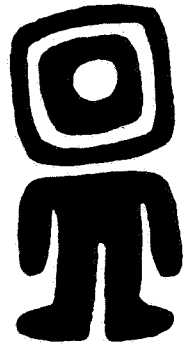


Die Bedeutung der «Religion» im Überlebenskampf der Indianer

Peter GERBER



Einleitung

Der Überlebenskampf der nordamerikanischen Indianer dauert an. Für den Beobachter bietet er ein zunehmend schillerndes Bild, das zu verdeutlichen nicht immer leicht fällt. Die Ureinwohner sind in ihre sozio-kulturellen Einheiten zersplittert und untereinander zerstritten, vor allem bezüglich ihrer Vorstellungen über ihre sozio-ökonomische, politische und kulturelle Zukunft. Das ihre Lebenslage einer Änderung bzw. einer Besserung bedarf, darüber ist man sich einig; nur was und wie es sich ändern soll, darüber scheiden sich die Geister. Einige versuchen den altüberlieferten Lebensstil soweit möglich weiterzuführen, andere geben sich anpassungsfreudig und verleugnen gar manchmal ihre ethnische Herkunft.

Auf politischer Ebene werden in diesem Bild langsam Konturen sichtbar, die einige Hoffnungen und Erwartungen wecken. Neue Gruppierungen gehen daran, die Initiative in «rote Hände» zu nehmen. Im nationalen Rahmen haben in den USA die «Amerikanische Indianer-Bewegung» (AIM) und in Kanada die «Nationale Indianer-Bruderschaft» (NIBC) den Kampf für die legalen und legitimen Rechte ergriffen. Und um diesen Rechten Nachdruck zu verschaffen, ist der Kampf internationalisiert worden: aus der AIM ist der «Internationale Indianische Vertragsrat» (IITC)¹ herausgewachsen, aus der NIBC der «Weltureinwohnererrat» (WCIP)².

¹ Die «American Indian Movement» wurde in Minneapolis als Selbsthilfeorganisation von Stadt-Indianern gegründet. Sehr bald gewann die Bewegung in ganz Nordamerika Unterstützung und Anhänger, in Kanada allerdings weit weniger als in den USA. In den politischen Auseinandersetzungen mit den staatlichen und bundesstaatlichen Behörden und Regierungen wurde den AIM-Leuten immer bewusster, dass sie auf internationale Unterstützung angewiesen sein könnten. Zudem standen im Zentrum dieser Konflikte die alten Verträge aus der Zeit vor 1871, als die USA die einzelnen «Stämme» wie gleichberechtigte Nationen behandelt hatten. Folgerichtig wurde 1974 der «International Indian Treaty Council» (IITC) gegründet und konsequenterweise für alle indianischen Nationen in Nord-, Mittel- und Südamerika geöffnet.

² Auf provinzieller Ebene bestehen in Kanada schon seit längerer Zeit indianische Organisationen, die mehr oder weniger funktionieren. Auf nationaler Ebene hingegen mussten immer wieder neue Anläufe unternommen werden. Hinderlich ist vor allem die Rechtslage für die Ureinwohner hinsichtlich ihres Rechtsstatus, da es drei Statusformen gibt: 1. die «status-Indians», die Angehörigen einer Gemeinschaft, mit der der kanadische Bundesstaat einen

Vertrag geschlossen hat; es sind dies die einzigen staatlich anerkannten Indianer in Kanada; 2. die «non-status-Indians», die Angehörigen von Gemeinschaften ohne Staatsverträge; 3. die «Métis», Mischlinge, die ebenfalls keinen besonderen Rechtsstatus genießen. Vorgänger der «National Indian Brotherhood of Canada» (NIBC) waren von 1943 bis 1961 die «North American Indian Brotherhood» und von 1961 bis 1968 der «National Indian Council»; diese Aufzählung ist nicht vollständig, deutet aber doch auf den Umstand hin, dass es den indianischen Völkern nicht weniger schwer fällt sich zu vereinen, wie den Europäern... Auf Initiative des ehemaligen Vorsitzenden der NIBC, des Shuswap-Indianers George Manuel, hin wurde 1975 der «World Council of Indigenous Peoples» gegründet, in dem Ureinwohner aus den verschiedensten Ländern und Kontinenten vereinigt sind, so die Maori (Neu Seeland), die «Aborigines» (Australien), die Samen (Lappland, d. h. der Norden von Norwegen, Schweden und Finnland), die Inuit (Grönland, Kanada, Alaska/USA) und verschiedene indianische Nationen aus Nord-, Mittel- und Südamerika. Hinter dieser Gründung steht die Überzeugung, dass die Ureinwohner in der ganzen Welt immer wieder mit den gleichen oder ähnlichen Problemen zu kämpfen haben, und sie deshalb einander mit Rat und wenn möglich auch Tat, beistehen könnten (vgl. Manuel und Posluns 1974).

Über die spektakulären Aktionen dieser Organisationen erscheinen in den Medien in der Regel ein paar Schlagzeilen³; wenig Beachtung finden hingegen die mit diesen Aktionen vorgebrachten politischen Forderungen – «action» ist ja auch viel einfacher zu präsentieren und zu konsumieren, als eine eingehende Auseinandersetzung mit der Lage und den Forderungen der amerikanischen Ureinwohner. Wer hat denn schon via Massenmedien vom sogenannten «Zwanzig-Punkte-Programm»⁴ gehört oder gelesen, oder von der Tat-

³ So wurde von der Besetzung der ehemaligen Gefängnisinsel «Alcatraz» in der Bucht von San Francisco im Jahre 1969 berichtet; dann von der Besetzung und Verwüstung des «Bureau of Indian Affairs» (BIA) im Jahre 1972 im Anschluss an den Marsch nach Washington, auf dem «Pfad der gebrochenen Verträge»; noch mehr Schlagzeilen folgten bei der Besetzung der Ortschaft «Wounded Knee» in Süddakota im Frühjahr 1973; der nächste «telegene Anlass» war der «Längste Marsch» von Kalifornien quer durch den Kontinent nach Washington im Jahre 1978. – In Kanada blieb es meist weniger spektakulär. Eine der deutlichsten Demonstrationen war die «Verfassungsreise» von 300 Delegierten nach London im Juli 1979, um dem britischen Parlament das Problem einer Revision des «Indian Act» vorzulegen; formell hat das britische Parlament eine Änderung der kanadischen Verfassung zu genehmigen. (Vgl. The Saskatchewan Indian 9, 1, 1979.)

⁴ Im «20-Punkte-Programm» fordern die Ureinwohner gegenüber der Regierung der USA unter anderem die «Wiederherstellung des konstitutionellen Vertragsrechts»,

sache, dass der «Vertragsrat» (IITC) und der «Weltureinwohnerat» (WCIP) bei der UNO einen Beraterstatus als «Nicht-gouvernementale Organisationen» (NGO) innehaben? Erst seit der UN-Konferenz über die «Diskriminierung der Ureinwohner beider Amerikas» in Genf im September 1977 wird dem Schicksal der Indianer mehr Aufmerksamkeit geschenkt⁵.

Die Ureinwohner Nordamerikas haben aber schon längst aufgehört, «nur» Forderungen zu stellen. Da es immer um das sozio-kulturelle Überleben ihrer Gemeinschaften und Nationen geht, haben sie neben der politischen Arbeit ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die Bewahrung und Tradierung ihres Kulturgutes an die jüngeren Generationen gelenkt. Eine Kultur kann nur überleben, wenn die Träger dieser Kultur die Möglichkeit haben, ihre Kultur zu leben und an die Nachfolgegenerationen weiterzugeben. Deshalb bemühen sich seit einigen Jahren indianische Persönlichkeiten und Gruppierungen, die indianischen Kinder dem zerstörerischen Einfluss der weissen Schulen zu entziehen. Zerstörerisch deshalb, weil diese Schulen die Integration der Kinder in die weisse Gesellschaft und Kultur fördern und dadurch die indianischen Sozialstrukturen aufbrechen und die indianischen Kulturen in Vergessenheit treiben lassen. Wer in der Schule seine Muttersprache nicht sprechen darf, wer in der Schule nie etwas von seiner Kultur und Geschichte zu hören bekommt, wer zudem seine religiösen und sozialen Riten nicht ausüben darf, wer seine Musik und all seine Bräuche verleugnen soll, der erleidet einen langsamen, schmerzlichen «kulturellen Völkermord», nach dem er zwar physisch weiterlebt, aber nicht mehr der sein darf, der er ist. «Nur ein Nicht-Indianer ist ein guter Indianer» hat Harold Cardinal das Ziel einer solchen Integrationspolitik charakterisiert (1969:1).

Die Antwort auf diese Politik und ihrem entsprechenden Schulsystem ist in der USA die Gründung von «Survival Schools» (Überlebensschulen), in Kanada der Versuch zur Indianisierung

die Einsetzung einer «Kommission zur Überprüfung der Vertragsbedingungen und Vertragsverletzungen», die Einführung einer «Landreform und die Schaffung einer 110 Mio acres (= 440 000 qkm) umfassende Landbasis für die Ureinwohner», die «Auflösung des BIA auf 1976», die «Schaffung eines Amtes für Beziehungen zu den Indianern und für den Wiederaufbau ihrer Gemeinschaften», die «Handels- und Steuerfreiheit für Indianer», den «Schutz der Religionsfreiheit und der kulturellen Integrität der Indianer». All diese Forderungen haben heute noch ihre Gültigkeit und stehen im Einklang mit den Menschenrechten, harren aber weitgehend noch der Erfüllung. – Der Kampf um diese Rechte und Forderungen ist in Kanada recht ähnlich. Seit 1969 setzen sich die Ureinwohner nachdrücklich dafür ein, in der geplanten neuen Verfassung speziell erwähnt zu sein, damit ihre Sonderrechte und ihr Sonderstatus nicht nur bestehen bleiben, sondern mit einem revidierten «Indian Act» (Indianergesetz) auch erweitert und verbessert würden. (Vgl. Akwesasne Notes 1976, Gerber 1979, Indian Act 1973.)

