

WOLFGANG HOCHBRUCK

„Black elk speaks’: Ansprüche und Grenzen bei der
Verwendung indianischen mündlichen Wissens in
literarischen Texten

Wolfgang Hochbruck (Freiburg)

**‘BLACK ELK SPEAKS’: ANSPRÜCHE UND GRENZEN BEI
DER VERWENDUNG INDIANISCHEN MÜNDLICHEN
WISSENS IN LITERARISCHEN TEXTEN**

Einführung

Im Titel *Black Elk Speaks. Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*¹ ist der Anspruch bereits enthalten, mit dem dieses Buch des amerikanischen Schriftstellers John G. Neihardt seit 1932 an seine Leser herantritt. Die Leser erwarten aufgrund des Titels nicht nur eine Lebensgeschichte im Sinne der bürgerlichen Konvention von Biographie, auch die Gattungsmerkmale der seit dem Buch über Black Hawk² populären Bi-Autobiographien³ von Indianern werden durch die Bezeichnung ‘Holy Man’ modifiziert. Indianische Medizinpersonen, noch von Hawthorne mit teuflischen Kräften in Verbindung gebracht, werden im 20. Jahrhundert in dem Maße interessant, in dem das Vertrauen in die bekannten Formen von Religion schwindet. Ein ‚heiliger Mann‘ im Titel verspricht da zumindest Annäherungen und Einblicke in einen religiösen Diskurs.

Durch “Preface” und “Author’s Postscript” werden 270 Seiten Text in der für die besonders in den USA des 19. Jahrhunderts populäre ‘frame narrative’ typischen Art eingefaßt. Die Rezeption und Kritik hat sich auf die so umrahmten Aussagen Black Elks konzentriert⁴; so sehr, daß Kritiker und Leser, auch Über-

¹J.G. Neihardt, *Black Elk Speaks. Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*, Norman/London 1979 (zuerst 1932).

²D. Jackson, Hg., *Black Hawk. An Autobiography*, Urbana, Ill. 1964. Die ursprüngliche Ausgabe von 1833 erschien unter dem Titel *Life of Ma-ka-tai-me-she-kia-kiak or Black Hawk*, und trug den Vermerk “Dictated by Himself”, *ibd.*, S. 33. Black Hawk war ein Kriegshäuptling der Sac and Fox, der gegen die US-Truppen gekämpft hatte.

³So bezeichnet Arnold Krupat Werke, die durch die Zusammenarbeit von illiteraten Indianern und Weißen entstanden, die den mündlichen Text in Schriftform brachten. A. Krupat, *For Those Who Come After*, Berkeley 1987.

⁴Siehe etwa die Sammlung von Aufsätzen, die Vine Deloria 1984 unter dem Titel *A Sender of Words* zu Neihardt herausgebracht hat.

setzer den eigentlichen Autor John Neihardt nur noch am Rande oder gar nicht erwähnten. Dadurch sah sich dieser 1971 zu einer Richtigstellung veranlaßt, die seine Mitarbeiterschaft bei der Herstellung des Textes wieder ins rechte Licht rücken sollte.⁵

John Gneisenau Neihardt war ein später Vertreter der Gruppe innerhalb der Imagistenbewegung, die unter der Führung von Mary Austin Aufzeichnungen von Völkerkundlern über Sprache und Texte nordamerikanischer Indianer auf der Suche nach dichterisch verwertbarem Material durchforsteten und für ihre eigene Dichtung beanspruchten.⁶ Die so entstandenen und verschiedentlich mit Trommel und Federschmuck vorgetragenen Gedichte galten den Imagisten als höherwertige Form literarischen Ausdrucks und als authentischer, als es die ursprünglichen Texte selbst waren. Neihardt bildet eine Ausnahme, da er auch direkte Kontakte mit Indianern hatte; Black Elk lernte er 1930 auf der Reservation in South Dakota kennen, nahm seine Geschichte auf und bearbeitete sie zur Veröffentlichung. Insofern als hier ein Dichter (und als solcher *poeta laureatus* des Staates Nebraska) den Text bearbeitete, ist *Black Elk Speaks* von den übrigen Bi-Autobiographien deutlich abzusetzen. Teilweise deshalb war *Black Elk Speaks* speziell in den sechziger und siebziger Jahren auf dem Buchmarkt erfolgreich und wurde zu einem der ersten Devotionalienartikel derer, die auf der Suche nach spiritueller Bereicherung auf die Indianer verfielen. Vine Deloria jr.s Bezeichnung von *Black Elk Speaks* als einer „neuen Bibel“⁷ war, wie zu zeigen sein wird, in mehrfacher Hinsicht dem Objekt angemessen.

Die Authentizität des Diskurses wird für die Leser mit den Mitteln fingierter Mündlichkeit belegt. Da diese zentrales Merkmal und gleichzeitig zentrales Rezeptionsproblem des Textes ist, soll im folgenden versucht werden zu zeigen, wo einige Grenzen der Übertragbarkeit eines mündlichen Textes in Schriftform liegen. Dabei geht es zum Teil um formale Aspekte wie Ablauf und Stufen der Übertragung, Sprachbarrieren etc. Die Grenzverläufe ändern sich, wenn man, was ebenfalls versucht werden soll, die Ansprüche mitberücksichtigt, die von Produzent und Rezipient an Texte herangetragen werden. Dabei geraten (mündliche) Urheber und (schriftliche) Autoren sowie in der Rezipientenposition Hö-

⁵Siehe S. McCluskey, „*Black Elk Speaks* and so Does John Neihardt“, *Western American Literature*, 6, 1972, 231-242, hier S. 238.

⁶Zu Mary Austin und den Imagisten siehe z.B. L.Evers, „Cycles of Appreciation“, in P.G.Allen, Hg., *Studies in American Indian Literature*, New York 1983, 23-31, bes. S. 24 f.; James Ruppert, „Discovering America: Mary Austin and Imagism“, *ibid.*, 243-258. Die wichtigsten Vertreter der ‚indianischen‘ Imagisten finden sich trotz des irreführenden Titels bei H.A.Howard, *American Indian Poetry*, Boston 1979.

⁷V.Deloria jr, *God ist Rot (God is Red, dt.)*, München 1984 (orig. 1974), S. 14.

rer/Mitspieler⁸ bzw. Leser zwangsläufig in Konflikt miteinander. Besonders schwierig werden die Verhältnisse da, wo der fragliche Text im Sinne der Urberkultur 'classified information', in aller Regel 'Sacred Text'⁹ ist. Diese Unterscheidung ist notwendig: Heilige Texte und generell mündliche Texte mit zereemoniellem oder rituellem Gewicht sind gewöhnlich von der Alltagsmündlichkeit deutlich verschieden.¹⁰ Das gilt auch für ihre tradierte Form, die größere Textstabilität und vielfach einen höheren Organisationsgrad als andere Textsorten aufweist. Heilige Texte verlangen oft eine Wort-für-Wort-Memorisierung; Fehler können Schäden für die ganze Gemeinschaft bewirken, da die Texte in der Anwendung nicht nur rezitiert werden, sondern aufgeführt im Sinne einer Wiederholung des ursprünglichen Aktes. Das bedingt auch eine unmittelbare Gebundenheit an einen Kontext, innerhalb dessen der Text nur eines von zahlreichen wichtigen Elementen darstellt.

