Irokesen oder »Six Nations«, negativ.

Mich interessiert, wie Heckewelder die Indianer, genauer: die positiv besetzten »guten« Indianer darstellte. Dafür möchte ich noch einmal auf den Proto-Ethnologen zurückkommen, dessen Gegenstand wie beim regelrechten Ethnologen das »Fremde«, der »Andere« ist, und die Frage präzisieren: Wie nahm Heckewelder, der in den Oppositionsverhältnissen Missionar versus Heiden, Europäer bzw. Siedler versus Ureinwohner, weißer Mann versus farbige Frau stand, Indianer wahr? In gängigen zeitgenössischen Wahrnehmungsmustern der nordamerikanischen Kolonialgesellschaft firmierten Indianer zwischen Tier oder Teufel über Barbar bzw. Wilden bis zum Kind und Armen, denen eines gemeinsam war: Indianer wurden nie in eigener Augenhöhe wahrgenommen und galten letztlich als unberechenbar, unergründlich, auf jeden Fall waren sie nicht oder bestenfalls partiell zu verstehen. Raymond Fogleson, auf den der Terminus zurückgeht, sieht in Proto-Ethnologen »scharfe Beobachter des Besonderen«, die zugleich über die »Fähigkeit zur Generalisierung zum Zweck von Vergleich und Rekonstruktion« (Fogleson 1979: 254) verfügen, und Mary Druke Becker geht noch weiter, wenn sie ihnen zuschreibt, dass sie »die Möglichkeit eines anderen Referenzrahmens in Betracht« (Becker 2006: 264) ziehen. Einen anderen Referenzrahmen zu erwägen hieße, Indianer in ihrem Anderssein verstehen zu wollen. Das aber würde einen radikalen Bruch in der kolonialgesellschaftlichen Wahrnehmung des »Fremden« bedeuten. Die Kolonisatoren Amerikas hatten Alterität sehr schnell in eine Hierarchie eingebaut, in der aus Differenz umstandslos Defizienz wurde (vgl. Todorov 1985). Weil sie anders waren, so die koloniale Logik, konnten sie nicht gleich sein, Verschiedenheit und Gleichheit schlossen sich aus. Dieser Umgang mit Alterität führt dazu, dass »Verschiedenheit zu Ungleichheit verkommt«, womit sich Unterwerfung und Ausbeutung legitimieren lassen, oder, was die derselben Logik folgende Gegenbewegung darstellt, dazu, das Anderssein zu leugnen, wobei »Gleichheit zu Identität verkommt« (ebd.: 177). Wenn Heckewelder denn als Proto-Ethnologe zu

sehen wäre, müssten sich bei ihm Anzeichen für den Versuch finden, Indianer in ihrem Anderssein zu verstehen, emphatisch gesagt: sie in ihrer Alterität anzuerkennen. Möglich würde das über Interpretation, indem er den Sinn und die Bedeutung von Handlungen, Praktiken und Einstellungen von Indianern, die sich ihm als weißem christlichen Mann nicht unmittelbar erschlossen, zu verstehen versuchte. Ins Zentrum rückt damit die Frage, wie dem weißen Missionar Heckewelder Indianer in ihrer Alterität ins Blickfeld gerieten.

Heckewelders Vita

Als Heckewelder, der als Elfjähriger mit seinen Eltern von England nach Nordamerika gekommen war, 1815 seine Untersuchung begann, konnte er auf einen über 50jährigen Kontakt mit Indianern zurückblicken, davon 15 Jahre ausschließliche Missionarstätigkeit in Indianersiedlungen und als wandernder Missionar. Später war er in Indianerangelegenheiten auch als Sachverständiger, Verhandlungsführer, bei Landvermessungen² tätig, auch als Friedensrichter, dies im Auftrag der Brüderunität, der Regierung oder als Deputierter bzw. Agent der ›Society of Propagating the Gospel among the Heathen‹. 1780 hatte Heckewelder Sarah Ohneberg (1746-1815), die auch aus einer brüderischen Familie stammte, geheiratet und in ihr, wie er schrieb, eine Freundin gefunden, mit der er jahrelang und erfolgreich in der Indianermission arbeitete. Für Herrnhuter Missionare bedeutete dies, dass sie durch Landwirtschaft bzw. Handwerk selbst für ihren Lebensunterhalt aufkommen mussten. Ein Jahr nach seiner Indianerstudie veröffentlichte er eine Geschichte der Herrnhuter Indianermission (vgl. Heckewelder 1820). Heckewelder hat, wie es für Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine üblich war, einen Lebenslauf hinterlassen.³ Darin werden

2 | Landvermessungen wurden notwendig in Folge der Verträge zwischen weißen Siedlern, später einzelner Staaten mit Indianern, in denen die Landverkäufe festgehalten wurden.

3 | Die Lebensläufe wurden entweder selbst verfasst oder von anderen, beispielsweise dem Ehemann. Sie konnten ganz knapp ausfallen mit ein bis zwei Seiten oder auf 35 Seiten weit ausholen. Der Bericht über das Leben zwischen der Niederschrift und dem Tod wurde von anderer Hand hinzugefügt. Die Texte endeten stets mit der Beschreibung des Sterbens der betreffenden Person. Die Lebensläufe wurden beim Begräbnis verlesen und bildeten einen zentralen Bestandteil der Beerdigungsliturgie. Wer einen Lebenslauf zu Papier brachte, hatte also das eigene Ende, vielleicht sogar das eigene Begräbnis vor Augen und formulierte für die hinterbliebene Gemeinde einen mehr oder we-