⁵ Der «Vertragsrat» (IITC) erhielt 1977 den Beraterstatus als NGO und wurde zum Hauptorganisator der Genfer-Konferenz desselben Jahres. Der «Weltureinwohnerat» (WCIP) erhielt denselben Status 1979; er trug wesentlich bei zum 1. Kongress südamerikanischer Indianerbewegungen im Frühjahr 1980 in Cuzco/Peru. (Über «Genf» vgl. Akwesasne 1978:289 ff., Gerber 1978, «pogrom» 50/51 und 54/55/56.)

der Schulen, vor allem derjenigen in den Reservaten⁶.

Schulen sind aber nicht das einzige Mittel, eine Kultur zu bewahren. Eine Kultur lebt nur, wenn alle Generationen sie leben, m.a.W. wenn sie ihre Werte und Normen akzeptieren. Nach jahrzehntelanger Kulturzerstörung durch die weissen Unterdrücker fragen sich immer mehr Ureinwohner, welche Werte und Normen eigentlich ihr «Indianersein» ausmachen, welche Traditionen ihre indianische Identität begründen. Auf der Suche nach Antworten hat der Weg sie zu ihren «Älten», den «Elders» geführt, die trotz ebenso langer Verleugnung ihrer Rolle und Bedeutung als Kulturbewahrer die Traditionen in ihren Erinnerungen wie in einem Safe verschlossen hielten. Zögernd und oftmals erstaunt ob der unerwarteten Aufmerksamkeit, die man ihnen zu schenken beginnt, haben die «Elders» begonnen, ihre «Safes» zu öffnen. Was sich da der jüngeren Generation und dem Nicht-Indianer zeigt, hat oftmals die Wirkung einer Offenbarung: indianische Kultur ist der «Schmelz-Tiegel»-Kultur der Industriegesellschaften nicht etwa unterlegen, im Gegenteil, sie ist vielmehr Ausgangspunkt für die Ureinwohner, eine neue, selbstbestimmte indianische Identität zu erkämpfen, und für den westlichen Menschen ein Bezugsrahmen für eine selbstkritische Reflexion seiner eigenen Identität.

Die «Schätze» indianischer Kultur, die so lange hinter Tür und Riegel verschlossen blieben, bestehen aber nicht einfach aus ein paar alten Mokassins, ein paar alten Liedern oder Tanzschritten, sondern es handelt sich um den ganzen Komplex, den man als Lebenssicht, Lebensweise, Lebensphilosophie, Lebensanschauung u.a. bezeichnen kann, zu dem aber auch Begriffe wie Religion, Spiritualität, Ethik und Wertsystem gehören. Es ist dieser «Überbau», es sind die zentralsten Werte, welche den Rahmen und den Nährboden für das heutige aktive Handeln der Indianer bilden.

In diesem Aufsatz möchte ich in das schillernde Bild des Überlebenskampfes insoweit etwas Klarheit bringen, als es mir daran liegt, zu zeigen, welche Rolle die zentralen Werte in diesem Kampf spielen, welche Bedeutung die «Religion» in dieser Auseinandersetzung um die Wiedererlangung und Bewahrung indianischer Identität geniesst. Es soll keine analytische Wissenschaftlichkeit impliziert sein, sondern ein Bericht, dem persönliche Auseinandersetzungen mit diesem Thema und dem ebenso persönliche Begegnungen mit indianischen Persönlichkeiten und persönliche Teilnahmen an «religiösen» Zeremonien zugrunde liegen⁷.

⁶ Über «Survival Schools» in den USA siehe vor allem Biegert 1979, über die Erziehungspolitik kanadischer Ureinwohner siehe u. a. National Indian Brotherhood 1973.

⁷ Den euro-amerikanischen Begriff Religion setze ich in Anführungszeichen, um ihn zu relativieren, weil er eine bloss Annäherung an das ist, worüber in diesem Aufsatz die Rede ist. Indianische und andere nicht-westliche Kulturen haben einen weniger analytisch eingeschränkten Begriff von «Religion» als wir: «... (Für) die natürlichen Völker gibt es, obwohl auch sie bestimmte Plätze wie die Kiva oder das Langhaus oder die Schwitzhütte haben, keine Trennung zwischen Religion und anderen Lebensbereichen. Jede Handlung ist ein spiritueller Akt. Jedes Geschöpf

God is Red – Gott ist rot

Anlässlich eines Seminars über «Heilserwartungs»-Bewegungen kam ich Ende der 60er Jahre das erste Mal mit der Thematik «Religion der Indianer» in Kontakt. Zuerst hörte und las ich über die Geistertanz-Bewegung, deren eschatologische Botschaft und deren blutige Niederschlagung mit dem Massaker am Wounded Knee Creek 1890 mich in meiner Ignoranz allem «Religiösen» gegenüber verunsicherte⁸. In den folgenden Jahren beschäftigte ich mich mit der Peyote-Religion und versuchte, diese Krisen-Bewegung in einem umfassenden Sinne kultur-anthropologisch zu beschreiben und zu erklären⁹.

Schon während dieser reinen «Schreibitisch»-Arbeit war in mir der Wunsch geweckt worden, einmal mit Peyotisten oder andern «religiösen» Indianern in Kontakt zu treten. Aufgrund der Quellen wusste ich, dass die Peyote-Religion nicht nur eine grosse Anhängerschaft¹⁰ hat, sondern auch im sozio-kulturellen Überlebenskampf der nordamerikanischen Indianer eine besondere Rolle spielte und heute noch spielt. Die Peyote-Religion hat in einer Zeit höchster Not¹¹ auf individueller Ebene das Selbstwertgefühl gestärkt, auf kollektiver Ebene neue soziale Bande geknüpft, auf nationaler Ebene zur Schaffung einer panindianischen Institution geführt – zur «Native American Church» –, und dadurch zur Verteidigung indianischer Religion(en) beigetragen, und sie hat auf kultureller Ebene der weissen «Schmelztiegel»-Kultur – dem «American way of life» – die indianischen Kulturen als Alternativen aufrechterhalten. In den Worten von Saupaquant liest sich diese These wie folgt (1978:239):

ist unverletzlich und heilig. Jedes gesprochene Wort ist ein Gebet. Die Religion eines Volkes ist alles, was es sagt, tut, denkt und fühlt.» (Saupaquant 1978:240)

⁸ Eines der Ergebnisse dieses mehrsemestrigen Seminars war die Dissertation von Hans-Peter Müller über den Geistertanz (1975). Neben dem Geistertanz gab es noch andere Krisen-Bewegungen, die z. T. noch heute – in Form von institutionalisierten Religionen – weiterleben, so die Langhaus-Religion der Irokesen (Wallace 1972), die Sonnentanz-Religion bei den Ute und Shoshone (Jorgensen 1972), die Shaker-Religion im Nordwesten (Barnett 1957) u. a. m. (Vgl. auch Lanternari 1966:185 ff.)

⁹ Diese Arbeit wurde 1975 als Dissertation abgeschlossen; eine überarbeitete und erweiterte Fassung erscheint im Herbst 1980 unter dem Titel «Die Peyote-Religion, Nordamerikanische Indianer auf der Suche nach einer Identität», Zürich 1980 (Sonderdruck der Ethnologischen Zeitschrift Zürich, II/1979).

¹⁰ Schätzungen lassen vermuten, dass etwa ein Viertel aller nordamerikanischen Indianer – vor allem aber in den USA – mehr oder weniger aktive Peyotisten sind. Aus Gründen des Schutzes vor Verfolgungen gibt es keine Mitgliedslisten bei der «Native American Church», obwohl der Gebrauch der «Peyote-Droge» für Peyotisten ausdrücklich gestattet ist.