Dem gegenüber steht ein Schriftsystem, das Schriftzeichen als ökonomisch zielgerichtete Hilfsmittel verwendet,¹¹ arbiträre Zeichen zur Erleichterung von Informationsaustausch und zur Datenspeicherung, kontextungebundener Zugang der Leserschaft zu den Informationen. Dieses System hat vor allem technische Vorteile im Rahmen einer auf Fortschritt ausgerichteten Gesellschaftsform, die den begünstigt, der sich Wissen verschaffen und zu seinen Zwecken verwenden kann. Die Bezeichnung ‚Heilige Schrift‘ für die christliche Bibel ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert wegen des transzendentalen Anspruchs, der darin zum Ausdruck kommt und im Grunde aus der technischen Überlegenheit abgeleitet ist.

Die Unterscheidung von Alltagstext und ‚heiliger Schrift‘ ist auch für den vorliegenden Fall wesentlich. *Black Elk Speaks* wurde verschriftlicht in einer Zeit

⁸Der Terminus ‚Mitspieler‘ soll hier die Tatsache verdeutlichen, daß mündlich vor Publikum produzierte Texte immer auch von diesem Publikum mit beeinflußt werden. Das gilt speziell für die Teilnahme an Zeremonien, aber auch für alltägliches Geschichtenerzählen. Diese Tatsache ist in den Schriftkulturen durch die Fokussierung auf den angeblichen ‚Creator Spiritus‘ des Einzelautors weitgehend in Vergessenheit geraten; erst die neuere volkskundliche und völkerkundliche Forschung hat hierauf wieder aufmerksam gemacht.

⁹Zur Definition sei hier nur verwiesen auf P.V.Beck/A.L.Waters, *The Sacred. Ways of Knowledge, Sources of Life*, Tsailé (Navajo Nation), AZ 1977, S. 5 f.

¹⁰Vgl. W.Raible, „Zwischen Festtag und Alltag“, in ders., Hg., *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema ‚Mündlichkeit und Schriftlichkeit‘*, Tübingen 1988, 7-24, bes. S. 9.

¹¹Es gibt auch andere Formen von Schriftsystemen, die sich in aller Regel aus den Bedürfnissen mündlicher Kulte nach Genauigkeit bei der Textreproduktion entwickelt haben: Schrift oder schriftähnliche Symbole im Sinne einer ‚Heiligen Schrift‘, d.h. als memnotechnische Hilfsmittel für sakrale Zwecke. Hierzu gehören sämtliche autochthonen nordamerikanischen Schriftsysteme wie das *Walam Olum* der Lenni Lenape, die Anishinabe *Birch Bark Scrolls* oder die ‚Medizintafeln‘ der Apache.

massiver Säkularisierung: Die zwanziger und dreißiger Jahre in den USA sind charakterisiert durch Stadtkultur, Mechanisierung der Arbeitswelt (Chaplins Film *Modern Times!*) und Massenarbeitslosigkeit; auch: Entwertung der überlieferten Wertesysteme einschließlich der Religion. In diese Lücke stießen damals schon und verstärkt in der jüngsten Gegenwart politische und religiöse Extremisten und Fundamentalisten. Neihardt war tief religiös und sah sich selber als einen Visionär; Black Elk galt unter seinen Leuten als mit speziellen spirituellen Kräften begabt¹² und hatte schon als Junge eine sehr intensive Vision gehabt.¹³ Vor diesem Hintergrund ist zu sehen, was Neihardt in Buchform brachte.

Der Text und seine Vorformen

Dem "Preface" Neihardts folgend beginnt der Buchtext so:

Black Elk Speaks: My friend, I am going to tell you the story of my life, as you wish; and if it were only the story of my life I think I would not tell it; for what is one man that he should make much of his winters, even when they bend him like a heavy snow? So many other men have lived and shall live that story, to be grass upon the hills.

It is the story of all life that is holy and is good to tell, and of us two-leggeds sharing in it with the four-leggeds and the wings of the air and the green things; for these are the children of one mother and their father is one spirit.

Diese Zeilen bestimmen Stil und Ton des gesamten Buchs: Das kursiv gesetzte "Black Elk Speaks" am Anfang des ersten Absatzes wiederholt sich nicht; die Fiktion der Sprecherrolle des alten Oglala-Medizinmanns wird gegenüber dem als "Friend" in einen vertraulichen Dialog hineingezogenen Leser durchgehalten. Typisch sind für den weiteren Text die verfremdet-metaphorischen Umschreibungen bekannter Sachverhalte und Objekte. In der spätestens seit Cooper für die amerikanische Literatur charakteristischen Form ("Winters...bend...like heavy snow"; "grass upon the hills"; "two-leggeds...four-leggeds" etc.) sollen sie authentisch 'indianische' Sprechweise markieren. Auf einer zweiten Ebene wird die Sprecherfiktion noch unterstützt durch die in Vor- und Nachwort aufgestellte

¹²Der Lakota-Terminus wäre wahrscheinlich *wapiye*, wörtlich, „Person, die ganz macht“, vgl. K.Lincoln, *Native American Renaissance*, Berkeley/Los Angeles/London 1983, S. 83.

¹³Die Visionssuche gehört zum Initiationsprozeß bei einer Reihe von Völkern Nordamerikas. Im Falle Black Elks kam die Vision jedoch nach der Darstellung in *Black Elk Speaks* zu ihm. Siehe *ebd.*, S. 18 ff.

und mit Orts- und Zeitangaben sowie Bilddokumenten belegte Behauptung, Black Elk sei eine real existierende Person und habe tatsächlich zu Neihardt gesprochen.

Der zitierte Textanfang ist u.a. von Robert Sayre als Emphase der “communal or tribal nature” der Erzählung interpretiert worden.¹⁴ Anders als die egozentrierte Autobiographie euroamerikanischen Zuschnitts scheint das Werk im Einklang mit dem Identitätsbild indigener Kulturen auf die Gruppe ausgerichtet, der die Funktion des Individuums eher untergeordnet ist. Diese Deutung ist korrekt – nur stammt der Textanfang gar nicht von Black Elk, sondern wurde von Neihardt nach eigener Angabe später zugesetzt.¹⁵ Das Gleiche gilt für die oft zitierte letzte Passage des Buchs.¹⁶ Das wirft die Frage nach der Art und Weise der Kollaboration zwischen Neihardt und Hehaka Sapa/Black Elk auf und speziell nach der Transmissionsmethode der mündlichen Erzählungen des Oglala in die englische Schriftform.¹⁷ In diesem Zusammenhang ist aufschlußreich, wie im Werk das Verhältnis von Neihardt und Black Elk vorgestellt wird:

For some time, Black Elk, with his near-blind stare fixed on the ground, seemed to have forgotten us. I was about to break the silence...when the old man looked up to Flying Hawk, the interpreter, and said (speaking Sioux, for he knew no English): ‘As I sit here, I can feel in this man beside me a strong desire to know the things of the Other World. He has been sent to learn what I know, and I will teach him’.¹⁸

Generationen von Lesern und Kritikern haben dieser Passage nur zu bereitwillig Glauben geschenkt, obwohl die Selbstpräsentation des Autors als vom Indianer Erwähltem so alt ist wie das Genre der indianischen Bi-Autobiographie.