Indianer und der Wunsch Missionar zu werden nahezu gleichzeitig in die Erzählung eingeführt, wenn er berichtet, dass er »häufig Gelegenheit [hatte], Indianer zu sehen, welche in der Nähe von letzterem Orte [Bethlehem, Pa, P.S.] ihr Lager aufgeschlagen hatten. Der Anblick dieses Volkes«, so Heckewelder weiter, »verstärkte allmählich den in meinen Kinderjahren aufgeregten Wunsch, und das Verlangen, einst als Missionarius unter ihnen gebraucht zu werden« (Heckewelder 1826: 592). Wir erfahren nicht, was er sah oder ob er vielleicht sogar persönlich mit ihnen in Kontakt kam, wohl aber, dass es der Anblick der Indianer, und das heißt: das »Fremde«, war, woran sich sein lange gehegter Wunsch, Missionar zu werden, festmachte. Auf sein Verhältnis zu den Indianern kommt er an einer Stelle ausführlicher zu sprechen, im Kontext seiner Darstellung des für ihn »höchst wichtigen Zeitabschnitt[s] meines Dienstes bei der Indianer-Mission vom Jahr 1771 bis 1781«, der trotz Gefahren, Leiden, Kriegen (der Unabhängigkeitskrieg fiel in diese Zeit) »dennoch eine überaus angenehme und für mein Herz gesegnete Zeit gewesen ist«. In diesen Jahren nämlich war die Missionstätigkeit erfolgreich, »viele Indianer bekehrten sich zum Herrn,⁴ und viele, die im Glauben an ihren Erlöser, ihren Lauf vollendeten, legten die schönsten und rührendsten Zeugnisse davon ab. Dies alles«, so Heckewelder weiter, »bewirkte bey mir eine immer aufrichtigere Liebe und Anhänglichkeit an sie«. Insgesamt kam er zu der Überzeugung, »dass ich kein zufriedeneres und vergnügteres Leben hätte haben können, als mir bey der Indianer-Gemeine [...] zu Theil wurde« (ebd.: 603). Innerhalb der Gesamterzählung seines Lebenslaufs markieren diese zehn Jahre unter den Indianern eindeutig die zufriedenste Zeit seines Lebens, und das brachte Heckewelder mit der Art seines Kontaktes zu den Indianern in Verbindung. Es scheint so zu sein, dass er gerne unter und mit Indianern lebte, er schrieb ja ausdrücklich von seiner Liebe und Anhänglichkeit. Für seine Indianerstudie lässt das eine gewisse Aufgeschlossenheit gegenüber den Fremden erwarten.

niger öffentlichen Text. Ein Teil der Lebensläufe, vermutlich die besonders frommer oder prominenter Personen, wie der von John Heckewelder, wurden in die Gemeindiarien bzw. in die Gemeinnachrichten aufgenommen. Die Lebensläufe bildeten innerhalb der Brüdergemeine ein wichtiges Medium der Vergemeinschaftung. Als Genre stehen die Herrnhutischen Lebensläufe in der Tradition von pietistischer Biographik, von Leichenpredigten wie auch von Exempelschichten der Erbauungsliteratur.

4 | Die Formulierung verdient Beachtung: er spricht davon, dass die Indianer *sich bekehrten*, sie werden als die Handelnden dargestellt; er hätte ja auch die Passivkonstruktion wählen können, dass sie bekehrt wurden, dann wären die Missionare als die wichtigeren Akteure bezeichnet worden.

Heckewelders »Account of the history, manners, and customs of the Indian nations who once inhabited Pennsylvania and the neighbouring states« (1819)

Aufbau und Entstehungszeit

Angelegt hat Heckewelder seine »History« in 44 Kapiteln, denen er eine etwas über zwanzigseitige Einleitung voranstellt.⁵ In den ersten Kapiteln geht er auf die Geschichte der Indianer ein, um sie dann allgemein zu charakterisieren. Es folgen Ausführungen über Regierung, Erziehung, Sprachen und Zeichen, Umgangsformen, Heirat und Behandlung der Ehefrauen, Respekt vor dem Alter, dann mehrere Kapitel, die sich auf Krieg und Kriegsführung beziehen. Weitere Kapitel handeln vom Alltag im weitesten Sinne wie Nahrung, Kleidung, Tanz, medizinische Versorgung, aber auch vom Skalpieren und der körperlichen Verfassung, gefolgt von Kapiteln über den Glauben der Indianer. Abschließend werden so unterschiedliche Themen wie Selbstmord, Trunksucht, Beerdigung oder Reiseratschläge behandelt. Im letzten Kapitel vergleicht Heckewelder Indianer und Weiße. Dass er sein Buch auf diesen Vergleich hinauslaufen lässt, gibt Aufschluss über seine Perspektive.

Als seine Absicht hatte er im Vorwort angegeben, »die wahre Geschichte der Menschen« darzustellen, »die über hunderte von Jahren in vollem Besitz des Landes waren, das wir jetzt bewohnen, aber seitdem in weite Ferne emigriert sind« (Heckewelder 1876: XXIII). Allerdings handle seine Geschichte von vergangenen Zeiten und weniger von den »Indianern in heutigen Zeiten, da alle diese Völker und Stämme durch ihren Umgang mit den Weißen viel von ihren ehrenvollen und tugendhaften Qualitäten, die sie einst besessen hatten, verloren und stattdessen deren Laster und Unmoralität angenommen hatten« (ebd.: XXIV). In seiner Geschichte wollte er, wie es an anderer Stelle heißt, »eher [zeigen, P.S.], wie die Indianer in diesem Land vor der Ankunft der Weißen waren, als wie sie heutzutage sind« (ebd.: XXIX). Er wusste, dass er dabei gegen die Vorurteile der ihrem Selbstverständnis nach Zivilisierten gegenüber den ursprünglichen Bewohnern anschreiben musste (vgl. ebd.: XL). Grundsätzlich geht Heckewelder davon aus, (1) dass die Indianer vor der Ankunft der Weißen

5 | Die »History« bildet den ersten, mit etwa 300 Seiten ausführlichsten Teil des ersten Bandes der »Transaction of the Historical and Literary Committee of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for Promoting useful knowledge«. Im zweiten Teil wird ein Briefwechsel über indianische Sprachen abgedruckt und im dritten eine Zusammenstellung Heckewelders mit Worten, Redewendungen und kleinen Dialogen in der Delawaresprache.

ehrenvoll und tugendhaft waren, (2) dass sie durch den Kontakt mit ihnen schlechte Eigenschaften der Weißen angenommen hätten, (3) dass die Weißen in ihrem Verhältnis zu Indianern von Vorurteilen bestimmt seien, d.h. sich für besser hielten, und (4) dass, dies eher indirekt, die Weißen die Indianer von ihrem angestammten Land vertrieben hatten. Das war eine harte Kritik an der amerikanischen Gesellschaft des beginnenden 19. Jahrhunderts, die dabei war sich zur weißen Mehrheitsgesellschaft zu entwickeln. Das wurde bekanntlich nur möglich durch die Vertreibung der Indianerbevolkerung (in der Regel nachdem ihnen das Land abgekauft worden war) bzw. durch deren Ausrottung, die das Ende der, wenn auch fragilen, euro-amerikanischen Koexistenzversuche des 18. Jahrhunderts, besonders der ersten Hälfte, bedeutete (vgl. Pencak/Richter 2004: 2nd session). Begleitet wurde dieser Prozess von einer vehementen Anti-Indianerpropaganda. Die Indianer, so der Tenor, seien unzivilisiert, griffen die friedlichen Siedler hinterhältig an und seien extrem grausam. Grausamkeit im Krieg, besonders im Umgang mit Gefangenen, stand im Zentrum des negativen Indianerbildes. Als Bild des Indianers, der sich geräuschlos anschleicht und unschuldige Weiße hinterrücks skalpiert, wird es sich bis weit ins 20. Jahrhundert im Wildwestfilm halten. Dass Indianer Götzen anbeten würden, abergläubisch seien und eine lasche Sexualmoral hätten, weil Ehen eher auf Zeit als für immer geschlossen wurden, kam hinzu. Ein zweites späteres Bild hat den heruntergekommenen, schmutzigen, meist betrunkenen Indianer zum Gegenstand, der sich z.B. als Indianer-Joe in »Tom Sawyers Abenteuer« findet und der als Beweis dafür diente, dass Indianer unzivilisierbar und letztlich zum Untergang bestimmt seien von Gott, der zugleich die Weißen zu Herren Nordamerikas prädestiniert habe.⁶ Das wird bei weißen Amerikanern zu jener Haltung führen, die Tocqueville 1831 als »eine vollkommene Empfindungslosigkeit, eine Art von unerbittlichem und kaltem Egoismus« (zit.n. Bitterli 1999: 92) gegenüber der amerikanischen Urbevölkerung begegnen wird. Es ist zu vermuten, dass Heckewelder beim Schreiben immer wieder diese Haltung seiner amerikanischen Mitbürger vor Augen hatte.