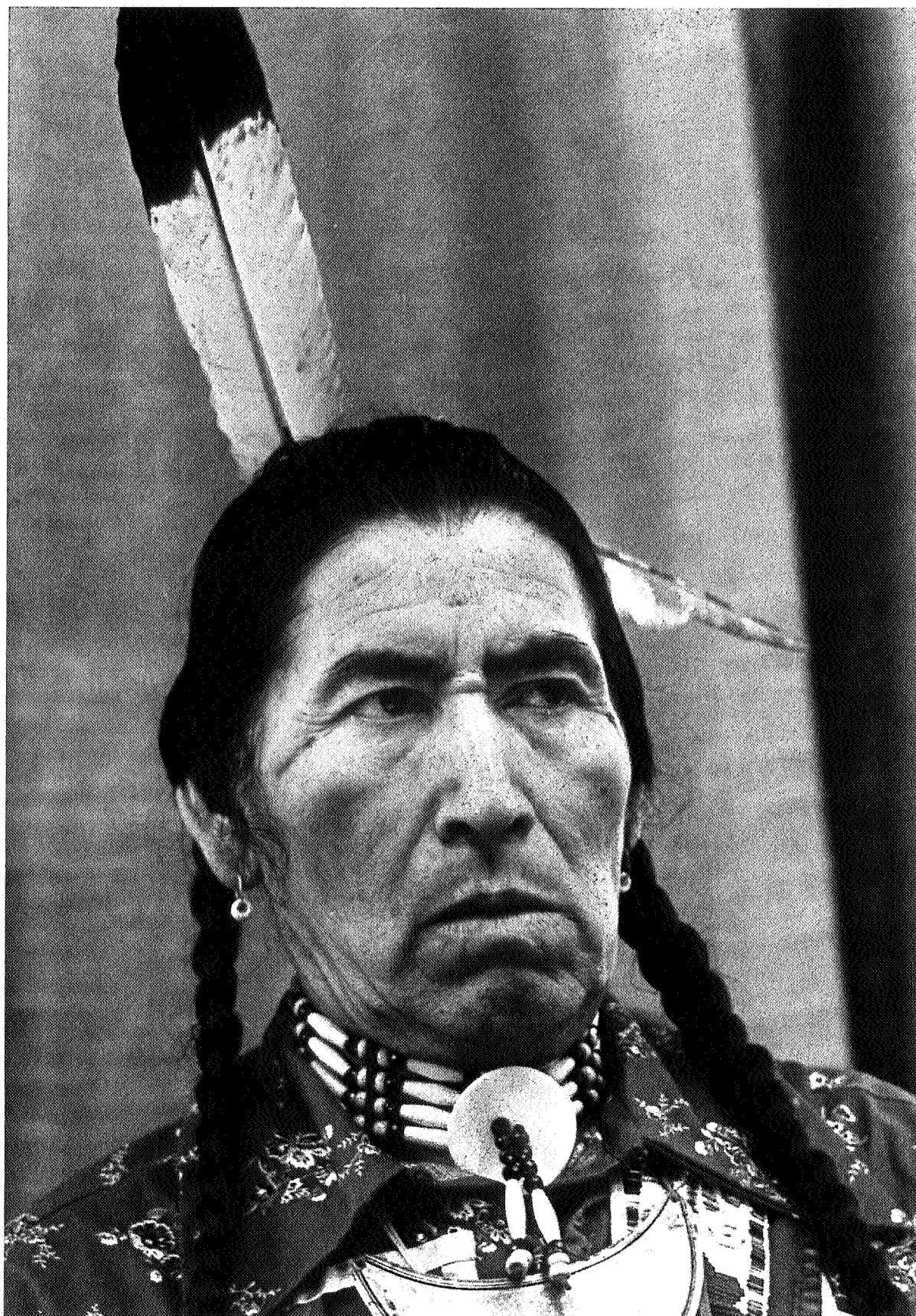
¹¹ Die Peyote-Religion entstand und verbreitete sich in einer ersten Welle im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts, nachdem der letzte militärische Widerstand gebrochen worden war und alle Ureinwohner in Reservate eingewiesen worden waren. Gleichzeitig begannen die weissen «Betreuer» mit einer rücksichtslosen «Amerikanisierung» und «Zivilisierung» der – physisch – Überlebenden, was aber beinahe zu einem kulturellen Völkermord geführt hätte. Unter anderen Faktoren hat die Peyote-Religion einen wesentlichen Beitrag im kulturellen Widerstandskampf geleistet.

«Angefüllt mit einem spirituellen Hunger, der zuhause nicht mehr befriedigt werden konnte, erforschte und studierte ich andere Religionen der Welt und lernte die Schönheit und Wahrheit einer jeden von ihnen kennen. Aber es war der Peyote-Weg, der mich in das Land und auf die Pfade meines eigenen Volkes zurückführte. Ich erhielt die Weisung, zu den Alten und zu den Heilkundigen der verschiedenen Nationen zu gehen, um die innere Wahrheit, die allumfassende Weisheit ihrer Wege zu erlernen, damit ich eines Tages das Verständnis und die Fähigkeit haben würde, beim Wiederaufbau des spirituellen Lebens meines Volkes mitzuhelfen.»

Es ist offensichtlich, dass dieser «Wiederaufbau des spirituellen Lebens» seit einigen Jahren im Gange ist und nicht losgelöst von all den anderen Bemühungen verläuft, die auf mehr juristisch-politischer Ebene den Überlebenskampf charakterisieren. Eindrücklich ist mir folgendes Erlebnis in Erinnerung geblieben: Im Sommer 1973 weilte Vernon Bellecourt in der Schweiz auf einer Vortragstournee, um über die Ereignisse in Wounded Knee vom Frühjahr desselben Jahres und über die «Amerikanische Indianer-Bewegung» (AIM) zu informieren. In einem persönlichen Gespräch wollte ich von Vernon Bellecourt wissen, ob er bestätigen könne, dass unter den AIM-Mitgliedern auch Peyotisten zu finden seien. Er lächelte und streifte wortlos den linken Jackenärmel hinauf: an seinem Handgelenk glänzte ein sehr schöner Armreif aus Silber mit eingelegten Türkis- und Korallensteinen in Form des Schlangenhalsvogels, d. h. des Peyote-Vogels...

Es gab noch weitere Hinweise auf die besondere Bedeutung der «Religion» im Überlebenskampf. So las ich immer wieder in Berichten über die Aktionen von AIM-Mitgliedern (siehe Anm. 3), dass auch «Medizinmänner» anwesend gewesen waren und diverse Zeremonien durchgeführt hatten. Und in der weitestverbreiteten indianischen Zeitschrift, den Akwesasne Notes, waren auffallend viele Artikel «religiösen» Inhalts¹². So war ich denn nicht mehr so erstaunt, als ich 1976 auf meiner Reise in Kanada und den USA einem ehemaligen Pfarrer begegnete, der heute als Dozent für seine Cree-Kultur an der Universität von Manitoba, Winnipeg, tätig ist. Meine Vermutungen wurden erst recht bestärkt, als ich in Saskatoon das «Saskatchewan Indian Cultural College» besuchte, wo in verschiedenen Gruppen an der Wiederentdeckung, Tradierung und somit an der Bewahrung des ganzen indianischen Kulturgutes in Saskatchewan gearbeitet wird. Da werden «Elders» besucht und über alte Traditionen (Mythen, Glaubensvorstellungen, Weisheiten) befragt, Film- und Video-Teams nehmen alte Zeremonien und Tänze auf und Sprachforscher erarbeiten mit «Elders» Unterrichtsmittel, damit die

¹² Im Sammelband «Akwesasne – Wo das Rebhuhn balzt» (1978) sind von den 30 abgedruckten Artikeln über die Hälfte mit Themen, die mehr oder weniger den religiösen Lebensbereich beinhalten. Die Herausgeber schreiben: «Die vorliegenden Beiträge (...) umspannen die Zeit zwischen 1973 und 1977, von Wounded Knee bis zur Genfer UNO-Konferenz. Sichtbar werden Perspektiven eines Widerstandes, der begann, als die ersten Weissen ihren Fuss auf Indianerland setzten.»



Phillip Deere, ein heiliger Mann der Muskogee-Creek, anlässlich der Genfer UNO-Konferenz.

jüngere Generation ihre Muttersprachen nicht verliert¹³.

Langsam kristallisierte sich für mich die These heraus, dass der «religiöse» Bereich als Komplex der zentralsten Werte einer Kultur – neben den indianischen Muttersprachen – die wichtigste Rolle im sozio-kulturellen Überlebenskampf spielt, ja diese Rolle ist unabdingbar, weil der «religiöse» Wertebereich den Nährboden jeglicher Identität abgibt. Wo die zentralen Kulturwerte vergessen oder zerstört werden, finden die Wurzeln der Identität keine Nahrung mehr, die Kultur stirbt, auch wenn die Träger dieser Kultur physisch überleben.

Um diese Thesen besser verstehen zu können, müssen wir uns noch etwas mit indianischer «Religion» befassen, auch wenn es hier nicht darum gehen kann, eine umfassende Berichterstattung und Analyse zu leisten¹⁴. Es geht mir vielmehr darum, im folgenden Indianer selbst zu Wort kommen zu lassen, was heutzutage umso leichter fällt, als immer mehr indianische Publikationen vor allem über «Religion» erscheinen.

Das wohl bekannteste und eines der ersten Bücher der neuen Widerstandsbewegungen seit dem 2. Weltkrieg ist Black Elk's «Die Heilige Pfeife» (1978), im Amerikanischen 1953 erstmals publiziert. Black Elk begründet seinen gar nicht selbstverständlichen Entschluss, die zum grössten Teil geheimen Riten und Weisheiten zu verbreiten, in einem Vorwort (1978:10):

«Ich wollte dieses Buch aus keinem andern Wunsch heraus machen, als dem, meinem Volk beim Erkennen der Grösse und Wahrhaftigkeit unserer eigenen Überlieferungen zu helfen; und auch, um mitzuhelfen, Frieden auf die Erde zu bringen, nicht nur unter den Menschen, sondern auch zwischen der Menschheit und der ganzen Schöpfung.»

Dieser «Friede zwischen der Menschheit und der Schöpfung» ist der Kern dessen, was als indianische Religiosität oder Spiritualität bezeichnet werden kann, oder mit andern Worten: der Mensch muss erkennen, dass er Teil dieser Schöpfung ist, dass er nicht gegen die Gesetze dieser Schöpfung verstossen darf, und dass er diese Schöpfung achten soll. Black Elk schreibt an derselben Stelle (1978:10):

«Wir sollten verstehen, dass alles das Werk des Grossen Geistes ist. Wir sollten wissen, dass Er in allen Dingen ist: in den Bäumen, den Gräsern, den Flüssen, den Bergen und all den vierbeinigen Tieren und den geflügelten Völkern; und was noch wichtiger ist: wir sollten verstehen, dass Er auch über all diesen Dingen und Wesen ist. Wenn wir all das tief in unsern Herzen erfassen, dann werden wir den Grossen Geist fürchten, lieben und kennen; und dann werden wir uns bemühen, so zu sein, so zu handeln und so zu leben, wie Er es will.»

¹³Über die Arbeit im Erziehungswesen, die im Cultural College in Saskatoon und anderswo geleistet wird, habe ich in meinem Artikel «Indian Control of Indian Education» (1979) berichtet.

¹⁴An ethnologischer Fachliteratur über dieses Thema ist kein Mangel, es sei hier aber nur auf ein paar wenige Arbeiten verwiesen: Hultkrantz 1979, Müller 1961, Underhill 1972.

Das Buch «Die Heilige Pfeife» hat noch heute eine Wirkung, die es sozusagen zu einer «Bibel» der (Plains-)Indianer werden liess. Die Pfeifen-Zeremonie, obwohl von Kultur zu Kultur mit Unterschieden zelebriert, ist zur wichtigsten panindianischen Zeremonie geworden. In ihr spiegelt sich der erwähnte zentrale Gedanke indianischer «Religion».