¹⁴Robert F.Sayre, “Vision and Experience in *Black Elk Speaks*”, *College English*, 32, 1971, 509-533, hier S. 515.

¹⁵In Raymond J.DeMallie, Hg., *The Sixth Grandfather. Black Elk's Teachings Given to John G.Neihardt*, Lincoln/London 1984 beginnt das Interview S. 101 mit Angaben zur Person sowohl Black Elks als auch der anderen Teilnehmer. Vgl. Carol T.Holly, “*Black Elk Speaks* and the Making of Indian Autobiography”, *Genre*, 12, 1979, 117-136, hier S. 127 f.

¹⁶*Black Elk Speaks*, S. 270: Der Text endet mit einer Untergangsvision, verbunden mit einer Beschreibung des Massakers von Wounded Knee 1890.

¹⁷Ansatzweise, wenn auch erheblich mystifizierend, hat dies Lincoln, *Native American Renaissance*, S. 26, bereits unternommen, wobei er die transkribierenden Töchter Neihardts in seinem Schaubild vernachlässigt, dafür aber sich als Leser mit einbezieht.

¹⁸John G.Neihardt, “The Book That Would Not Die”, *Western American Literature*, 6, 1972, 227-230, hier S. 228 (textgleich mit der Einführung der Pocket Book Edition von *Black Elk Speaks* von 1961), auch: ders., *Black Elk Speaks*, 1979, S. xvii.

Bereits im ersten Werk dieses Genres, Pattersons 'Autobiographie' *Black Hawks* von 1833, taucht dieses Motiv auf.¹⁹

Für die Entstehungsgeschichte des Buches gibt es real mindestens zwei Möglichkeiten. Man könnte annehmen, daß Neihardt, der vom Schreiben lebte, in der Figur des alten Lakota und seiner Nachbarn – die bei Besprechungen des Buches gerne vergessen werden und die doch für so wichtige und vor allem für Weiße interessante Textstellen wie das Fettermann-Gefecht und die Schlacht am Little Big Horn verantwortlich zeichnen – eine Materialquelle sah und diese mit *Black Elk Speaks* und später mit dem Roman *When the Tree Flowered*²⁰ ausschöpfte. Zum anderen wäre denkbar (und Sayre u.a. haben diese Ansicht vertreten), Black Elk habe seine Vision, die ihm große Medizinkräfte verlieh, übermitteln und dadurch retten wollen. Er habe deshalb die sich bietende Möglichkeit ergriffen, als Neihardt 1931 zum ersten Mal und auf der Suche nach Material für *The Song of the Messiah*, den letzten Teil seines epischen Gedichtzyklus *Cycle of the West*, bei ihm auftauchte.²¹

Clyde Holler dagegen ist einer dritten Variante auf der Spur, wenn er – mehr auf der Basis von *The Sacred Pipe*²² als von *Black Elk Speaks* – äußert, es sei Black Elk möglicherweise darum gegangen, eine Synthese des christlichen Glaubens und der traditionellen Lakota-Religion zu vermitteln.²³ Tatsächlich finden sich biblische Elemente in dem Buch. Dafür spricht auch, daß Nicholas Black Elk katholischer Katechet und Laienprediger in seiner Gemeinde war und persönlich für die Konversion und Taufe zahlreicher Stammesgenossen verantwortlich zeichnet. Neihardt konzentriert seine Darstellung von Black Elk ganz

¹⁹ Lediglich David Brumble III, *An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies*, Lincoln/London 1981, S. 29 geht hierauf ein und vermutet, daß Neihardt Paul Radins *Crashing Thunder: The Autobiography of a Winnebago Indian*, New York 1963 (zuerst 1926) kannte, dessen Informant ihm drei Jahre lang erfolgreich ausgewichen war, was Radin zu dem einsichtsvollen Kommentar veranlaßte: "Let no investigator flatter himself; a native informant is at best interested in merely satisfying the demands of the investigator." Ebd., S. viii.

²⁰ John G. Neihardt, *When the Tree Flowered*, Lincoln 1970 (orig. 1951). Dieses Buch basierte auf den Interviews, die N. 1931 und 1944 geführt hatte, und ändert die Erzählsituation dahingehend, daß ein junger Weißer zu einem in einem schneebedeckten Tipi sitzenden und meditativ Flöte spielenden alten Indianer kommt und von diesem belehrt wird. Das Frage- und Antwortschema, Mißverständnisse auf Seiten des Weißen etc. gibt zwar nicht die ursprüngliche Interviewform wieder (N. sprach kein Lakota), nimmt aber modernere Varianten des „Rot-belehrt-weiß“-Schemas – etwa den *Don Juan*-Zyklus von Carlos Castaneda – vorweg.

²¹ Sayre, "Vision and Experience...", S. 514.

²² John Epes Brown, *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, Norman 1953, kam auf ähnliche Weise zustande wie *Black Elk Speaks*. Auch Brown erweckt den Eindruck, Black Elk habe nur auf ihn gewartet, um ihm die heiligen Riten anzuvertrauen.

²³ Clyde Holler, "Black Elk's Relationship to Christianity", *American Indian Quarterly*, 8, 1984, 37-50, hier S. 43 ff.

auf das romantisch-populäre Bild vom Lakota-Medizinmann und unterschlägt diese Tatsache völlig.