Die Delaware-Indianer, die ursprünglich im Gebiet des nach ihnen benannten Flusses in New Jersey ansässig waren, flohen im Verlauf des 18. Jahrhunderts vor den weißen Siedlern immer weiter nach Westen und Nordwesten, unter anderem in das östliche Ohio an den Fluß Muskingum,

6 | Allerdings existierten auch romantische Indianerbilder in der Tradition des »edlen Wilden«, wie sie sich bei James Fenimore Cooper oder Samuel Longfellow (Hiawatha, 1855) finden werden und in der französischen Literatur in Francois-René de Chateaubriands Erzählungen »Atala« (1801) und »René« (1802) bereits vorlagen.

wo Heckewelder unter ihnen als Missionar lebte. In den verschiedenen Kolonialkriegen zwischen Engländern und Franzosen gingen sie verschiedene Allianzen ein, oft mit dem Ziel, das weitere Eindringen weißer Siedler in ihr Territorium zu verhindern, aber auch, um Verstärkung in der Auseinandersetzung mit anderen Indianerstämmen zu erhalten, wobei sie sich letztlich dafür instrumentalisieren ließen Kriege des weißen Mannes zu führen (vgl. Heckewelder 1876: 344). Ihre endgültige militärische Niederlage folgte nach jahrelangen Auseinandersetzungen mit weißen Siedlern in den Jahren nach der Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten. Im Frieden von Greenville mussten die Delaware und weitere Indianerstämme 1795 einwilligen, den größten Teil ihres Landes aufzugeben. Was ihnen blieb, waren Reservate. In den Jahren nach diesem Friedensschluss wurde Heckewelder bei Landvermessungen als Dolmetscher und Vertreter der Interessen getaufter Indianer herangezogen. 1829, zehn Jahre nach Erscheinen von Heckewelders »History«, zwangen die Vereinigten Staaten die Delaware zur Aufgabe ihres verbliebenen Gebiets in Ohio und dazu, an den Mississippi zu ziehen (vgl. Delaware Indians 2005).⁷ Auch wenn wir nicht wissen, wieweit diese endgültige Vertreibung im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts abzusehen war, ist klar, dass Heckewelder in einer historischen Situation schrieb, die von der Vertreibung der Delaware und weitergehend der amerikanischen Urbevölkerung maßgeblich geprägt war, einer Vertreibung, die, wie gesagt, von erheblicher Propaganda gegen Indianer begleitet war. Der Autor Heckewelder machte keinen Hehl daraus, dass er diese Vertreibung nicht guthieß und, was sich daraus fast von selbst ergab, der Propaganda höchst skeptisch gegenüber stand.⁸

Heckewelders Darstellung der Delaware-Indianer

Heckewelder stellt ausgesprochen unterschiedliche Aspekte indianischen Lebens dar. Sein Verhältnis zu den Indianern soll anhand von zwei Szenen, beide aus dem zentralen Kapitel »Der Charakter der Indianer im Allgemei-

7 | Bedenkt man, dass John und Sarah Heckewelder 1780 das erste weiße Paar waren, das in Ohio heiratete und dass 1829, also knapp fünf Jahrzehnte später, alle Delaware-Indianer aus Ohio vertrieben worden waren, wird deutlich, wie schnell und umfassend der Prozess der Vertreibung (und Ausrottung) der Indianer ablief.

8 | Indem Heckewelder die, plakativ gesagt, »guten« Indianer in der Vergangenheit ansiedelt, nimmt er zwar nicht die von Tocqueville beschriebene völlig unempathische Haltung gegenüber Indianern ein, aber er markiert damit doch auch eine kritische Distanz zu zeitgenössischen Indianern, die, wieder plakativ gesagt, nicht gut sind bzw. dies nicht mehr sein können.

nen«, behandelt werden. Dann soll auf eine allgemeiner gehaltene Passage eingegangen werden. Im Zentrum steht die Frage nach Heckewelders Verhältnis zu den Indianern als ›Anderen‹, und inwieweit er »die Möglichkeit eines anderen Referenzrahmens in Betracht« (Becker 2006: 264) zieht.

Szene 1: Das grasende Pferd –

Eigentumsvorstellungen und das höchste Wesen

»Einige reisende Indianer hatten im Jahr 1777 in Gnadenhütten an der Muskingum über Nacht ihre Pferde auf meiner kleinen Weide grasen lassen. Am Morgen stattete ich ihnen einen Besuch ab, um herauszufinden, warum sie das getan hatten. Ich hatte die Absicht, ihnen das Unrecht vor Augen zu führen, das sie mir getan hatten, zumal ich vorhatte, die Wiese in ein oder zwei Tagen zu mähen. Nachdem ich meine Beschwerde beendet hatte, antwortete mir einer von ihnen: ›Mein Freund, anscheinend beanspruchst du das Gras, das mein Pferd gefressen hat, weil du es mit einem Zaun umgeben hast: nun sage mir, wer ist die Ursache dafür, dass das Gras wächst? Kannst Du das Gras wachsen lassen? Ich glaube nicht, und niemand kann das, außer dem großen Manitu. Er ist es, der es wachsen lässt für dein Pferd und für meines! Schau, mein Freund, das Gras, das aus der Erde wächst, gehört allen; das Wild im Wald gehört allen. Sag, hast du niemals Wild oder Bärenfleisch gegessen?‹ ›Doch, sehr oft.‹ ›Gut, und hast Du jemals gehört, dass ich oder ein anderer Indianer sich darüber beschwert hätte? Nein, dann sei nicht beunruhigt, dass mein Pferd nur einmal von dem gefressen hat, was du dein Gras nennst, obwohl das Gras, das mein Pferd gefressen hat, wie das Fleisch, das du gegessen hast, den Indianern vom großen Geist gegeben wurde. Übrigens, wenn du es dir überlegst, wirst du feststellen, dass mein Pferd nicht dein ganzes Gras gefressen hat. Um der Freundschaft willen werde ich aber mein Pferd nie wieder auf deiner Wiese weiden lassen.‹« (Heckewelder 1876: 102)