«Alle vier Bereiche des Lebens waren in dieser Zeremonie gegenwärtig: Erde, Pflanze, Tier und Mensch. Die Erde, deren Grundsubstanz der Stein ist, bildet die Pfeife. Die Pflanze, Tabak, war das Opfer. Das Tier wurde durch Federn und Fellstücke symbolisiert, die an der Pfeife befestigt waren.»

Das Rauchen der Friedenspfeife war einerseits Symbol der Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer, zur Welt, zu den Pflanzen und Tieren und zu den anderen Menschen, es war aber auch Bitte und Danksagung.

Jede der Handlungen, aus der die ganze Zeremonie bestand, galt als symbolische Bekräftigung dessen, was man über Leben und Tod glaubte.» (Johnston 1979:175)

So war es einst bei den kanadischen Ojibwa, doch die Vergangenheitsform in diesem Text täuscht: diese Zeremonie lebt, sie war auch nie gestorben. Der Autor, selber ein Ojibwa, hat sein Buch nicht nur geschrieben, um für sein Volk mehr Verständnis zu erlangen, sondern auch – wie Black Elk –, damit sein Volk die Traditionen lebe:

«Aber es genügt nicht, sich Geschichten anzuhören oder zu lesen oder die in ihnen enthaltenen Wahrheiten zu verstehen; die Alten sagen, dass die Wahrheit gelebt werden muss, dass sie ein Teil der Person werden soll. Die Suche nach Wahrheit und Weisheit soll zur Erfüllung von Mann und Frau führen.» (1979:8)

Als 1977 in Genf die Konferenz über die «Diskriminierung der Ureinwohner beider Amerikas» tagte, wurde der erste Verhandlungstag mit einer feierlichen Pfeifen-Zeremonie eröffnet. Ebenso erlebte ich eine Pfeifen-Zeremonie zu Beginn des Tagesprogrammes eines dreitägigen «workshop-meeting» zum Thema «Indian government» im «James Smith-Reserve» in Saskatchewan, als ich im Sommer 1978 ein zweites Mal Kanada besuchte. Beide Tagungen, die in Genf und die in Kanada, waren – äusserlich gesehen – politischen und juristischen Fragen gewidmet; doch diese Zeremonien waren Ausdruck der spirituellen Vertiefung der Arbeit; aus dieser religiös-spirituellen Basis zog man die Leitlinien der Argumente und auf sie besann man sich zurück, wenn man allzu sehr in intellektuelle Höhen zu entgleiten drohte.

Es muss noch ein weiterer Aspekt indianischer «Religion» skizziert werden: die Symbolik des Kreises und der Zahl «Vier». Lame Deer, ein heiliger Mann der Lakota, schreibt in seinem Buch, dass er mit Richard Erdoes verfasst hat (1979:127f.):

«Das elementare Symbol des indianischen Denkens ist der Kreis. Die Natur lässt ihre Schöpfungen rund sein. Die Körper von Menschen und Tieren haben keine Kanten. Für uns ist der Kreis die Einheit der Menschen, die zusammen um das Feuer sitzen, Verwandte und Freunde in Frieden vereint, währenddessen die Pfeife von Hand zu

Hand geht. Das Lager, in dem jedes Tipi auf seinem Platz stand, war in einem Ring geordnet. Und das Tipi war wiederum ein Ring, in dem die Leute im Kreis sassen, und alle Familien im Dorf waren nacheinander in einem grösseren Kreis, der wiederum Teil eines noch weiteren Kreises war, der sieben Ratsfeuer der Dakota, die zusammen die Nation darstellten. Die Nation war wiederum nur Teil des Universums, das sich aus der Erde – rund –, der Sonne – rund und den Gestirnen – rund – zusammensetzt. Die Bahn der Planeten, der Horizont, der Regenbogen – Kreise in Kreisen, die sich wieder innerhalb von Kreisen bewegen, ohne Anfang und ohne Ende.

Für uns ist das schön und passt, Symbol und Realität gleichzeitig, Ausdruck der Harmonie von Leben und Natur. Unser Kreis ist zeitlos und fließend; neues Leben, das aus dem Tod entweicht, Leben, das über den Tod siegt.»

Der «Kreis» ist über den ganzen Globus verbreitet und wird in der Regel als ein Ganzheits-symbol gedeutet. Als Symbol verwendet und gelebt wird er, so würde ich vermuten, mehrheitlich nur in Kulturen, in denen die Menschen zur Umwelt, zu Natur und Kosmos, ein harmonisches Verhältnis haben. Im Amerikanischen spricht man dann von einem «natural people», von einem «natürlichen Volk». Der «Kreis» ist deshalb ein trans-kulturelles Symbol, das weit über die neuere panindianische Bedeutung hinausführt¹⁵.

Die Symbolik der Zahl Vier ist nicht minder wichtig für das Verständnis indianischen Denkens. Lassen wir nochmals Lane Deer sprechen (1979:131f.):

«Vier ist die heiligste Zahl. Vier steht für Tatuye Topa – die vier Viertel der Erde. (...) Die heilige Ziffer verkörpert auch die vier Himmelsrichtungen, das Symbol ist das Kreuz.

Der Medizinbeutel des Grossen Geheimnisses enthielt viermal vier Dinge. Unktchi, der Wassergeist erschuf die Erde und die Menschenwesen auf ihr. Alles nimmt seinen Anfang im Wasser. Unktchi gab uns diesen Beutel voll Wunder. In diesem Sack waren verschiedene Symbole: für die Vogelwelt eine Daunenfeder des Schwans, ein Haarbüschel des Büffels für die vierbeinigen Tiere, Gras für alle Kräuter und für die Bäume Rinde und Wurzeln. Das Bündel enthielt vier verschiedene Federbälge von Vögeln, vier verschiedene Tierhäute, vier verschiedene Pflanzen, vier verschiedene Felsen und Steine.

Vier Dinge machen das Universum: Erde, Luft, Wasser, Feuer. Wir Sioux sprechen von den vier Tugenden, die ein Mann besitzen sollte: Tapferkeit, Freizügigkeit, Ausdauer, Weisheit. Für eine Frau sind es Tapferkeit, Freizügigkeit, Aufrichtigkeit und Fruchtbarkeit.

Wir Sioux machen alles mit der Ziffer Vier: Wenn wir die Pfeife rauchen, machen wir vier Züge. Diejenigen unter uns, die der Native American Church angehören, nehmen während der Nacht, die wir durchbeten, viermal vier Löffel Peyote. In der Schwitzhütte giessen wir viermal Wasser über die heissen Steine. Vier Nächte lang

dauert die Visionssuche beim hanblechia. Männer meiden vier Tage und Nächte lang den Kontakt zu Frauen, wenn eine wichtige Zeremonie bevorsteht. Die Frauen wiederum bleiben für vier Tage dem Lager des Mannes fern, wenn sie isnati sind – ihre Menstruation haben – oder nach einer Geburt. Zumindest war es lange so.»

Im Kreis und in der Zahl Vier findet der «natürliche Mensch» seinen spirituellen Rahmen, innerhalb dessen er denkt, fühlt, spricht und handelt. Er erkennt sich als demutsvoller Teil der ganzen Schöpfung, als Kind von «Mutter Erde»:

«Die Erde» – schreibt Sotsisowah – «ist die Mutter des Lebens, das auf der Erde existiert. Mutter Erde ist die Art der Natur, die Schöpfung und alles Leben, das auf der Erde existiert. Mutter Erde besteht auf Schöpfungsart fort, und deshalb gibt es Leben.

Mutter Erde ist eine geistige Kraft. Sie ist eine Energie-Kraft, die sich für uns als Materie enthüllt, und wir nennen die Materie Erde.

Das ist die Art der Schöpfung – viel Energiekräfte zeigen sich den Menschen als Materie und sind deshalb wirklich. Dies ist die Art des Geistes, die sich häufig in Form von Materie ausdrückt. Und deshalb sind geistige Dinge oft real. Auf diese Art ist Mutter Erde wirklich, denn sie ist ein wirkliches Lebewesen, und weil sie ein wirkliches Wesen ist, wird sie auch zur Mutter aller echten Lebewesen. Und weil sie auch ein geistiges Wesen ist, deshalb ist sie Mutter für alle geistigen Wesen.» (1978:195)