Die Probleme und Widersprüche, die sich aus diesen drei Ansätzen ergeben, lassen sich nicht ohne weiteres auflösen. Wenn es Black Elk um die Weitergabe seines Wissens ging, hätte er es an seine Nachkommen oder andere Oglala vermitteln können.²⁴ Außerdem handelte es sich teilweise um tiefreligiöses Wissen, dessen Tragweite nur in der Lakota-Kultur Versierte ganz verstehen konnten und dessen Weitergabe an Außenstehende zumindest zwiespältig, weil mißverständlich war. Black Elk hatte Neihardt zwar in die Familie adoptiert, eine Geste der Gastfreundschaft und gleichzeitig eine Methode, Wissen weitergeben zu können, ohne daß dies den ‚Familienkreis‘ verließ; er mußte aber mit der Verbreitung des Gesagten über diesen Kreis hinaus in Buchform rechnen. Daß Black Elk, wie behauptet, keinen Begriff von Literatur hatte, läßt sich schon anhand seiner Bibelkenntnisse und seines Schriftwechsels widerlegen und gehört zu dem Bild des alten Oglala als trauriges Relikt des 19. Jahrhunderts, als das Neihardt ihn über weite Strecken im Einklang mit der Klischeevorstellung vom ‚Vanishing Indian‘ erscheinen läßt. Die Verbreitung religiösen Gruppenwissens in Buchform an eine lesende amerikanische Öffentlichkeit wäre nun von einem Indianer zu erwarten, der dem alten Wissen keine religiöse Bedeutung mehr beimißt.²⁵ In diesem Fall wäre das ganze Unternehmen für beide Seiten hauptsächlich Geschäft gewesen. Falls dem so war, hat es jedenfalls beiden nichts genutzt: Die Erstausgabe von *Black Elk Speaks* 1932 wurde schnell verramscht und brachte beiden Beteiligten keinen Cent, worüber sich Black Elk in der Tat auch beklagte.²⁶

Die Wahrheit könnte so aussehen, daß die zwei Männer ein Buchprojekt mit unterschiedlichen Intentionen starteten. Neihardt, aufgerufen zur Teilnahme an ‚echtem‘ indianischem Wissen, wollte ein Buch machen, daß dieses Wissen und die Kultur, der es entstammte, im glorifizierenden Licht vergangener Größe erscheinen ließ und seinen eigenen Ruhm als Dichter mehrte. Damit befand er sich in voller Übereinstimmung mit der Imagistenbewegung seit der Jahrhundertwende. Nicholas Black Elk mag demgegenüber gehofft haben, in Buchform und über das Medium Neihardt altes Lakota-Wissen zu bewahren, hätte also ge-

²⁴Hierzu gibt McCluskey die völlig ungläubwürdige Erklärung, Ben Black Elk, der Sohn, habe ein Herz „too white to really care about these matters“ gehabt, dagegen seien Neihardt und Black Elk „both..mystics..both...pantheists“ gewesen. Dies., „Black Elk Speaks...“, S. 236.

²⁵Siehe etwa Radin, dessen Informant für *Crashing Thunder* ein Peyote Roadman war, der sich von der alten Religion abgewandt hatte und deshalb Informationen darüber weitergab. P. Radin, *Crashing Thunder: The Autobiography of a Winnebago Indian*, New York 1963 (zuerst 1920).

²⁶De Mallie, *The Sixth Grandfather*, S. 62.

nau im Gegensatz zu Neihardt die Zukunft eher als die Vergangenheit im Auge gehabt, als er sich zusammen mit seinen Nachbarn auf die Interviewsituation einließ. Tatsächlich stammte die Idee zu einem Buch aber von Neihardt, und Black Elk wurde für seine Kooperation anscheinend bezahlt:

...I feel that the whole story of your life ought to be written truthfully by somebody with the right feeling and understanding of your people and of their great history...This book about you would be written in prose, and I would use as much of your language in it as possible. My publisher is eager to have me do this, for I have told him all about it. I would, of course, expect to pay you well for all the time that you would give me.²⁷

In jedem Fall mußte das Ergebnis dieser Zusammenarbeit problematisch ausfallen, und nicht nur wegen der verschiedenen Intentionen der Beteiligten. Die erhaltenen Vorstufen des Buchtextes lassen es zu, den Transmissionsweg vom Lakota-Original bis zum englischen Text zu dokumentieren bzw. rekonstruieren, so daß deutlich wird, an welchen Stellen Kommunikationsschwierigkeiten, Interpretation und stereotypisierende Auffassungen ins Spiel kommen.

Nicholas Black Elk sprach kaum Englisch, so daß die Gespräche und Interviews auf Lakota geführt wurden. Übersetzer war beim ersten Besuch ein Mann namens Flying Hawk, bei den späteren Interviews Black Elks Sohn Ben. Lakota und Englisch liegen in ihren Strukturen sehr weit auseinander.²⁸ So ist Lakota eine pathozentrische Sprache und vermeidet nach Möglichkeit aktive Formen. Der größte Teil von *Black Elk Speaks* ist im Aktiv gehalten. Die pronominale Morphembildung des Lakota macht keinen Unterschied zwischen ‚mein‘ und ‚mich‘, weist außerdem Abstrakta so gut wie nicht auf und drückt Bezüge eher durch Verben als durch Nominalformen aus.²⁹ Wort-für-Wort-Übertragungen sind dadurch extrem schwierig, wurden aber von Neihardt offenbar gar nicht angestrebt: Ben Black Elk gab Neihardt englische Versionen dessen, was sein Vater gesagt hatte. Nach Angabe Neihardts kannte Ben Black Elk die Geschich-

²⁷*Black Elk Speaks*, Brief von Neihardt an Black Elk, 6.11.1930, Appendix I, S. 277 ff.

²⁸Für eine ausführliche Diskussion der grundsätzlichen hermeneutischen Frage von Übersetzbarkeit fehlt hier der Platz; grundsätzlich scheint sie nur bei intensiver Schulung der Übersetzenden und vorzugsweise Bilingualität und Bikulturalität wirklich gewährleistet, und dann auch nur für bestimmte Textsorten; zum Lakota bzw. dessen Dakota-Variante: Werner Müller, „Sprache und Naturauffassung bei den Sioux“, *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, 4, o.J., 144-181.

²⁹Ebd., S. 158 ff. Typisch für das linguistisch bedingte Mißverständnis, das zwischen Black Elk und Neihardt geherrscht haben muß, ist die Tatsache, daß sich der Dichter als „epic poet“ vorstellte, was Black Elk als „hanbloglaka“ übersetzt wurde, das eher „vision telling“ bedeutet. Nun hatten die Imagisten häufiger einen metaphysischen Anspruch, aber es ist deutlich, was auch DeMallie bemerkt: „Neihardt perceived Black Elk’s religion in terms of art; Black Elk perceived Neihardt’s art in terms of religion.“ DeMallie, *The Sixth Grandfather*, S. 37.

ten, die sein Vater erzählte, vorher selber nicht, so daß sich die Frage stellt, ob er immer verstand nicht nur *was* genau sein Vater sagte (Ben Black Elk hatte immerhin einige Jahre weiße Indianerschule hinter sich, wo Lakota-sprechen verboten war), sondern auch *wovon* der alte Mann sprach.³⁰ Die englischen Übersetzungen wurden dann vom Dichter umformuliert und wiedergegeben, es kam zu Rückfragen. Letztlich diktierte *Neihardt* dann seine Variante der Übersetzung seiner Tochter, die sie in Kurzschrift festhielt.³¹ Später transkribierte Enid Neihardt ihre Kurzschriftaufzeichnungen, wobei sie bereits ihrer Ansicht nach unwichtiges, unverständliches oder redundantes Material ausließ. Aufgrund dieser Transkripte entstand *Black Elk Speaks*, indem Neihardt stilistisch überarbeitete was er von seiner Tochter vorgelegt bekam. Mit der Freiheit des Dichters entfernte er Passagen, stellte um und fügte in Einzelfällen hinzu.