Auf der Handlungsebene erfahren wir, dass ein Indianer sein Pferd auf Heckewelders Weide grasen ließ, trotz Zaun, weil sein Gott das Gras für die Allgemeinheit wachsen lässt (die religiöse Ebene) bzw. ihm Privateigentum an Boden unbekannt ist (die soziale Ebene). Gleichwohl verspricht der Indianer, in Zukunft die Eigentumsvorstellungen des Weißen zu respektieren und sein Pferd nicht mehr auf der Wiese, die dieser für sein Eigentum hält, weiden zu lassen (die interpersonelle Ebene bzw. die des interkulturellen Kontaktes). Diese Szene findet sich im Kapitel über allgemeine Charakteristika von Indianern.

Weiterhin verdient Beachtung, dass der Missionar Heckewelder sie zwischen seinen Ausführungen zu deren religiösen Vorstellungen und zu Charakteristika wie Respekt, Großzügigkeit oder Höflichkeit situiert. Als erstes und damit bedeutsamstes allgemeines Charakteristikum von

Indianern hatte Heckewelder zuvor deren Glauben an Manitou, den großen Geist, das höchste Wesen beschrieben. Diese Gottheit anzubeten, was sie voll Dankbarkeit täten, betrachteten sie als ihre wichtigste Pflicht. Auf die Parallele zum ersten Gebot, die Heckewelder hier konstruiert, werde ich später zurückkommen. Alles, was sie besitzen, dessen sie sich erfreuen, betrachten Indianer nämlich, so Heckewelder, als vom höchsten Wesen gegeben bzw. zur Nutzung überlassen (vgl. ebd.: 100). Sie gehen nämlich davon aus, dass Manitou die Erde zum allgemeinen Wohl der gesamten Menschheit erschaffen habe, nicht, wie betont wird, für wenige, sondern für alle, denn für sie sei »alles, was auf dem Land lebt, alles, was auf der Erde wächst, und alles in den Flüssen und Gewässern [...] allen gemeinschaftlich gegeben und jeder [habe] das Anrecht auf seinen Teil« (ebd.: 101).⁹

Die auf Heckewelders – oder doch nicht Heckewelders – Wiese grasenden Pferde verweisen auf zwei ethnologische Subtexte, in denen der Autor sich mit dem ›Anderen‹, ›Fremden‹ der Indianer befasst. Der erste kreist um die Differenz zwischen dem Verhältnis von Weißen und Indianern zu Eigentum an Boden, eine Differenz, die Weiße sich, wie wir wissen und was Heckewelder indirekt kritisierte, zu Ungunsten der Indianer zu Nutzen gemacht hatten. Auch wenn Heckewelder in diesem Kapitel keine Verbindung zur aktuellen Situation der Indianer zog – durch Landverkäufe, Verträge oder Vertreibung um ihr Land gekommen zu sein, wobei meist Alkohol im Spiel war –, kreist die Szene doch darum. In dieser Szene treffen zwei unterschiedliche Eigentumsvorstellungen aufeinander. Heckewelder verstand nicht, wie die Indianer dazu kamen, ihre Pferde auf seine Weide zu führen; die Indianer verstanden nicht, wie er dazu kam, ein Stück Land zu seinem persönlichem Eigentum, d.h. sie ohne Rechte an dessen Nutzung zu erklären. In Gnadenhütten an der Muskingum wurde der Konflikt 1777 gelöst, weil Heckewelder die Indianer fragte, sie ihm antworteten, weil es zum Kontakt kam. Auf größerer Ebene führte diese Konstellation weißer Besitzansprüche an Indianerland zu Kriegen, Vertreibung und in Gnadenhütten 1782 zu einem Massaker, bei dem 96, wie immer wieder betont wurde, *getaufte* Indianer ermordet wurden. Um auf die unterschiedlichen Eigentumsvorstellungen, das ›Andere‹ der Indianer zurückzukommen, so legt Heckewelders Differenzbeschreibung, seine Ausführung zu den unterschiedlichen Eigentumsvorstellungen folgende Interpretation der aktuellen Lage der Indianer nahe: Wer davon ausgeht, dass das Land allen

9 | Als Folge dieser religiösen Überzeugung beschrieb Heckewelder Gastfreundschaft, Großzügigkeit, Respekt als genuine Charakteristika von Indianern, und indem er diese Szene in sein Buch aufnimmt, unterstreicht er, in einer Person Indianer als gastfreundlich, respektvoll, großzügig erfahren zu haben.

gehört, der kann es letztlich nicht verkaufen, bzw. wenn es ihm abgekauft worden war, dann konnte es nicht mit rechten Dingen zugegangen sein. Immer wieder lässt Heckewelder Indianer mit ihren Klagen zu Wort kommen, sie hätten den ersten weißen Siedlern auf deren Bitte gerne Land zur Verfügung gestellt, aber diese wären nie zufrieden gewesen, hätten immer mehr Land gewollt, als sie brauchten, und dann hätten sie, die Weißen, das Land eingezäunt, Verträge gemacht und sie, die Indianer, vertrieben (vgl. ebd.: z.B. 76, 335).