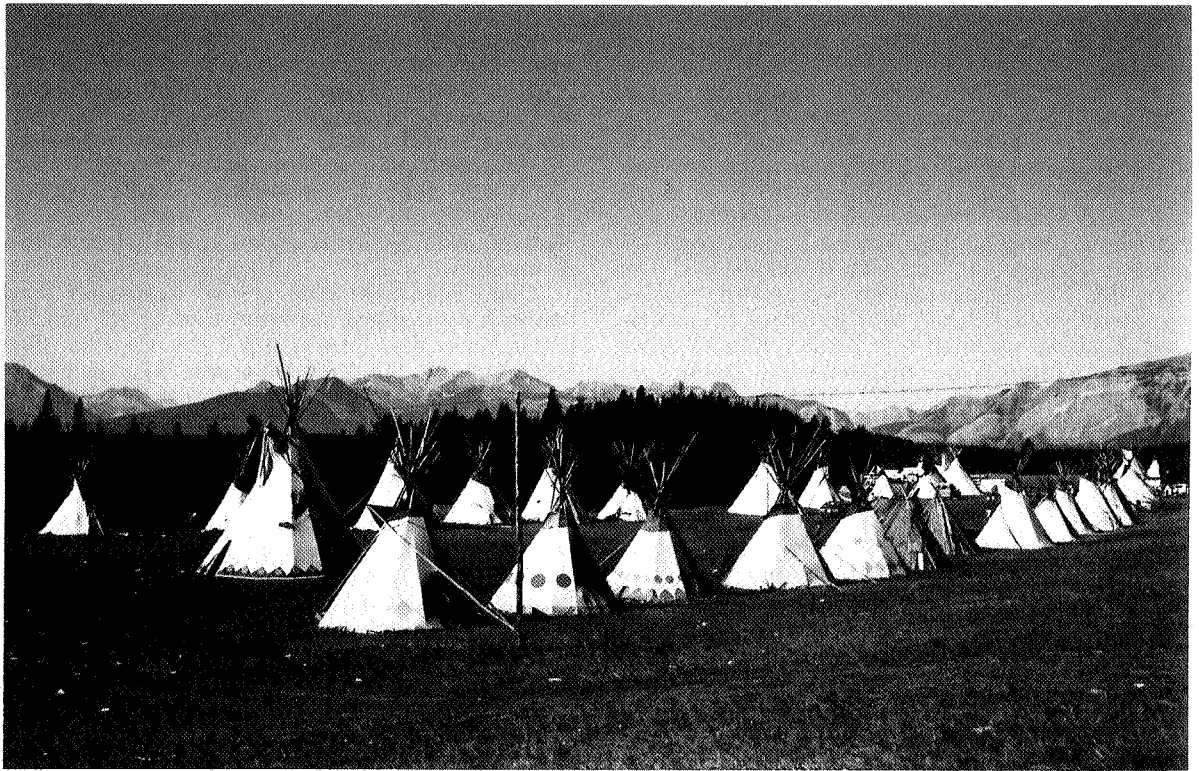
Diese wenigen Hinweise und Zitate sind einerseits Rückbesinnung auf die alten Traditionen, andererseits Andeutungen einer neuen Entwicklung, nicht nur unter nordamerikanischen Indianern, sondern bei vielen Menschen, die den «natürlichen Weg» finden und wieder beschreiten möchten. Für die Ureinwohner selbst ist das traditionelle Kulturgut noch allzu oft völlig entfremdet und keineswegs eine erstrebenswerte Alternative. Gayle High Pine klagt deshalb (1978: 61):

«Es könnte so aussehen, als böten die Alten Wege keine Mittel zum spirituellen Überleben in der fehlerhaften disharmonischen weissen Welt. Es könnte so aussehen, als böten die Alten Wege wenig Schutz gegen Angriffe in einer weissen, die der «natürlichen Welt» fremd sind. Die meisten von uns scheinen die weisse Kultur und deren spirituellen Angriff als eine verwässernde oder entweihende oder schwächende Kraft zu betrachten – wir scheinen eher zu glauben, dass wir die Alten Wege beschützen müssen, als die Alten Wege uns beschützen zu lassen.»

Für Gayle High Pine ist es klar geworden, dass die Tatsache des stillen Weiterlebens der «Alten Wege» über die Generationen hinweg Grund genug ist, an den «Alten Wegen» nicht zu zweifeln, sondern ihnen wieder zu folgen. Vine Deloria argumentiert ähnlich, zieht aber noch weitere Konsequenzen (1975:301):

«The future of mankind lies waiting for those who will come to understand their lives and take up their responsibilities to all living things. Who will listen to the trees, the animals and birds, the voices of the places of the land? As the long-forgotten peoples of the respective continents rise and begin to reclaim their ancient heritage, they will discover the meaning of the lands of

¹⁵ In gleichem Sinne äusserte sich Phillip Deere, ein heiliger Mann der Muskogee-Creek, in einer Rede in der Aula der Universität Zürich am 6. November 1978; siehe Incomindios-Heft Nr. 9/1979.



Der Tipi-Ring der Gastgeber im Stoney-Reservat in Morley (im Hintergrund die kanadischen Rocky Mountains).

their ancestors. That is when the invaders of the North American continent will finally discover that for this land, God is Red.»

Morley 1978

Als ich 1978 das zweite Mal in Kanada weilte, hatte ich die Gelegenheit, an der 9. «Indian Ecumenical Conference» in Morley teilzunehmen. Die Konferenz fand vom 29. Juli bis 6. August zum achten Mal in der Reservation der Stoney-Indianer (Assiniboine) im südwestlichen Alberta statt.

Im Jahre 1969 trafen sich in Winnipeg Bob Thomas, Wilfred Pelletier, Ian Mackenzie, Ernie Willie und Ernest Tootoosis, die sich darüber sorgten, dass vor allem die jüngere Generation über ihre indianische Identität verunsichert war, und dass zwischen den Generationen die Kommunikation immer mehr stockte. Mit einer ökumenischen Konferenz, die alljährlich mehreren Tausend Indianern aus ganz Nordamerika während einer Woche die Möglichkeit bieten soll, sich wieder der traditionellen Kultur(en) zu besinnen, wollten diese Männer die kulturelle Zerrüttung aufhalten, die traditionelle Religion und Spiritualität wiederbeleben und das Gespräch zwischen Jung und Alt wieder in Gang bringen. 1970 fand dann die erste Konferenz auf der Crow-Reservation in Montana, USA, statt, ab 1971 wird sie in Morley durchgeführt.

John Snow, Oberhaupt der gastgebenden Gemeinde von Morley (Wesley Band), schreibt über die Motivation der Gründer der Konferenz (1977: 144):

«Because(...) it is becoming more and more clear that the revival of the Indian people must come from within our own heritage, it seems to me that our religious revival must also go back to our roots.

For the last one hundred years, a few dedicated native religious leaders and medicine men and women from many reserves and communities have kept our sacred fire going. They have been in close touch with nature, the animal world, the birds of the air, and the spiritual world. They still retain the ancient truth and religion of our forefathers. We are very grateful to those who kept the religious fire burning over the long cold century of indifference.»

Zur selben Überlegung und Beobachtung seien auch die Gründer der Konferenz gekommen. Bezeichnenderweise sind Ian Mackenzie, Ernie Willie und John Snow ordinierte Pfarrer christlicher Kirchen gewesen. Unbewusst und unwillentlich haben sie jahrelang selbst der kulturellen Zerrüttung Vorschub geleistet. Als sie sich ihres Tuns gewahr wurden, waren sie recht erschüttert und deshalb besonders bemüht, ihren Beitrag zur spirituellen Wiederbelebung zu leisten¹⁶.

¹⁶ Es ist auffallend, wie viele Akademiker, Intellektuelle, d. h. aber auch im westlichen Gesellschafts- und Wirtschaftssystem «Erfolgreiche», zu Promotoren der Wiederbelebnungsversuche werden. In persönlichen Gesprächen ist mir immer wieder zum Ausdruck gebracht worden, dass der «Erfolg» der Integration sie selbst nicht habe darüber hinwegtäuschen können, dass sie von der weissen Umwelt letztlich immer noch diskriminiert und nie als gleichwertige Mitmenschen akzeptiert werden.

Da jede indianische Gemeinschaft ihre eigene Religion hat und da viele Ureinwohner (noch) aktiv in christlichen Kirchen verschiedenster Herkunft teilnehmen, war es für die Konferenzgründer selbstverständlich, dass es eine ökumenische Zusammenkunft sein muss. Da aber alle «Religionen» der «natürlichen Völker» einen gemeinsamen Kern haben, wie er oben skizziert worden ist, kommen in Morley nicht gegensätzliche, sondern sich ergänzende und gegenseitig befruchtende «Religionen» zusammen, die das Gemeinsame und nicht das Trennende suchen. Allerdings müssen die christlichen Kirchen von jeglicher Missionierung Abstand nehmen und lernen, andere Glaubensvorstellungen zu respektieren. Denn, wie John Snow schreibt (1977:146):

«The Great Spirit, the Creator, in his wisdom has given to each climate its unique plant life and its unique animal life and its men and women, and He has given them a religion which is fitting to their needs. For the Hebrews who lived in the arid lands of the Middle East, with the thorny bushes and the cool, green grass near the wells and waterholes for the sheep and camels, He gave a religion to suit their way of life. For the people of this Great Island, with the shining mountains, the pine-covered hills, the grassy plains, the flowing streams, and the fish-filled lakes, He made a home for the moose and the buffalo and deer and taught His red children to pray as was suited to them.»

Es verwundert deshalb nicht, dass der Geist dieser Konferenz alljährlich immer mehr Ureinwohner nach Morley ruft, 1978 waren es über 6000. Die «Indian Ecumenical Conference» ist zu einem der bedeutendsten Ereignisse für die nordamerikanischen Indianer geworden, ohne allerdings grosse Aufmerksamkeit zu wecken.

Das Konferenzprogramm ist recht informell, «indianisch», wie die Organisatoren scherzen. Jeden Tag kann man zur grossen Laubhütte gehen und den verschiedenen Rednern lauschen, die sich zu irgendeinem freigewählten Thema äussern, sei es über ihre eigene Abkehr vom Alkoholismus, sei es über aktuelle politische Fragen, sei es über die Versuche zur Wiederbelebung indianischer Kultur(en). Unter der grossen Laubhütte brennt die ganze Woche ein heiliges Feuer, das zu Beginn der Konferenz feierlich entzündet wird und das am Ende der Konferenzwoche ebenso feierlich gelöscht wird. Junge Männer und Frauen sorgen dafür, dass das Feuer während der Woche nie verlöscht, und mancher Teilnehmer verharrt an diesem Feuer in stiller Kontemplation.

Einige heilige Männer und angesehene «Elders» führen Zeremonien durch, zum Beispiel Pfeifen-Zeremonien, Schwitzhütten-Bäder oder christliche Gospels. Und abends finden bei trockenem Wetter stimmungsvolle Pow-Wow-Tänze statt. Ein wichtiger Bestandteil der Konferenz sind die persönlichen Begegnungen und Gespräche, man besucht sich gegenseitig und feiert fröhliches Wiedersehen.