Vielfach werden die Auswirkungen dieses Entstehungsprozesses bei einem Vergleich der erhaltenen Transkripte und Kurzschriftaufzeichnungen mit dem Buch zwar am Text deutlich, haben aber für die Aussage keine weiter reichenden Folgen. Anders verhält es sich dort, wo Neihardts Interpretation deutlich die Semantik des kulturellen Kontextes durcheinanderbringt. Solche interpretatorischen Eingriffe sind im Buch nicht ohne weiteres ersichtlich, sondern vielfach nur bei genauerer Kenntnis der Lakota-Kultur zu erschließen. Aus einer Reihe von möglichen Beispielen soll deshalb im Folgenden exemplarisch eine solche interpretatorische Veränderung vorgeführt werden. Die fragliche Passage aus dem Buch stammt aus der *Vision Black Elks*:

Then the two men spoke together and they said: 'Behold him, the being with four legs!' I looked and saw a bay horse standing there, and he began to speak: 'Behold me!' he said, 'My life-history you shall see.' Then he wheeled about to where the sun goes down, and said: 'Behold them!' Their history you shall know.'

I looked, and there were twelve black horses yonder all abreast with necklaces of bison hoofs, and they were beautiful, but I was frightened, because their manes were lightning and there was thunder in their nostrils.

Then the bay horse wheeled to where the great white giant lives (the north) and said 'Behold!' And yonder there were twelve white horses all abreast. Their manes were flowing like a blizzard wind and from their noses came a roaring, and all about them white geese soared and circled.

Then the bay wheeled round to where the sun shines continually (the east) and bade me look; and there twelve sorrel horses, with necklaces of elk's teeth, stood abreast with eyes that glimmered like the day break-star and manes of morning light.

³⁰Ebd., S. 39.

³¹Ebd., S. 32.

Then the bay wheeled once again to look upon the place where you are always facing (the south), and yonder stood twelve buckskins all abreast with horns upon their heads and manes that lived and grew like trees and grasses.³²

Zum Vergleich die Version aus dem Transkript:

One of the men said: 'Behold him, the horse who has four legs, you shall see.' I stood there and looked at the horse and it began to speak. It said: 'Behold me, my life history you shall see. Furthermore, behold them, those where the sun goes down, their lives' history you shall see.'

I looked over there and saw twelve black horses toward the west, where the sun goes down. All the horses had on their necks necklaces of buffalo hoofs. (*I saw above the twelve head of horses birds*) I was very scared of those twelve head of horses because I could see the light(ning) and thunder around them.

Then they showed me twelve white horses with necklaces of elk's teeth and said: 'Behold them, those who are where the giant lives (the north). Then I saw some white geese flying around the horses.

Then I turned around toward the east, where the sun shines continually. The men said: 'Behold them, those where the sun shines continually' I saw twelve head of horses, all sorrels (*and these sorrels had horns and there were some eagles flying above the sorrels*).

Then I turned to the place where you always face, the south, and saw twelve head of buckskin horses. They said: 'Behold him [sic], those where you always face.' These horses had horns.

(*At the beginning of the vision they were all horses, only two (sets) had necklaces (the blacks and the whites) and two had horns (The sorrels and the buckskins).*)³³

Inhaltliche Unterschiede sind deutlich: Statt eines Mannes sprechen zwei, außerdem sind es dem Transkript zufolge die Männer, die die jeweils neue Richtung weisen; vor allem geraten aber die Attribute und Symbole der Pferde durcheinander. Nach dem Transkript hatten mindestens zwei Pferdegruppen Halsketten, die anderen Hörner. Neihardt verpflanzt die Hirschzahnketten der Nord-Pferde nach Osten und unterschlägt deren Hörner. Von den Begleitvögeln bleiben nur die Wildgänse der Nordpferde übrig. De Mallie hält das für "minor differences",³⁴ zeigt aber, wie sich anhand der Vögel, die die Pferde begleiten, nachweisen läßt, in welcher Form auf dem Weg vom Originaltext über die verschiedenen Transmissionsstadien Elemente verlorengehen bzw. vermischt und verwirrt werden. Hirschzähne sind ein Lebenssymbol, stehen für Langlebigkeit, gehören in der Lakotasymbolik zur Nordrichtung, wie überhaupt jeder Himmelsrichtung

³²Ebd., S. 23 f.

³³De Mallie, *The Sixth Grandfather*, S. 114. Die kursiv gesetzten Stellen sind Passagen, die von Enid Neihardt bei der Transkription ihrer Kurzschriftnotizen auf Schreibmaschinenform weggelassen wurden und die der Editor wieder eingefügt hat. Ansonsten richtet sich die Passage nach dem Schreibmaschinentranskript.

³⁴Ebd., S. 115.

bestimmte Symbole, Farben und Tiere zugeordnet werden im Rahmen eines zusammenhängenden und in sich geschlossenen Systems.³⁵ Von diesem System hatte der Dichter Neihardt keine Ahnung, möglicherweise begriff er nicht einmal dessen Existenz. Die Signifikanz der einzelnen Elemente und den Systemcharakter dieser Zuordnungen hat er jedenfalls ganz offensichtlich nicht verstanden. Insofern mußte der Text zwangsläufig von 'hanbloglaka' – Visions- oder Traumerzählung – zu einer englischsprachigen poetischen Vision mit ganz spezifisch angloamerikanischen Zügen werden. Neihardt dafür zu kritisieren, ist wenig sinnvoll, da er nie etwas anderes geplant hatte.

Julian Rice hat ausgeführt, welche Bedeutung einzelnen Elementen der Visionen in *Black Elk Speaks* in der Lakota-Mythologie tatsächlich zukommt.³⁶ Für die analysierte Passage heißt das: Sunkawakan (Pferde), die in *Black Elk Speaks* aus allen Richtungen kommen, sind primär Boten der Tonwan (Kräfte) des Westens, der 'Thunder Beings'. Dazu paßt, daß Black Elks Vision – aus den Transkripten eruiert und von Rice belegt – deutlich stärker von Militanz und Gewalt geprägt ist, als die psychodelische Atmosphäre in Neihardts Buch vermuten läßt. Die wiederholt in den Transkripten auftauchenden Hinweise auf die Kräfte des Westens, die mit Gewalt assoziiert werden, hat Neihardt zum größten Teil abgemildert oder schlicht umgedichtet, wahrscheinlich um im Sinne poetischer Ausgewogenheit Wiederholungen zu verhindern.