Der zweite Subtext ist eng mit dem ersten verknüpft. Heckewelder hatte das ihm fremde Faktum, dass für die Indianer Land niemandem gehören kann, mit ihren religiösen Vorstellungen erklärt, mit ihren Vorstellungen von Manitu. Indem er beschrieb, dass Indianer die Verehrung und Anbetung dieses höchsten Wesens als ihre mit Dankbarkeit befolgte höchste Pflicht betrachteten, betonte er zweierlei: ihre Frömmigkeit und dass sie einen monotheistischen Glauben hätten; er spricht ja nur von Manitu, dem höchsten Wesen, dem großen Geist, also nur von *einer* Gottheit. Die anderen Gottheiten, in christlicher Diktion: ihre ›Götzen‹, ließ er erst einmal außen vor; deren Verehrung nahm er nicht unter die allgemeinen Charakteristika der Indianer auf, zumindest kommt das im entsprechenden Kapitel nicht vor. Das geschah mit Bedacht, denn es ging ihm darum, die Ähnlichkeit zwischen Indianern und Christen herauszustellen. Ein guter Indianer befolgte, auch wenn er es gar nicht kannte, das erste Gebot, indem er den einen Gott anbetete. Manitu ist sozusagen ›Fast-Gott‹, ›Fast-Christus‹. Überspitzt gesagt, gibt es letztlich keinen Unterschied zwischen frommen amerikanischen Ureinwohnern und frommen amerikanischen Weißen, allgemeiner zwischen Indianern und Christen. Die Indianer sind fast wie Christen, indem sie den *einen* Gott verehren. Man muss sie nur bekehren und taufen – die getauften Indianer sind dann die guten Indianer, in ihnen finden sich in der Gegenwart die ursprünglich allen Indianern eigenen Eigenschaften, die die restlichen – heidnischen – Indianer infolge des Kontaktes mit Weißen verloren haben (vgl. ebd.: 344f., 100ff., XXIV). Wichtig ist, dass Heckewelder von einer prinzipiellen Gleichheit von Indianern und Weißen ausging. Er nahm eine Assimilation vor: Die Indianer sind nicht mehr die ›Anderen‹. Darin kann zweierlei zum Ausdruck kommen. Zum einen könnte er auf diese Art die Absicht verfolgen, seinen Zeitgenossen, die in ihrer Mehrheit Indianer verachteten und keineswegs für ihresgleichen hielten, die Ureinwohner sympathischer, begreifbarer zu machen, für Verständnis zu werben: Wenn der Gott der Indianer fast wie der der Christen beschaffen ist, verlieren sie an Andersartigkeit, dann sind sie eigentlich keine Heiden mehr, sondern im Kern fromme Monotheisten, die nur darauf warten, richtige Christen zu werden.

Diese Assimilation lässt sich aber mit Todorov auch als Strategie des

Kolonialismus sehen. Im Unterschied zur Sklaverei, die nur auf Inbesitznahme, Ausbeutung und letztlich Zerstörung des ›Fremden‹ zielt, will der Kolonialismus die ›Fremden‹, die ›Anderen‹ verstehen, er will sie kennen und verspricht sich davon eine effektivere Ausnutzung, was für einen Missionar nicht auf Landnahme oder Gold zielt, sondern auf Taufe. Ein zentraler praxeologischer Modus im Umgang mit dem ›Anderen‹ ist, wie Todorov gezeigt hat, die Assimilation, in der dem ›Fremden‹, dem ›Anderen‹ das eigene Bild aufgezwungen wird (vgl. Todorov 1985: 202ff.), auf epistemologischer Ebene wird dabei die Andersartigkeit des ›Anderen‹ negiert (vgl. ebd., s.a.: 221). Vielleicht gehörten für den frommen Indianerfreund und Proto-Ethnologen beide Seiten unentwirrbar zusammen: Für die Indianer konnte er nur werben, wenn er die Gleichheit mit den Weißen akzentuierte. Dass für ihn als Missionar dabei das Verhältnis zum Göttlichen, der Glaube im Zentrum stand, liegt nahe. Wie auch immer: Die Szene mit den grasenden Pferden der Indianer zeigt, dass Heckewelder versucht hat, etwas ihm Fremdes zu verstehen: Er hat seine Wiese mit den Augen der Indianer gesehen.

Szene 2: Der adoptierte Mörder und das Barbarische

Die zweite Szene trug sich 1793 in einem Dorf namens La Chine, neun Meilen nördlich von Montreal zu. Sie wurde ihm, wie er schreibt, von einem Monsieur La Ramée, einem Frankokanadier, der sie selbst beobachtet hatte, noch im gleichen Jahr erzählt. Die Details führt Heckewelder an, um die Wahrheit der Geschichte zu verbürgen. Es geht um eine Auseinandersetzung zwischen zwei »bemerkenswerten Indianern«, beide groß und kräftig. Der eine von ihnen beleidigt den anderen auf offener Straße, nennt ihn einen »Feigling, der ihm selber in jeglicher Hinsicht unterlegen« sei, und provoziert dessen Zorn, was dazu führt, dass jener ihn niedersticht. »Du hast mich«, habe er dabei gesagt, »grob beleidigt. Aber ich werde verhindern, dass du das noch einmal tust!« (Heckewelder 1876: 105). Es war klar, dass eine solche Handlung mit dem Tod gesühnt werden musste, es wurden auch entsprechende Rufe laut, aber als er sich in gefasster Erwartung seines Schicksals neben den Leichnam setzte, geschah nichts, kein Indianer schickte sich an, die Todesstrafe zu vollziehen. Nach einiger Zeit sei dieser Mann, der Mörder, dann zur Mutter des Ermordeten gegangen und habe ihr angeboten, ihn zu töten, was diese aber abgelehnt habe – ein weiterer Toter würde ihr nicht helfen – und stattdessen seinen Sohn als Ersatz für ihren verlorenen Versorger beansprucht habe. Das wiederum habe der Mörder abgelehnt, weil sein zehnjähriger Sohn kein adäquater Ersatz sei und stattdessen sich selbst angeboten, was letztlich dazu geführt habe, dass die Mutter des Ermordeten den Mörder als Sohn adoptierte und dessen ganze Familie in ihr Haus nahm (vgl. ebd.: 105f.).

Eine Mutter, die den Mörder ihres Sohnes adoptiert, ein Mörder, der sich als Ersatz anbietet, und niemand findet etwas dabei, vielmehr wird das als gerecht betrachtet, das ist nicht einfach zu verstehen, auf jeden Fall schwerer als die grasenden Pferde; daraus macht Heckewelder keinen Hehl. Betrachtet man den Kontext, in dem diese Szene erzählt wird, zeigt sich, dass Heckewelder einen bestimmten Verstehenshorizont absteckt. Er referiert die Szene nämlich, um den »angebohrten Sinn [der Indianer, P.S.] für Gerechtigkeit« zu illustrieren. Ihr Gerechtigkeitssinn, so Heckewelder, bringe Indianer manchmal zu Taten, »die manche Menschen heroisch, andere romantisch nennen werden, und die nicht wenige vermutlich mit dem Epithet *barbarisch* versehen werden«. Mit »barbarisch« fällt ein Schlüsselwort, dem Heckewelder weiter nachspürt. »Ein vages unbestimmtes Wort« ist es für ihn, »das, wenn es überhaupt etwas bezeichnet, vielleicht dann am ehesten etwas, das nicht wie wir selbst ist« (ebd.: 105). Diese Infragestellung der üblichen Verwendung von »barbarisch« lässt sich als radikale Relativierung des Selbstverständnisses von Weißen, also der eigenen Perspektive sehen. Heckewelder erwägt unterschiedliche idealisierende (heroisch, romantisch) wie pejorative (barbarisch) Deutungen für die Interpretation dieser Szene, weigert sich aber, »barbarisch« mit der üblichen Abwertung zu verknüpfen und bestimmt es als reine Differenzkategorie. Mit seiner Verweigerung eines Werturteils positioniert er sich außerhalb des zentralen Werteduals, mit dem die weißen Amerikaner ihre Überlegenheit über die Indianer begründeten und aus dem sie das Recht auf deren Vertreibung ableiteten: das Dual von Zivilisation und Barbarei. Er dekonstruiert den Sprachgebrauch der Weißen, indem er feststellt, dass in der Rede vom Barbarischen ein Unterschied zwischen Weißen und Indianern, zwischen einem »Wir« und den »Anderen« markiert werde. Aber er weigert sich diese Differenz hierarchisch aufzuladen. Heckewelder legt damit einen grundlegenden Modus des Umgangs mit Alterität offen (und der Generierung eines überlegenen zivilisierten Selbstverständnisses): Wo man sich nicht selbst sieht, sich nicht wieder erkennt, da fällt das Verstehen schwer, und diese Spannung wird aufgelöst, indem der »Andere« zum »Nicht-Ich«, zum Barbaren erklärt, die Differenz hierarchisch codiert wird.