Mir hat diese Konferenz einen tiefen Eindruck hinterlassen. Oftmals war ich erschüttert ob all den Nöten, von denen die Teilnehmer berichteten und deswegen in Morley Rat und Hilfe suchten. Vor allem war vom Alkoholismus, von den vielen Selbstmorden und von der familiären Zerrüttung die Rede. Für immer mehr Betroffene ist es klar

geworden, dass diese Leid-Faktoren einerseits Ausdruck materieller Armut und Fehlentwicklung sind, andererseits Hinweise geben auf eine erschreckende geistig-seelische Haltlosigkeit, auf eine selbstzerstörerische, wurzellose Identität. Wenn ich im folgenden teils zusammenfassend, teils wörtlich einige Reden und Gespräche aufgrund von schriftlichen Notizen und Tonbandaufzeichnungen wiedergebe, so kann es nur ein Versuch sein, die Atmosphäre von Morley spürbar zu machen ¹⁷.

Verschiedene Sprecher an der Konferenz unter Laubhütte erzählten sehr frei und offen über ihr Leben, über ihre Konflikte mit der Umwelt, ihrer Flucht in den Alkoholismus und wie sie wieder frei wurden von dieser Krankheit. Und manch einer betonte, dass Morley ihm geholfen habe, seine persönlichen Krisen zu überwinden und ihre Ursachen zu erkennen und gemeinsam mit seinen Angehörigen und Freunden zu bekämpfen. Ein älterer Mandan-Hidatsa aus Norddakota meinte (frei übersetzt):

«Ich habe immer eine Identität als Indianer gehabt, aber als ich in die Städte zog, verlor ich sie vorübergehend und wurde zum Alkoholiker. Dann kehrte ich in mein Reservat zurück und hatte die Flasche nicht mehr nötig.»

«Ich komme nun schon zum fünften Male nach Morley, denn Morley bedeutet mir viel. (Er packte vier Dosen aus einer Tasche und zeigt sie der Zuhörerschaft.) Diese Dosen sind mir heilig. Darin habe ich ein wenig Asche vom heiligen Feuer von Morley verwahrt, jedes Jahr kommt eine neue Dose hinzu. Und ich bewahre sie in meinem Schlafzimmer auf und stelle sie vor mir auf, wenn ich bete.»

Ein Micmac aus New Brunswick war 1978 zum zweiten Mal in Morley. Morley habe ihm geholfen, sich besser kennenzulernen, denn vorher habe er nicht gewusst, wozu er geboren wurde, wer er war. Er habe 9 Kinder, doch schon im jungen Alter habe er zur Flasche gegriffen und sei dann während mehr als 25 Jahren ein schwerer Alkoholiker gewesen und habe so verpasst, das Aufwachsen seiner Kinder zu erleben:

«Ich habe die Hälfte meines Lebens in die Gosse geworfen, ich war kein menschliches Wesen mehr in diesen Jahren, ja, wenn ich nach Hause kam, rannten meine Kinder davon.»

Schliesslich sei er wieder «trocken» geworden und habe sich wieder vermenschlicht. Er sei jetzt daran, den «Indian way of life» zu lernen und nach dem Zweck seiner Bestimmung, die der Schöpfer für ihn habe, zu suchen. Den schönsten Beweis, dass ihm die Überwindung seiner Krise gelungen sei, habe er erlebt, als seine älteste Tochter ihn eines Tages umarmt und gesagt habe: «Dad, I love you.» Bewegt bat der Redner dann die Zuhörer, die «Gemeinschaft von Morley»:

«Geht nicht vor mir her, denn ich bin vielleicht nicht fähig, Euch zu folgen; geht aber auch nicht hinter mir nach, denn ich fühle mich nicht fähig, Euch zu führen. Doch geht neben mir den gemeinsamen Weg, seid meine Freunde!»

Ein Fall von Entfremdung durch das weisse Bildungssystem schilderte ein anderer Redner. Er

¹⁷ Aus Gründen des Persönlichkeitsschutzes lasse ich z. T. die Namen weg.

sei durch das ganze System hinaufgestiegen, habe fünf verschiedene Universitätsabschlüsse und sei schliesslich Lehrer in einer Indianerschule geworden. Gemessen am westlichen Standard könne er stolz sein darauf, doch mit der Zeit habe er gemerkt, was aus ihm geworden sei:

«Ich begann, andere Indianer wie ein Weissler mit Stereotypen und Vorurteilen zu überhäufen, und fand, indianische Kinder seien zu höherer Bildung nicht fähig. Ich sah wie ein Weissler, dachte wie ein Weissler und handelte wie ein Weissler, ich wurde ein Rationalist. Ich war weit weg von meinem Volk und wusste nicht mehr, wie ein Indianer sich verhält. Ich war sehr erschüttert, als ich merkte, was da mit mir geschehen ist.»

Er sei glücklich, wieder hier in Morley sein zu können, und er habe das Gefühl, wieder nach Hause zurückzukehren. Nach dieser persönlichen Reminiszenz kam dieser Redner auf ein paar grundsätzliche Gedanken zu sprechen.

1972 habe die «Indian Association of Alberta» eine Tagung organisiert, um das erste Mal in der Geschichte der Ureinwohner von Alberta die «Elders» zusammenzubringen, um mit ihnen einige wichtige, existenzielle Fragen zu besprechen. 89 «Elders» aus 6 indianischen Nationen hätten mit den andern 50 Teilnehmern während 14 intensiven Arbeitstagen über wirtschaftliche Probleme, über die Fragen «Wer ist ein Indianer?», «Wie kann man heute Indianer sein?» und «Was bedeutet indianische Erziehung und Bildung im 20. Jahrhundert?» usw. gesprochen. An jener Tagung habe er folgendes gelernt:

«Die wahren Historiker sind die «Elders», nicht die Universitätsleute, auch wenn diese gute Arbeit leisten, doch die wahre Geschichte und die wahre Interpretation dieser Geschichte liefern nur die «Elders». Diese sind aber nun auch verantwortlich für die Überlieferung an die jüngere Generation. Sie sind nicht nur die Experten, sie sind auch die Schatzmeister des kulturellen Erbes, Hüter der Philosophie, der Spiritualität, ja die Experten des Überlebens.»

Auf der andern Seite darf man nicht übersehen, dass es immer Wandel gegeben hat; kulturelle Elemente sind schon immer von einer Gemeinschaft zur Nachbargemeinschaft hinübergewechselt. Es hat schon immer Erfindungen und Innovationen gegeben, und die Kulturen mussten sich dem anpassen. Das bedeutet für die Ureinwohner heute, dass sie zwei-kulturell und zwei-sprachig werden müssen, wenn sie als Indianer überleben wollen. Wir haben also einerseits die Sprache und das Wissen der weissen Umwelt zu lernen, andererseits zur Wahrung der eigenen Identität unsere eigene Muttersprache und unsere Kultur zu bewahren.»

John Snow doppelte in einer kurzen Rede nach und forderte die Anwesenden auf, die Muttersprachen nicht zu vergessen, sie wenn immer möglich anzuwenden. Und um all die Probleme der Ureinwohner lösen zu können, glaube er mit Überzeugung, dass die «Elders» angehört werden müssten. Wenn ein anwesender heiliger Mann oder ein «Elder» eine Zeremonie durchführe, dann sollten die jungen Leute hin, schliesslich sei man ja hierhergekommen, um etwas zu lernen.

Ernest Tootoosis, einer der Mitgründer der Konferenz, war einer der eloquentesten Redner

und ein vehementer Verteidiger indianischer Kultur:

«Die Einwanderer kamen von einer Umwelt, die völlig verschieden ist von dieser Grossen Insel (Amerika). Der Schöpfer hat aber eine perfekte Schöpfung gemacht, in Liebe und mit Wahrheit und mit spiritueller Kraft. Der Indianer hat vom Schöpfer die Hautfarbe von Mutter Erde bekommen. Das erinnert ihn immer daran, dass der Mensch in Harmonie mit dem Grossen Gesetz der Natur leben muss.»

Die Ureinwohner haben an sich zu glauben; sie müssen sich von der Gehirnwäsche durch den weissen Mann reinigen, denn die Sünden des weissen Mannes sind so gross, dass die Welt zerstört wird. Ich erinnere mich, wie schlimm es war in den Internatsschulen, in die sie auch mich gesteckt hatten. Wir Kinder wurden mehr geschlagen und gestraft als gelobt; uns wurde keine eigene Identität erlaubt, wir mussten immer englisch sprechen. Aber ich frage Euch, kann man eine Kuh dazu zwingen, statt «Muh, Muh» nun plötzlich und ausschliesslich «Hello» zu sagen?»

Tröstlich, auch für den nicht direkt betroffenen Gast, war immer wieder der Humor, den ich nicht nur in Morley erlebte. Ohne Humor wäre wohl der Überlebenskampf nicht auszuhalten, das wissen wir auch vom politischen Witz in Ländern mit autoritären Strukturen. Allerdings bin ich von verschiedener Seite daran erinnert worden, dass «Indianer schon immer fröhliche, zu Scherzen aufgelegte Menschen» gewesen seien, und zur Wiederbelebung der Kultur gehöre eben auch der Humor.

Als der Gastgeber John Snow einen Redner ankündigte, verlief die Szene wie folgt:

«Ich habe die Ehre, Moose David vorzustellen. Also – er blickt auf seinen Zettel – ich glaube es heisst Moose (= Elch), oder vielleicht Moses? Nun gut, Adam (ein Mitorganisator) und ich haben uns entschlossen, es heisst Moose.»

Die Zuhörer lachen, ein älterer Mann steigt aufs Podium und sagt lächelnd:

«Mein Name ist Moses David von der Mohawk Nation. Es ist mir eigentlich gleich, wie Ihr mich nennt, nur bitte nicht «Weisser Mann».»