De Mallie points out that the Great Vision is a Thunder Being vision but that Neihardt minimized this to avoid duplicating the dog or *Heyoka* vision (also brought by the Thunder Beings), and to censor entirely the *iwizilya akicita* (soldier weed) given to Black Elk by a black horse rider (Thunder Being), who becomes a gopher, which then becomes the weed itself. These transformations imply that the scourging power of the weed exists in many possible forms.³⁷

Traditionellen Lakota, soweit sie das Buch lasen, mußten die Unstimmigkeiten in *Black Elk Speaks* auffallen. Nur: in aller Regel las eine traditionelle Lakota-Person um 1930 ein solches Buch nicht. Für Nicht-Lakota und Leser, die keine intimen Kenntnisse dieser Kultur besitzen, sind die Unstimmigkeiten dagegen nicht erkennbar.³⁸ Für sie wird die Lektüre von *Black Elk Speaks* durch andere Wahrnehmungsmuster bestimmt. Die Visionen Black Elks z.B. können überall dort Anklang finden, wo religiöse Visionssuche allgemein als Konzept einer Gottesoffenbarung bekannt ist. Die historische Bandbreite, typischerweise

³⁵Vgl. hierzu Raymond De Mallie, Elaine A. Jahner, Hgg., *Lakota Belief and Ritual*, Lincoln 1980.

³⁶Julian Rice, "Akicita of the Thunder: Horses in Black Elk's Vision", *MELUS*, 12, 1985, 5-23.

³⁷Ebd., S. 6.

³⁸Das betont auch Rice, *Akicita*, S. 17.

limitiert auf die populäre Periode von 1860-1890, stellte *Black Elk Speaks* in die Kontinuität populärer Bücher über genau diesen Zeitraum und die Plains-Kulturen. Neiharnds Stil tut ein Übriges: Wie schon eingangs vermerkt, übersetzt sich die Versicherung, man werde so eng wie möglich an der Lakota-Sprache bleiben, in die bekannte Technik metaphorischer Verfremdung und damit Romantisierung der Sprache. Dazu verwendet Neihardt eine auf einfachen sprachlichen Konstruktionen sowie auf das Schema Repetition plus Variation aufbauende Form der Erzählung, ein Muster, das literarisch als typisch indianisch ausgewiesen war und ist. Damit waren stilistisch stereotypisierte Identifikationsmerkmale vorgegeben.

Neihardt verlagert in der besprochenen Passage aber auch den Akzent der Beschreibung, und zwar auf Mähnen, Augen und Nüstern der Pferde, von denen in den ursprünglichen Notizen nur ansatzweise die Rede ist. Schnaubende Rosse mit Flammenmähnen usw. entstammen aber nicht dem Lakota-Kosmos, sondern europäischer Tradition, und spezifisch der nordisch-germanischen Heroenwelt – wenn auch weniger in den Originaltexten (etwa der *Volsungasaga*) als in der Interpretation durch die Opern Wagners, die Neihardt zweifellos kannte. Schon die Namensgebung seiner Kinder – Enid, Hilda und Sigurd – läßt Schlüsse auf geistige Affinitäten zu. Wenn Donner und Blitz mit stampfenden Pferden zusammen auftreten, dann dürfte Neihardt dabei weniger an die Symbolik und Organisation der Lakota-Mythen gedacht haben als an die Aufritte Wotans und der Walküren im *Ring des Nibelungen*.³⁹

Black Elk Speaks erweist sich hier als Mischung zweier mythischer Systeme. Für eine solche Mischung spricht auch die Fokussierung auf die endliche Katastrophe, das Massaker der erschöpften und verzweifelten Lakota am Wounded Knee. Neiharnds Hinzufügung am Ende der Binnenerzählung, „...the nation’s hoop is broken and scattered. There is no center any longer, and the sacred tree is dead“,⁴⁰ weist in dieselbe Richtung. Ob Neihardt die Werke Spenglers gekannt hat, konnte im Rahmen dieser Untersuchung nicht festgestellt werden. Die Fixierung auf Tod und Verlust scheint hier aber das im Rahmen der Ideologie vom ‘Vanishing Indian’ zu Erwartende weit zu übertreffen und erinnert an die Zelebrierung des Untergangs in germanischer Tradition von der *Völuspá* über das *Nibelungenlied* bis Stalingrad.

Zur Germanenwelt tritt noch die apokalyptische Vision des Johannes in der christlichen Bibel:

³⁹Vgl. Richard Wagner, *Dichtungen und Schriften*, Bd. 3: *Der Ring des Nibelungen*, 1.Tag: Die Walküre, 2. Aufzug, S. 132; siehe auch S. 125, 131, 136.

⁴⁰*Black Elk Speaks*, S. 270.

And I saw when the lamb opened one of the seals, and I heard as it were the noise of thunder, one of the four beasts saying, Come and see.
 And I saw, and behold a white horse, and he that sat on him had a bow...⁴¹

Offenbar findet die repetitive ‚indianische‘ Erzähl-/Vortragsform in der Zielsprache der Übertragung eine Parallele. Die zitierte Bibeltextstelle aus der Offenbarung des Johannes hat möglicherweise ebenfalls bei der Abfassung der oben ausführlicher behandelten Visions-Passage bei Neihardt Pate gestanden, ist sie doch die einzige Bibelstelle, die ähnlich der Black Elk-Vision mit vier Pferden arbeitet. Auch kommt der von Black Elk öfter erwähnte Donner in dieser Passage vor – ein Wiedererkennensmoment für den bibelfesten Neihardt und die Leserschaft. Dem Laienprediger Nicholas Black Elk selber mag der Zusammenhang auch durchaus klar gewesen sein. Der Kontext in *Revelations* ist wieder der von Endzeit und Zerstörung: Kapitel 8 bringt die Apokalypse.⁴² Lesern ohne genaue Bibelkenntnisse entgeht die Parallele zwar, sie assoziieren aber sicher den getragen-archaischen Stil mit Würde und religiöser Botschaft. Unter diesen Gesichtspunkten wird Vine Delorias eingangs erwähnte – und nicht ironisch gemeinte – Anmerkung, *Black Elk Speaks* sei zur Bibel einer ganzen Generation von Weißen und Indianern gleichermaßen geworden, insofern bedeutsam, als nicht nur die Wirkung, sondern auch der Anspruch des Texts getroffen scheint.⁴³

Das Problem der ‚heiligen Texte‘

Genau in diesem Anspruch liegt ein zentrales Problem von *Black Elk Speaks*: Sam Blowsnake, Informant des Ethnologen Radin, hatte tatsächlich traditionelle religiöse Wissensinhalte verraten – ohne die entsprechende literarische Aufbereitung blieb *Crashing Thunder* aber von begrenztem Interesse für eine begrenzte Leserschaft. Neihardt dagegen bereitete *Black Elk Speaks* als Werk der Dichtung im engeren Sinne auf. *Black Elk Speaks* wurde, wie gezeigt, auch vermittels Anleihen an Bibelstil und altnordische Mythologie, von der Ebene einer Lebensgeschichte, die eine individuelle Vision enthält, auf die Ebene einer religiösen Unterweisung und Einweihung in heilige Geheimnisse hoch-

⁴¹„The Revelation of Saint John, Chapter 6“, *The Holy Bible*, Oxford/London/New York/Toronto 1899, S. 1357.

⁴²Ebd., S. 1359 f.