Das Skalpieren und der Umgang mit Gefangenen

Den Inbegriff barbarischer indianischer Praktiken stellten für das Publikum das Skalpieren und der Umgang mit Gefangenen dar. Das waren die Punkte, bei denen Heckewelder mit keinerlei Verständnis bei seinen Leserinnen und Lesern rechnen konnte, aber unter den Tisch fallen lassen konnte er sie auch nicht. Deshalb versuchte er in einem ersten Schritt seinem Lesepublikum nahe zu bringen, dass das Unverständliche, Grausame, Böse mit dem »kriege-

rischen Charakter« (ebd.: 216) der Indianer zu tun habe. Vor allem nämlich, so Heckewelder, skalpierten Indianer, um einen Beweis ihrer Tapferkeit als Krieger in Händen zu haben und zu Hause vorzeigen zu können: Skalps seien Trophäen (vgl. ebd.: 217). Nach diesem harten Fakt: Indianer skalpieren im Krieg, damit ihnen geglaubt wird, dass sie ihre Gegner besiegt haben, folgen Erläuterungen bzw. kleinere Relativierungen. Es sei so, dass Indianer aller Stämme, nicht nur die Delawaren, sich untereinander das Skalpieren mit ihren Haartrachten erleichterten, die es dem Gegner erlaubten, einen am Schopf zu packen und die übliche Siegestrophäe zu erringen, »sie machten es sich sogar zur Ehrensache, dem Gegner auch die Möglichkeit zu bieten, ihrer habhaft werden zu können« (ebd.). Der Passage zum Skalpieren ist ein Subtext unterlegt, der auf zweierlei hinausläuft: Was uns grausam vorkommt, so der eine Punkt, hat für die Indianer, die ja einen kriegerischen Charakter haben, seinen Sinn: Indianer müssen Beweisstücke ihrer Tapferkeit vorführen, deshalb skalpieren sie sich untereinander, und mit dieser Kriegspraxis, das ist der zweite Punkt, sind Indianer untereinander einverstanden; Skalpieren geschieht nicht aus dem Hinterhalt, sondern Mann gegen Mann. Anders gesagt: Was seine Leserinnen und Leser barbarisch finden, das macht für Indianer selbst Sinn. Es ist eine anerkannte Art zu kämpfen und es gibt dafür Regeln, einschließlich einer bestimmten Haartracht. Heckewelder versucht zu verstehen, warum Indianer skalpieren. Auch wenn er hier, anders als bei den grasenden Pferden, nicht mit den Augen von Indianern schaut, so macht er doch deutlich, dass das Skalpieren innerhalb der Kultur der Indianer anders bewertet wird als bei Weißen. Er deklinierte, gut proto-ethnologisch, einen anderen als seinen eigenen Referenzrahmen durch.

Wenn er den Umgang mit Gefangenen thematisiert, gelingt ihm diese Relativierung immer weniger, und er eröffnet die entsprechenden Ausführungen mit dem Geständnis, »nun auf einen unangenehm quälenden Teil seines Gegenstandes [kommen zu müssen], die Art, in der die Indianer die Gefangenen behandeln, die sie im Krieg genommen haben«, um dann gleich einzuschränken, dass man von ihm »weder erwarten [solle], dass [er] hier die lang hingezogenen Folterungen [beschreiben werde], die den zum Scheiterhaufen Verurteilten auferlegt würden, noch die Standhaftigkeit und Festigkeit, die diese bei dem Leiden an den Tag legten, wenn sie ihre Totengesänge anstimmen und für ihre Folterer nur Spott übrig hätten« (ebd.). Andere hätten genügend über diese »abscheulichen Gräueltaten« (ebd.) geschrieben und für ihn als Christen gäbe es dabei nichts zu entschuldigen. Aber auch hier versucht Heckewelder, wenn auch zaghaft, zu relativieren, indem er zum einen zu bedenken gibt, dass diese »schrecklichen Hinrichtungen keinesfalls so häufig vorkämen wie man annehme«. Im Allgemeinen nämlich würden Gefangene »adoptiert von den Familien

ihrer Besieger als Ersatz für verstorbene oder verlorene Freunde oder Verwandte« (ebd.), und sie würden dann zu diesen Familien gehören und freundlich behandelt werden. Zum anderen gibt er zu bedenken, dass wirklich nur selten Gefangene verbrannt oder zu Tode gefoltert würden, und dann nur, »weil es für notwendig erachtet wird, den Tod eigener in der Schlacht zu Tode gekommener Krieger zu rächen« (ebd.) oder wenn die Feinde mutwillig Kinder und Frauen ermordet haben. Zuerst wiegelt Heckewelder ab: So oft würden Gefangene gar nicht zu Tode gefoltert, in der Regel adoptierten Indianer ihre Gefangenen¹⁰, um dann auch hier wieder einen Verstehensversuch zu unternehmen, indem er anführt, aus welchen Vorstellungen heraus Gefangene gefoltert werden (Notwendigkeit der Rache).¹¹ Gleichwohl bleibe es so, dass »man zur Kenntnis nehmen muss, dass die Indianer im allgemeinen ihren Gefangenen mit Rache und Grausamkeit begegnen« (ebd.: 106). Angesichts der unleugbaren Grausamkeit lässt sich allerdings, anders als bei der den Mörder ihres Sohnes adoptierenden Mutter, nicht mehr sagen: die Indianer sind anders, sondern hier sind sie, moralisch betrachtet, eindeutig böse und schlecht. Damit gerät Heckewelder in die Nähe der üblichen zeitgenössischen Perspektive auf Indianer, gegen die er ja anschreiben wollte. In dieser Situation findet der Missionar eine für ihn durch und durch schlüssige Interpretation: »Ohne das Licht¹² der einzig wahren christlichen Religion, nicht in Zaum gehalten von den göttlichen Geboten und unbeeinflusst vom Beispiel des Friedensfürsten [d.h. Jesu, P.S.], geben sie manchmal der Gewalt ihrer Leidenschaften zu sehr nach und begehen Taten, die Tränen in das Auge der Menschlichkeit bringen« (ebd.: 106). »Aber«, und damit lässt Heckewelder seine generelle Charakteristik der Indianer schließen, »sind wir, im ganzen betrachtet, besser als sie?« (ebd.). Eine, wie sich zeigen wird, rhetorische Frage. Die Alterität, ihre Grausamkeit, liege, so sein Argument, letztlich darin, dass sie keine Christen seien und deswegen ihren Leidenschaften ausgeliefert blieben, aber dafür, so der Subtext, seien sie letztlich nicht verantwortlich zu machen, und weil Heckewelder Indianer ja, wie oben ausgeführt, in