Erneute Heiterkeit unter den Zuhörern. Moses David verkörpert wie viele der «Elders» die selbstbewusste, verwurzelte Persönlichkeit, die mit Festigkeit und mit Humor Vorstellungen und Forderungen formuliert. So plädierte er dafür, nicht mehr von «Stämmen» zu sprechen, sondern von «Nationen», denn nur Nationen könnten mit den Regierungen in Washington oder in Ottawa Verträge abschliessen. Zum Schluss seines kurzen Auftritts kündigte Moses David an, er werde für die Jungen am nächsten Morgen in der Frühe eine Tabak-Opfer-Zeremonie durchführen:

«Diese Zeremonie heisst bei uns auch «Sonnen-aufgang»-Zeremonie. Nun ja, ich steh wirklich nicht gern vor der Sonne auf.»

Es mag vielleicht erstaunen, dass im Zusammenhang mit religiösen Themen oder gar während heiligen Riten der Humor nicht tabu ist. Hier zeigt sich aber einmal mehr, dass «Religion» nicht losgelöst ist von andern Lebenswirklichkeiten. Wenn der heilige Mann während einer Zeremonie einen Scherz macht, so ist das umgekehrt vergleichbar mit dem indianischen Jäger, der sein

Jagdwild um Verzeihung bittet: es ist dieselbe Geisteshaltung des Integriertseins in die Schöpfung, alles ist miteinander verbunden, alles ist voneinander abhängig.

Zeremonien als Lernprozesse

Rückbesinnung auf die eigenen zentralen Werte, Wiederbelebung der eigenen Kultur, wie geschieht dies in der wirklichen Lebenspraxis? Eigentlich nicht viel anders als bei uns: wir lernen unsere Kultur einerseits in der Schule, andererseits durch imitatives Lernen an der Umwelt, d.h. durch beobachtendes Nachahmen der Eltern, Geschwister usw. und durch Teilnahme an kulturellen Veranstaltungen, z.B. durch den Besuch der Sonntagspredigt. Wie ich schon erwähnt habe (S. 13 und Anm. 13), wird seit einigen Jahren die Indianisierung des Erziehungswesens in Kanada und in den USA tatkräftig vorangetrieben. Nach der Aufhebung von jahrzehntealten Verboten von Zeremonien stellt die Durchführung einer Zeremonie in verschiedener Hinsicht auch einen Lernprozess dar. Da haben die Teilnehmer wieder zu lernen, wie man sich in einer bestimmten Zeremonie verhält, was die einzelnen Elemente der Zeremonie bedeuten, und einige jüngere Männer und Frauen lernen als Kandidaten, wie sie als zukünftige Ritualleiter die Zeremonie durchführen haben.

Zweimal habe ich erlebt, wie vor allem die Pfeifen-Zeremonie dazu dient, zentralste Werte indianischen Seins, Fühlens und Denkens zu vermitteln. Es wurden nicht nur die Ritualutensilien, die Pfeife, der Tabak usw., und die einzelnen Handlungen, das Entfachen eines Feuers, das Anzünden der Pfeife, das Rauchopfer usw., erklärt; beide Male äusserten sich die Ritualleiter auch zur politischen Lage der Ureinwohner. An der Pfeifen-Zeremonie im «James Smith-Reserve» (vgl. S. 7) formulierte Ernest Tootoosis in engagierten Worten eine scharfe Kritik am Verhalten der Weissen und an der Politik der kanadischen Regierung den Ureinwohnern gegenüber. Nach der Zeremonie widersprach der Präsident der «Federation of Saskatchewan Indians», David Ahenakew, der Ansicht von Ernest Tootoosis, dass nur eine aggressive Sprache die weissen Kanadier von ihrer diskriminierenden Haltung den Ureinwohnern gegenüber abbringen könnte. Machtpolitisch sei das eine irrtümliche Fehleinschätzung, auf diese Weise könnten die indianischen Minderheiten als politische Verhandlungspartner nie den nötigen Respekt erlangen.

In Morley äusserte sich in einer andern Pfeifen-Zeremonie Alec Boness ebenfalls zu Ernest Tootoosis, der als Mitbegründer von Morley einen starken Einfluss auf die Teilnehmer, vor allem der jüngeren Generation hatte. Alec Boness sagte etwa folgendes:

«Die Weissen sind ebenso Geschöpfe des Schöpfers wie wir Indianer. Der Schöpfer hat uns beauftragt, in Harmonie mit den Geschöpfen des Landes, des Wassers und der Lüfte zu leben, und er hat uns angehalten, mit allen Menschen in Frieden und mit gegenseitigem Respekt zusammenzuleben. Es gibt gute und schlechte Menschen nicht nur unter den Weissen. Wenn wir schon eine überlegene Kultur und Lebensweise haben,

dann müssen wir als überzeugende Vorbilder die Achtung der Weissen gewinnen. Aggressive Töne verschliessen die Ohren der Gegenseite. Das lehne ich ab und deshalb habe ich zu dieser Pfeifen-Zeremonie auch weisse Gäste von Morley zugelassen, denn nur so können wir lernen, einander zu achten.»

Dieser Konflikt ist meines Erachtens ein Hinweis auf die Tatsache, dass die Ureinwohner Nordamerikas sich keineswegs einig sind, weder in den politischen Zielen, noch in den Strategien und Taktiken zum Erlangen dieser Ziele, wie ich es in der Einleitung schon angedeutet habe. Die religiösen Grundwerte können hier offenbar kein einigendes Band weben, denn beispielsweise beide Ritualleiter, Ernest Tootoosis und Alec Boness, leiten ihre gegensätzlichen politischen Überzeugungen von denselben spirituellen Werten ab. In diesen finden sie Einigkeit, darüber hinaus gab es in Morley nicht einmal ein gemeinsames Gespräch. Allerdings wäre es verfehlt, anzunehmen, indianische Völker hätten erst seit der Ankunft der Weissen Konflikte untereinander. Diese Konflikte sind noch heute eine Realität, und der jahrhundertelange Kampf gegen die weissen Invasoren hat sie höchst selten in den Hintergrund zugunsten eines vereinigten Vorgehens zurückgedrängt. Ob diese Gegensätze jemals überwunden werden, ist nicht zu erwarten. Es widerspräche auch der Überzeugung der meisten Ureinwohner, dass es ums Überleben der verschiedenen indianischen Kulturen und Gesellschaften geht, und nicht ums Überleben eines wie auch immer gearteten «Einheitsindianers». Sowenig es den Europäer gibt, sowenig gibt es den Indianer. «Religiöse» Zeremonien können wahrscheinlich im besten Falle gewisse Gemeinsamkeiten aller «natürlichen» Völker betonen; sie sind aber wohl eher geeignet, die jeweilige kulturelle Identität einer indianischen Gemeinschaft zu stärken.

Zwischen zwei Kulturen

Der einzelne Indianer steht bewusst oder unbewusst in einem Konflikt zwischen zwei Kulturen, der Kultur seiner Gemeinschaft und derjenigen der weissen Umwelt. An zwei Beispielen möchte ich illustrieren, wie solche Konflikte aussehen können und welche Rolle die «Religion» in diesen Situationen spielen kann¹⁸.

Im ersten Fall handelt sich um einen Ojibwa, den ich in einer grösseren Stadt im mittleren Westen von Kanada kennengelernt habe. Bill, ein grosser, knapp 30-jähriger Mann, wuchs in einem nördlichen Reservat auf. Die Eltern leben heute noch dort, der Vater arbeitet als Bauhandwerker. Die Mutter erzog die sechs Kinder streng katholisch. Bill kam in die Stadt, besuchte dort die Highschool, heiratete mit knapp 20 Jahren die 17-jährige Betty, die sich zur Sekretärin ausbilden liess. Nach acht Jahren gebar Betty eine Tochter. Betty war zur Zeit unserer Begegnung als Sekretärin bei einer Stelle des Bundesstaates tätig, die sich um arbeitslose Indianer kümmert.

¹⁸ In beiden Fällen habe ich die Namen und einige weitere Details aus Gründen des Persönlichkeitsschutzes geändert.

Bill besuchte zu dieser Zeit ein privates College einer kleinen christlichen Gemeinschaft in Kanada.

Schon die ersten visuellen Eindrücke offenbarten mir die Widersprüche, den Konflikt zweier Kulturen, in denen Bill und Betty leben. Sie wohnen in einem Einfamilienhaus inmitten eines weissen Quartiers. Im Haus findet man allen modernen technischen Komfort, ein sehr vertrauter Anblick. Betty war in der Regel wie eine Durchschnittskanadierin gekleidet, nur ihre Gesichtszüge, ihre Hautfarbe und das lange schwarze Haar liessen vermuten, dass sie zumindest eine Nicht-Weisse ist. Bill hingegen unterstrich mit ein paar Abweichungen vom Durchschnittskanadier seine indianische Herkunft: mit zwei langen Zöpfen und mit schwerem Navajo-Silberschmuck, den er zum Teil selbst hergestellt hatte.

Mit der Zeit ergab sich für mich ein teils erschütterndes, teils hoffnungsvolles Bild. Bill war offensichtlich in einer schwierigen persönlichen Krise: Wer war er? Ein katholischer Stadtindianer, ein bibelkundiger Ojibwa? – Er erzählte mir, dass er eines Tages festgestellt habe, wie sehr er sich seiner eigenen Herkunft entfremdet habe. Daraufhin habe er sich auf die Suche nach seinem indianischen Erbe gemacht. In seiner Herkunftsfamilie habe es früher heilkundige und spirituelle Persönlichkeiten gegeben, und diese Familientradition wolle er einmal weiterführen. Als er das erste Mal in Morley gewelt habe, sei ihm seine persönliche Situation ganz klar geworden. Ein Peyote-Ritualleiter habe ihn in die «Religion» der «Native American Church» eingeführt. Bill zeigte mir die verschiedenen Utensilien, die ihn später zu einem Peyote-Ritualleiter werden lassen, nur noch die Wassertrommel fehlt ihm. Er hat geduldig zu warten, bis ein Ritualleiter ihm eine Trommel gibt und damit ausdrückt, dass er Bill für die Aufgaben eines Peyote-Ritualleiters als würdig erachtet.