⁴³In der „Introduction“ zur Ausgabe 1979 schreibt Deloria sogar von einer „Black Elk theological tradition“, *Black Elk Speaks*, S. 14.

transponiert. In dieser Form ist das im ursprünglichen Text gar nicht enthalten. Die mit dem Mittel der fingierten Mündlichkeit Authentizität und Unmittelbarkeit suggerierende Mischung der sprachlichen Formen und mythischen Systeme dürfte zu einem nicht unerheblichen Teil zur Popularität von *Black Elk Speaks* beigetragen haben, die allerdings erst unter den Bedingungen der fortschreitenden Entfremdung weiter Kreise vor allem jüngerer Menschen von den alten religiösen Systemen greifen konnte. Unter den Lesern des Buches sind prozentual auch sehr viele junge Indianer, die vor allem auf der High School, dem College oder der Universität, jedenfalls in einem nicht-traditionellen Kontext, mit dem Buch in Berührung kommen, das auch unter Lehrenden sehr beliebt scheint.⁴⁴ Der mündlichen Tradition entfremdet und oft genug der Sprache des eigenen Volks nicht mächtig suchen viele dieser Menschen indianische Weisheit und, wenn möglich, Identität in einem Buch, in dem die Stimme des Dichters aus Nebraska mindestens so laut ist wie die des alten Lakota.

Black Elk Speaks wird speziell unter dem Gesichtspunkt dieses religiösen Anspruchs und seiner Rezeption zu einem frühen Beispiel für die teils fiktive (Castanedas *Don Juan*-Bücher), teils tatsächliche Aneignung indianischer heiliger Texte aus der oralen Tradition. H.David Brumble III hat dieses Phänomen bereits angesprochen,⁴⁵ und eine Diskussionsrunde der MLA Convention 1988⁴⁶ beschäftigte sich speziell mit diesem Thema. Speziell das ‚Weiße Schamanentum‘ wurde zum Objekt heftiger Kritik seitens einiger Autoren indianischer Herkunft.⁴⁷ Verständlicherweise, denn mit Neiharbts Behandlung der Black-Elk-Tex-

⁴⁴Angabe von Brian Swann in einer Notiz in *ASAIL Newsletter*, 4, 1988, S. 7. An der Trent University in Peterborough, Kanada, erschien *Black Elk Speaks* 1988/89 z.B. sogar auf der Leseliste für einen Kurs über *Women and the West in American Literature* (Dank an Frauke Liebschner für den Hinweis).

⁴⁵H.D.Brumble III, "Anthropologists, Novelists and Indian Sacred Material", *Canadian Review of American Studies*, 11, 1980, 31-48; in leicht veränderter Form wieder abgedruckt als ders., "Indian Sacred Materials: Kroeber, Kroeber, Waters, and Momaday", in B.Swann, Hg., *Smoothing the Ground. Essays on Native American Oral Literature*, Berkeley/Los Angeles/London 1983, 283-300. Brumble legte seinen Schwerpunkt auf die Arbeit von Anthropologen, siehe die Diskussion zwischen ihm und Karl Kroeber, "Reasoning Together", ebd., 347-364.

⁴⁶"Ethics and the Use of Sacred Materials", MLA Conference New Orleans, 27-29.12.1988, geleitet von James Ruppert. "The whole thrust of the session seemed to be that dealing with any material considered sacred is hazardous to your mental and physical health." (Brief von J.Ruppert, 30.6.1989).

⁴⁷Gearid [sic, i.e. Geary] Hobson, "The Rise of the White Shaman as a New Version of Cultural Imperialism", *YBird Magazine*, 1, 1974, 85-95, wieder abgedruckt in: ders., Hg., *The Remembered Earth*, Albuquerque 1981 (zuerst 1978); Leslie Marmon Silko, "An Old-time Indian Attack Conducted in Two Parts: Part One: Imitation 'Indian' Poems, Part Two: Gary Snyder's *Turtle Island*", ebd., 211-216; Wendy Rose, „Was soll das ganze Theater um weißen Schamanismus?“ in Informationszentrale für nordamerikanische Indianer, Hg., *Coyote war hier. Essays über moderne indiani-*

te wiederholt sich das Phänomen der Imagisten um Mary Austin: Behaupteten diese, authentischer ‚indianische‘ Texte liefern zu können als die Ureinwohner selbst, so bemächtigen sich nun selbsternannte Schamanen und ‚Indianer‘ der indianischen Spiritualität – und damit nach Ansicht vieler Indianer des Letzten, was ihnen nach Landraub und Wegnahme von Bodenschätzen und materieller Kultur noch geblieben ist. An diesem kulturellen Raubbau beteiligen sich allerdings auch Indianer: Die Kontroverse um Charles Storm/Hyemeyohsts ist bekannt,⁴⁸ der Autor selber zog sich daraufhin von seinem Volk zurück und entdeckte seine Existenz als Metis.⁴⁹ Andere, so der Ojibwe Sun Bear, veröffentlichten mit großem Publikumserfolg und von der Literaturkritik gänzlich vernachlässigt Bücher über eine angebliche indianische Astrologie der Erde.⁵⁰

Wie das Beispiel von *Black Elk Speaks* zeigt, kann es bei der Übertragung mündlichen Wissens aus einer gesprochenen Sprache in eine geschriebene andere Zielsprache und -form zu entstellenden Interferenzen kommen, die teilweise in der Natur der Übertragung selbst, vor allem aber im unterschiedlichen kulturellen Verständnis von Quellenpersonen, Bearbeitern und Autoren liegen. Eine Gefahr, die hiervon ausgeht, ist die Kreation und Verfestigung von neuen bzw. schon bestehenden Stereotypen. Eine weitere Gefahr ist, soweit die Rezipienten selber Indianer sind, eine übermäßige Identifizierung mit eben diesen Stereotypen, die wegen des Authentizitätsanspruchs der Werke nicht als solche erkannt werden. Letztlich läßt sich so die Befürchtung begründen, die Paula G.Allen einmal formulierte: "If it continues like that, by the year 2000 we will all end up as invented Indians."⁵¹ Man sollte allerdings berücksichtigen, daß auch das durch manche moderne Indianerautoren vermittelte Bild indianischer Exi-

sche Literatur und politische Mobilisierung, Berlin 1985, 13-28 (orig. B.Schöler, Hg., *Coyote was Here*, Aarhus 1984).

⁴⁸Hyemeyohsts Storm, *Seven Arrows*, New York 1972, bekam gute Kritiken ("Vision and symbolism in the Cheyenne Way", *Library Journal*, 97, 1972, S. 2436), wurde aber von den Cheyenne selber abgelehnt, da das Buch religiöses Material unautorisiert verwendete. Kritisiert wurde der (vor allem dem Verlag Harper&Row anzukreidende) Anspruch, das Buch sei authentisch, also quasi kein Roman, sondern eine völkerkundliche Abhandlung. Siehe R.Costo "Seven Arrows Desecrates Cheyenne", *Indian Historian*, 5, 1972, 41-42; auch "Northern Cheyenne Discuss Seven Arrows Book, Criticism is Expressed" in *Wassaja*, 2, 1974, S. 12; vgl. J.H.Moore, "Seven Arrows. Hyemeyohsts Storm", *American Anthropologist*, 75, 1973, 1040-1042, der einen Tribal Councillor mit den Worten zitiert, das Buch sei "complete B.S. from cover to cover."(ebd., S. 1041). Die ausführlichste Erörterung: B.Peyer, *Hyemeyohsts Storm's 'Seven Arrows'. Fiction and Anthropology in the Native American Novel*, Wiesbaden 1979.