10 | Hier erweist sich Heckewelder einmal mehr als Proto-Ethnologe, indem er, wie im Falle der Mutter aus der oben geschilderten Szene, die den Mörder ihres Sohnes adoptierte, darauf hinweist, dass der Institution der Adoption bei den Delawaren eine bestimmte Bedeutung zukommt, Adoption in der indianischen Kultur eine grundlegend andere Funktion hat als bei Weißen.

11 | Weiter berichtet Heckewelder, dass »viel von Mut und Geistesgegenwart der Gefangenen abhängen«, und zeigt dann an Szenen, wie Gefangene ihrem Schicksal, dem Tod, entkommen konnten (vgl. ebd.: 218).

12 | Die Lichtmetaphorik verweist auf die Aufklärung, auch wenn es hier auf den ersten Blick um die christliche Religion geht.

ihrer Anbetung von Manitu als ›Fast-Christen‹ beschrieben hatte, legte er weitergehend implizit nahe, ihnen stehe es prinzipiell offen, ihrer Leidenschaftsunterworfenheit zu entkommen, indem sie sich taufen ließen, also richtige Christen würden.

Das war schlüssig argumentiert: Die Indianer sind grausam, weil sie noch keine Christen sind und weil sie keine Christen sind, haben sie ihre Leidenschaften, salopp gesagt, nicht im Griff. Allerdings lässt sich so nur argumentieren, wenn man, wie Heckewelder es tut und damit in seiner proto-ethnologischen Beobachtungskunst versagt, ausblendet, dass beim Foltern von Kriegsgefangenen keineswegs unkontrollierte Leidenschaften im Spiel sind, sondern dass es sich dabei um ein Spezifikum der indianischen Kultur handelt, um das rituelle Foltern, bei dem der Gefolterte seine Tapferkeit dadurch unter Beweis stellt, dass er die Schmerzen aushält. Indem er stoisch die Folter aushält, so die Überzeugung der Delaware und zahlreicher anderer Indianerstämme, verschafft der Gefangene zum einen seinem Volk, seinem Stamm Ehre und Respekt, zum anderen erhöht sich damit für ihn selbst die Chance, wiedergeboren zu werden (vgl. Wheeler 2003: 37).

Indem er den rituellen Charakter der Folter verkannte, entging Heckewelder zugleich, dass »die religiöse Kultur der Herrnhuter in ihrer spirituellen Grammatik«, wie Rachel Wheeler gezeigt hat, bemerkenswerte Parallelen zur Grammatik »der religiösen Praktiken« (ebd.: 31) der Indianer aufwies. Während bei den Herrnhutern den Leiden Christi eine herausgehobene Bedeutung zukam und seine Wunden, besonders die Seitenwunde, in einem Blut- und Wundenkult emphatisch religiös verehrt wurden, wurde bei den Delaware, wie erwähnt, die Fähigkeit Schmerzen auszuhalten, kulturell ausgesprochen hoch bewertet. Diese Emphase auf Leiden dürfte genau das gewesen sein, was Indianer an der christlichen Religion, zumal an der christozentrischen herrnhutischen besonders anzog: Im Deutungshorizont von Indianern stellt die Kreuzigung eine rituelle Folter dar und der gekreuzigte Christus wird zum ›Fast-Indianer‹, weil er diese rituelle Folter vorbildlich aushält.

Warum verkennt bzw. ignoriert Heckewelder den rituellen Charakter der Folter von Gefangenen, und mehr noch, warum entgeht ihm die Parallelität der spirituellen Grammatiken, warum sieht er nicht, dass die Indianer nicht nur in ihrer Verehrung von Manitu ›Fast-Christen‹ sind, sondern dass Jesus in seiner Leidensfähigkeit in ihrer Sicht ein ›Fast-Indianer‹ ist?

Es fällt ins Auge, dass Heckewelder neben der Ritualität einen weiteren entscheidenden Umstand des grausamen Umgangs mit Gefangenen außen vor lässt, der ihm als intimmem Kenner indianischer Kultur bekannt gewesen sein müsste. Hier kommt Gender ins Spiel: In der Kultur der nordamerikanischen Indianer waren es die Frauen, die darüber entschieden,

wie mit den von den Männern aus dem Krieg mitgebrachten Gefangenen verfahren wurde, also über deren Adoption, eine indianische Institution, die Heckewelder durchaus sah, oder über rituelle Folter, das heißt rituelles Töten, das er in seiner Ritualität nicht adäquat dargestellt hatte. Tod oder Adoption wurden nach indianischer Vorstellung von den Toten, den Geistern gestorbener Verwandter verlangt, nur dadurch konnten sie beschwichtigt werden. Diese Entscheidungsbefugnis von Frauen über Leben und Tod stellte, so meine These, ein derartiges Skandalon für den weißen christlichen bürgerlichen Mann dar, sie kollidierte derart mit seiner Vorstellung von Frauen, dass sie, psychoanalytisch gesprochen, unbewusst gemacht werden mussten. Dass dem weiblichen Geschlecht bei den Delaware diese Macht und Verpflichtung zukam, brachte den Proto-Ethnologen definitiv an die Grenzen seiner Verstehensmöglichkeit.