Betty machte auf mich einen sicheren, selbstbewussten Eindruck. Sie findet die Stadt angenehm und fühlt sich wohl im Beruf, zumal sie mit ihm etwas Nützliches für andere, weniger glückliche Ureinwohner leistet. Betty verstand die persönliche Krise ihres Gatten nicht ganz, war aber sehr rücksichtsvoll ihm gegenüber. Einmal schauten wir zusammen ein Fotoalbum an. Die Hochzeitsfotos waren auf eine Art erschütternd: Betty ganz in Weiss, Bill im schwarzen Anzug, im weissen Hemd mit Kravatte, und selbstverständlich mit kurzem Haarschnitt. Ich erkannte ihn fast nicht auf den Fotos. Geheiratet wurde nach katholischem Ritus.

Bill brachte mich mit verschiedenen indianischen Organisationen und Persönlichkeiten zusammen, die sich alle mit Problemen der Stadtindianer befassen. Bill bemühte sich, mir zu zeigen, was sich alles so tut bei der Wiederbelebung indianischer Kultur(en). Am Abend aber konnte er stundenlang die geistlosen und geisttötenden Programme der kanadischen und US-Fernsehsationen «geniessen».

Da Bill sich sehr für seine traditionelle Herkunft und insbesondere «Religion» interessierte, fragte ich ihn, was er denn in dem christlichen College suche, das sei doch ein Widerspruch. Er wusste keine Antwort ausser der, dass er von diesem College ein Stipendium bekommen habe... Offen-

bar ertrug er den Widerspruch nicht mehr länger und trat ein Jahr später zum College aus, wie er mir schrieb.

Der zweite Fall, den ich hier nur kurz schildern will, handelt von einem Navajo, etwa 40 Jahre alt. Joe war als junger Mann ein sehr integrierter Indianer, d.h. mehr Amerikaner als Indianer. Die alten Glaubensvorstellungen tat er als Aberglaube ab. Eines Tages half er bei einem Unfall, eine Leiche von der Unfallstelle wegzutragen. Ein traditioneller Navajo hätte dies wohl kaum gemacht, denn einen Toten zu berühren ist sehr gefährlich. Joe kümmert sich nicht darum. Siebzehn Jahre später, dieses Ereignis war schon längst vergessen, erscheint ihm ein Toter in den Träumen. Diese Alpträume machen ihn seelisch krank. Weisse Ärzte können ihm nicht helfen. Seine Familie schlägt ihm vor, eine spezielle Heilungszeremonie, den sogenannten «Squaw Dance» (Frauentanz)¹⁹ abzuhalten. Joe willigt schliesslich ein, das viertägige Ritual könnte ihm vielleicht doch helfen. Joe hat in den Jahren seit jenem Ereignis mit dem Unfalltoten langsam wieder Zugang zu seinen Navajo-Traditionen gefunden.

Ob Joe Heilung gefunden hat in jenem Ritual, weiss ich nicht, doch nehme ich dies mit Sicherheit an, weil die grosse Erfolgsquote dieser Heilungszeremonien immer wieder bestätigt werden. Joe selbst war überzeugt, dass ihn der Tote nur deswegen bedrohte, weil Joe nach der Berührung der Leiche nicht die traditionellen Reinigungsvorschriften beachtet hatte.

Die Wiederanerkennung einer traditionellen «religiösen» Heilungszeremonie durch einen ehemals «progressiven» Navajo ist kein Einzelfall. Der mich begleitende Navajo, Tom Nez, ein Peyote-Ritualleiter, wurde mehrere Jahre lang von einem weissen Psychiater zur Behandlung von indianischen Patienten beigezogen²⁰.

Schlussbemerkungen

Einen Bericht über die Bedeutung der «Religion» im Überlebenskampf der nordamerikanischen Ureinwohner ist nicht nur schwierig, solange dieser Kampf noch andauert, er kann auch nur ein subjektives, punktuell Bild malen, haben wir es doch u.a. mit einer Vielzahl von Kulturen zu tun, und nicht in jeder Kultur spielt die «Religion» dieselbe Rolle. Für mich ergibt sich dennoch aufgrund all der verschiedenen Informationen, die mir zur Verfügung stehen, die ich aber nicht alle in diesem Bericht habe präsentieren können, die eindeutige Überzeugung, dass wir den Überlebenskampf nur verstehen können, wenn wir seinen religiös-spirituellen Kern erkennen. Ein Vergleich mit andern Völkern und Kulturen, die ebenfalls um ihr Überleben kämpfen,

¹⁹ Die Bezeichnung «Frauentanz» weist nur auf einen Aspekt des viertägigen Rituals hin. Es ist hier nicht der Ort, dieses oft beschriebene Heilungsritual noch einmal zu beschreiben, deshalb sei auf eine einzige Fachpublikation verwiesen: Downs 1972:103 ff.

²⁰ Der Erfolg traditioneller Heilungsmethoden hat 1974 die Weltgesundheitsorganisation (WHO) zur Empfehlung veranlasst, in der medizinischen Betreuung einheimische «Medizin» und «Frauen» beizuziehen. Wahrlich ein bemerkenswerter Einstellungswandel!

würde uns mit grosser Wahrscheinlichkeit zum gleichen Ergebnis führen.

Indianische Persönlichkeiten haben seit Jahren und Jahrzehnten darauf hingewiesen, dass nicht nur ihre indianischen Kulturen einer tödlichen Gefahr ausgesetzt seien, sondern auch die weisse Industriekultur sich selbst zu zerstören drohe. Die

Ureinwohner Nordamerikas und andere «natürliche» Völker versuchen ihren Überlebens- und Widerstandskampf religiös-spirituell zu begründen. Frage: Wo sind die «religiösen», die zentralen Werte im Überlebenskampf des weissen Mannes? Oder kämpfen wir etwa nicht auch ums Überleben?

Literatur

- Akwesasne Notes (ed.). *Trail of Broken Treaties*. Mohawk Nation. Roosevelttown, 1976.
- BARNETT, H. G. *Indian Shaker. A Messianic Cult of the Pacific Northwest*. Southern Illinois University Press, Carbondale, 1957.
- BIEGERT, C. *Indianerschulen. Als Indianer überleben – von Indianern lernen. Survival Schools*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1979.
- CARDINAL, H. *The Unjust Society. The Tragedy of Canada's Indians*. Hurtig, Edmonton, 1969.
- LAME DEER + ERDOES, R. *Tahca Ushte. Medizinmann der Sioux*. List, München, 1979.
- DEERE, Phillip. «Der Kreis». In: *Incomindios*, Nr. 9, Bassersdorf, 1979.
- DELORIA, Vine Jr. *God is Red*. Delta, New York, 1975.
- DOWNS, J. F. *The Navajo*. Holt, Rinehart + Winston, New York, 1972.
- GERBER, P. «Indianer kämpfen um ihr Recht». In: *Basler Magazin*, Nr. 18, Basel, 1978.
- «Indian Control of Indian Education. Ein Bericht über die Erziehungspolitik kanadischer Indianer.» In: *Indianer Heute*. Hrsg. Schweizerische Ethnologische Gesellschaft, Bern, 1979.
- Gesellschaft für bedrohte Völker (Hrsg.). *Akwesasne – Wo das Rebhuhn balzt*. Trikont, München, 1978.
- HULTKRANTZ, A. *The Religions of the American Indians*. University of California Press, Berkeley, 1979.
- JOHNSTON, B. *Und Manitu erschuf die Welt. Mythe und Visionen der Ojibwa*. Diederichs, Düsseldorf, 1979.
- JORGENSEN, J. G. *The Sun Dance Religion. Power for the Powerless*. The University of Chicago Press, Chicago, 1972.
- LANTERNARI, V. *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*. Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1966.
- MANUEL, G. + POSLUNS, M. *The Fourth World. An Indian Reality*. Collier Macmillan, Don Mills, Ontario, 1974.
- MÜLLER, H.-P. *Tradition und abweichendes Verhalten. Der nordamerikanische Geistertanz als Entwicklungsproblem*. Heymann, Wiesbaden, 1975.
- MÜLLER, W. «Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas.» In: *Die Religionen des alten Amerikas*. Hrsg. W. Krickeberg et al., Kohlhammer, Stuttgart, 1961.
- National Indian Brotherhood of Canada (NIBC). *Indian Control of Indian Education. A Policy Paper*. Ottawa, 1973.
- HIGH PINE, Gayle. «Der nicht-progressive Grosse Geist». In: *Akwesasne – Wo das Rebhuhn balzt*. S. 61 ff.
- Pogrom. *Indianer sprechen*. Nr. 50/51, Hamburg, 1977.
- *Indianer in Europa*. Nr. 54/55/56, Hamburg, 1978.
- The Saskatchewan Indian. *Indian Act*. Supplement, 1973.
- *The Constitutional Journey*. No. 9/7, 1979.
- SAUPAQUANT. «Der Pfad der Schönheit. Natürliche, spirituelle Wege.» In: *Akwesasne – Wo das Rebhuhn balzt*. S. 237 ff.
- SCHWARZER HIRSCH. *Die heilige Pfeife. Das indianische Weisheitsbuch der sieben geheimen Riten*. Walter, Olten, 1978.
- SNOW, J. *These Mountains are our Sacred Places. The Story of the Stoney Indians*. Stevens, Toronto, 1977.
- SOTSISOWAH. «All die Kinder von Mutter Erde.» In: *Akwesasne – Wo das Rebhuhn balzt*. S. 195 ff.
- UNDERHILL, R. M. *Red Man's Religion. Beliefs and Practices of the Indians north of Mexico*. The University of Chicago Press, Chicago, 1965.
- WALLACE, A.F.C. *The Death and Rebirth of the Seneca*. Vintage, New York, 1972.