⁴⁹Storm, ein Mixedblood, gründete NAMA (National American Metis Association); siehe "America is 99.6% Metis!", *Many Smokes*, 15, 1981, 7-11.

⁵⁰Sun Bear/Wabun (Marieliese A. James), *Das Medizinrad. Eine indianische Astrologie der Erde*, (i.e. *The Medicine Wheel. An Indian Astrology of the Earth*, dt.) München 1981.

⁵¹Persönliche Kommunikation, Berkeley, Nov. 1988.

stenz und Weltanschauung bereits aus literarischen Quellen bezogen wurde. Zu einer Stereotypisierung der Indianer tritt zudem die Stereotypisierung durch Indianer, wenn unkritisch metaphysische Konzepte für die eigene Literatur in Anspruch genommen werden. Der Gebrauch des Begriffs 'Sacred Text' nimmt in der jüngeren Vergangenheit fragwürdige Ausmaße an.⁵²

Schließlich besteht eine mögliche Gefahr metaphysischer Natur da, wo tatsächlich heiliges Wissen gehandhabt wird, also Wissen, das nur beschränkt zugänglich sein sollte und eigentlich durch sorgfältiges Training und lange Vorbereitung und Initiation erworben werden müßte. Es gibt, wie für so vieles, keinen wissenschaftlichen Beweis dafür, daß die falsche, bruchstückhafte oder respektlose Verwendung solcher Texte schädlich wirkt. Es gibt nur auch keinen Gegenbeweis. Fest steht – Brumble hat einige Beispiele angeführt⁵³ –, daß sich Indianer, auch sonst eher bereitwillige Informanten, weigern, bestimmte Riten zu beschreiben oder Texte preiszugeben.⁵⁴ Völkerkundler haben sich in diesem Zusammenhang auf einen Sammel- und Erhaltungsauftrag berufen, davon ausgehend, daß die von ihnen erforschten Gesellschaften dazu selbst nicht in der Lage seien. Für Autoren fiktionaler Texte aber besteht keine zwingende Notwendigkeit, solches ‚Material‘ zu verwenden. Es gibt keine ethisch vertretbare Rechtfertigung für die Verwendung von Texten, die bestimmten Gruppen und Personen heilig sind, als literarischer Stoff.

Damit nicht gelöst ist die Frage, ob überhaupt orales Wissen, orale Texte aus den Ureinwohnerkulturen von Anderen verwendet werden sollten. Dies generell unterbinden zu wollen, scheint wenig sinnvoll – Jarold Ramsey hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Autoren indianischer Herkunft auch ‚weiße‘ Stoffe verwenden.⁵⁵ Daß bei dieser Form des ‚Kulturaustauschs‘ jedoch alles andere als eine Parität der Verhältnisse herrscht, wird in der fiktiven Umkehrung klar:

If boundary crossing is not only possible but desirable, why not translate Shakespeare, Tennyson and Whitman into Mohawk and Navajo? If the thought of Hamlet being performed in a kiva strikes you as ludicrous, if you cannot visualise a Paiute reciting

⁵²Vgl. Carol Bruchac u.a., Hgg., *The Stories We Hold Secret*, Greenfield NY 1988. Der Titel dieser Sammlung führt sich bereits selbst ad absurdum.

⁵³Brumble, "Anthropologists...", z.B. S. 38; ders., "Reasoning Together", in Swann, *Smoothing the Ground*, S. 358.

⁵⁴"Some tribal healers believe that death would come to those who revealed sacred rituals." Gerald Vizenor, "Minnesota Chippewa: Woodland Treaties to Tribal Bingo", *American Indian Quarterly*, 13, 1989, 31-57, hier S. 51. Einer an UC Berkeley erzählten Geschichte zufolge versuchen Mitglieder eines kleinen Volkes seit Jahren, sämtliche Exemplare eines Buches über ihre Kultur aus den Bibliotheken des ganzen Landes zu entfernen, weil darin religiöses Material unauthorisiert abgedruckt ist.

Robert Louis Stevenson as he enters the sweat lodge, perhaps you will understand what a one way street this is.⁵⁶

Anders als im 18. Jahrhundert, als die Irokesenkonföderation noch dritte politische Macht zwischen den Blöcken war und folgerichtig auch kultureller Austausch stattfand bis hin zur Übersetzung von Walter Scotts *Lady of the Lake* ins Mohawk⁵⁷, befinden sich gegenwärtig die Ureinwohnerkulturen in einer Situation postkolonialer Einseitigkeit. Angesichts der indianischen Forderung nach Verzicht auf die Verwendung religiöser Texte und den Anspruch auf Authentizität einerseits, Jerome Rothenbergs Performanzen der von ihm adaptierten indianischen Gesänge mit Trommel und Rassel andererseits,⁵⁸ stehen sich eine restriktive Ethik und die amerikanische Ideologie des 'Anything Goes' scheinbar unversöhnlich gegenüber. Die Möglichkeiten eines oralen Urheberrechts werden bereits erörtert.⁵⁹

⁵⁵Jarold Ramsey, *Reading the Fire: Essays in the Traditional Indian Literatures of the Far West*, Lincoln 1983, S. 230.

⁵⁶Rahihokwats, "Tribal Poetry and Tribal Lifeways", *Alcheringa*, 4, 1982, 114-116, hier S. 116

⁵⁷Durch John Norton/Teyoninhokerawen. Norton, ein Mohawk-Führer, arbeitete auch als Übersetzer der Evangelien ins Mohawk, siehe C.C.Calloway, *Crown and Calumet. British - Indian Relations 1783-1815*, Norman 1987, S. 114.

⁵⁸Siehe die Selbstdarstellung von Jerome Rothenberg, "Preface to a Symposium on Ethnopoetics", *Alcheringa*, 2, 1976, 6-12, bes. S. 9. Zur Kritik an Rothenberg: W.M.Clements, "Faking the Pumpkin: On Jerome Rothenberg's Literary Offenses", *Western American Literature*, 16, 1981, 193-204, vgl. Fedora Giordano, "Translating the Sacred: The Poet and the Shaman", in Pieter Hovens, Hg., *North American Indian Studies*, I, Göttingen 1981, 109-121.

⁵⁹M.J.Moseley, *American Indian Oral Tradition Preservation, Protection and Public Domain*, Ph.D. Diss., U. of North Dakota 1985 (*DAI* 46, 1986, S. 2694-A).