Überhaupt kommen Frauen in der Indianerstudie immer wieder, wenn auch nicht ausschließlich, als beunruhigende Wesen vor. Den Kern der Irritation bildet ihre Selbstständigkeit, ihre Macht über Männer, letztlich vermutlich ihre Sexualität, alles Differenzbestimmungen zum bürgerlichen Weiblichkeitsentwurf, der in den jungen Vereinigten Staaten genauso galt wie in der alten Welt. Das Geschlechterverhältnis bei den Indianern irritierte: Frauen waren keine richtigen Ehefrauen, Männer keine richtigen Ehemänner. Ehen wurden auf Zeit geschlossen, waren prinzipiell auflösbar und das Recht, sie aufzulösen, wurde durchaus auch von Frauen in Anspruch genommen, von der Vielehe ganz zu schweigen (vgl. Heckewelder 1876: 154ff.). Aufschlussreich in diesem Zusammenhang sind Heckewelders Ausführungen im Kapitel über Selbstmord, denn hier geht es im Subtext um Macht von Frauen über Männer. Selbstmord kommt, wie Heckewelder betont, selten vor, wobei die vier Fälle, die ihm begegnet sind, ausschließlich Männer betroffen hätten. Diese Männer wollten sich das Leben nehmen, weil sie die Frau, die sie liebten, nicht bekamen, verschmäht wurden oder weil sie die Behandlung der Frau, die sie hatten und liebten – sei es wegen deren Untreue oder deren Rechthaberei – nicht länger ertragen wollten. Über das Randphänomen ›Selbstmord‹ gelangt man ins Zentrum, wenn es um die Grenzen in der Wahrnehmung von Alterität geht: Die Frauen der ›Anderen‹ oder allgemeiner: das Geschlechterverhältnis bei den Delaware-Indianern ist so anders, dass es nicht mehr zu verstehen ist. Hier kommt Heckewelder, der neugierige und wohlwollende Proto-Ethnologe, an die Grenzen seiner Verstehensmöglichkeiten als weißer bürgerlicher christlicher Mann und das heißt nicht nur als Missionar, sondern auch als Subjekt der Aufklärung, in deren Kontext seine im Auftrag einer gelehrten wissenschaftlichen Gesellschaft entstandene Indianerstudie zu situieren ist.

Literatur

Quellen

- Heckewelder, John (1819): An account of the history, manners, and customs of the Indian nations who once inhabited Pennsylvania and the neighbouring states, in: Transaction of the Historical and Literary Committee of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for Promoting useful knowledge, Vol. I. Philadelphia: Abraham Small, S. 47-350.
- Heckewelder, John (1820): A Narrative of the Mission of the United Brethren among the Delaware and Mohegan Indians, from its Commencement, in the year 1740, to the Close of the Year 1808, Philadelphia: M'Carty & Davis.
- Heckewelder, John (1826): Lebenslauf. Eigenhändig, Unitätsarchiv Herrnhut (im weiteren UA), Gemeinnachrichten I, 4, S. 589-618.
- Heckewelder, John (1876): History, manners, and customs of the Indian nations who once inhabited Pennsylvania and the neighbouring states. New and revised edition with an introduction and notes by the Rev. William C. Reichel of Bethlehem, PA. Philadelphia: Publication Fund of the historical society of Pennsylvania (ND 1990).
- Report of the Historical and Literary Committee to the American Philosophical Society. – Read 9th January, 1818 (1819), in: Transactions of the Historical and Literary Committee of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for Promoting useful knowledge. Vol. I. Philadelphia: Abraham Small, S. XI-XVI.

Forschungsliteratur

- Becker, Mary Druke (2006): Proto-Ethnologists in North America, in: Kan, Sergei A./Strong, Pauline Turner (Hg.): New Perspectives on Native North America: cultures, histories, and representations, Lincoln: University of Nebraska Press, S. 261-284.
- Berkhofer, Robert F. (1978): The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present, New York: Knopf.
- Bitterli, Urs (1999): Tocqueville und die Indianer, in: Beck, Thomas/Gründer, Horst/Pietschmann, Horst/Ptat, Roderick (Hg.): Überseegegeschichte. Beiträge der jüngeren Forschung. Festschrift für Eberhard Schmitt, Stuttgart: Steiner, S. 87-97.
- Carr, Helen (1996): Inventing the American Primitive: politics, gender, and the representation of Native American literary traditions, 1789-1936, New York: New York University Press.

- Delaware Indians (2005), Ohio historical Central, July 1, www.ohiohistoricalcentral.org/entry.php?rec=584 (Zugriff 28.1.2008).
- Fogleson, Raymond (1979): Major John Norton as Proto-Ethnologist, in: *Journal of Cherokee Studies* 3 (4), S. 250-255.
- Hertrampf, Stefan (1997): »Unsere Indianer-Geschwister waren lichte und vergnügt«. Die Herrnhuter als Missionare bei den Indianern Pennsylvanias 1745-1765, Frankfurt a.M. u.a.: Lang.
- Hirsch, Alison Duncan (2004): Indian, *Métis*, and Euro-American Women on multiple Frontiers, in: Pencak/Richter, S. 63-84.
- Merritt, Jane T. (2003): *At the Crossroads. Indians and Empires on a Mid-Atlantic Frontier 1700-1763*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Müri, Johannes (1998): Der Herrnhuter Missionar Johann Heckewälder, in: *Unitas Fratrum*, H. 44, S. 107-132.
- Pencak, William A./Richter, Daniel K. (Hg.) (2004): *Friends and Enemies in Penn's Woods. Indians, Colonists and the Racial Construction of Pennsylvania*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Schutt, Amy C. (2004): Female Relationships and Intercultural Bonds in Moravian Indian Mission, in: Pencak/Richter, S. 87-103.
- Schutt, Amy C. (1995): *Forging Identities. Native Americans and Moravian Missionaries in Pennsylvania and Ohio, 1765-1782*, PhD Indiana University, Dept. of History.
- Sobel, Mechal (1997): The Revolution in Themselves: Black and White Inner Aliens, in: Hoffman, Ronald/Sobel, Mechal/Teute, Fredrika J. (Hg.): *Through a glass darkly: reflections on personal identity in early America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, S. 163-205.
- Stockton, Edwin L. (1964): *The Influence of the Moravians upon the Leather-Stocking Tales (=Transactions of the Moravian Historical Society. Vol. XX, Part I): Whitefield House Nazareth, PA.*
- Todorov, Tzvetan (1985): *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a.M.: suhrkamp (La conquete de l'Amerique. La question de l'autre, Paris: Sieul 1982).
- Wallace, Paul A.W. (1952): John Heckewelder's Indians and the Fenimore Cooper Tradition, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, No. 4, S. 496-505.
- Wheeler, Rachel (2003): Women and Christian Practise in a Mahican Village, in: *Religion in American Culture: A journal of Interpretation*, vol. 13, No. 1, S. 27-67.