

# HISTORISCHE ANTHROPOLOGIE

Kultur • Gesellschaft • Alltag

*Sonderdruck, im Buchhandel nicht erhältlich.*

4. Jahrgang 1996  
Heft 3

Herausgegeben von  
Ute Luig und Heide Wunder



BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

## Inhalt

### Aufsätze

<i>Monika Mommertz:</i> „Ich, Lisa Thielen“. Text als Handlung und als sprachliche Struktur – ein methodischer Vorschlag .....	303
<i>Martin Rheinheimer:</i> „In die Erde könnten sie nicht kriechen“. Zigeunerverfolgung im frühneuzeitlichen Schleswig-Holstein .....	330
<i>Ute Luig:</i> Wanderarbeiter als Helden. Zwischen kolonialer Entfremdung und lokaler Selbstvergewisserung .....	359
<i>Barbara Keifenheim:</i> Wir, die Weißen und die Wilden. Fremd- und Eigenbilder der Kashinawa-Indianer im Wandel .....	383
<i>Jakob Tanner:</i> Der Mensch ist, was er ißt. Ernährungsmythen und Wandel der Eßkultur .....	399
<i>Marin Trenk:</i> „Ein Betrunkener ist eine heilige Person“. Alkohol bei den Waldlandindianern Nordamerikas in den Anfangszeiten der europäischen Expansion .....	420
<i>Lukas Thommen:</i> Nacktheit und Zivilisationsprozeß in Griechenland .....	438

### Forum

<i>Judith Schlehe:</i> Die Leibhaftigkeit in der ethnologischen Feldforschung .....	451
<i>Thomas Späth:</i> Die Althistorie herausfordern. Zu Egon Flaig, Den Kaiser herausfordern .....	461

insbesondere Cholesterin ertönten Warnrufe. Wenn heute selbst in England Schilder zu sehen sind mit der Aufschrift „The beef served in this restaurant does not come from the U.K.“, dann findet eine Mythensubstitution statt: Die vorsätzliche Diskretisierung des traditionsreichen *Roast beef* liefert die symbolische Negativfolie für das *Natura-Beef*, das den Mythos der Natur auf neue Weise mit Kraft und Stärke versöhnen kann. Das Beispiel des Rinderwahnsinns hat schlagend gezeigt, daß gerade in einer Risikogesellschaft, die zu ihrer Selbstverständigung auf wissenschaftliche Experten nicht mehr verzichten kann, komplexe Forschungsbefunde immerzu mythologisch unterfüttert und von der schillernden Semantik des glücklichen Lebens oder des grausamen Todes infiltriert werden. Wie eh und je verleiben wir uns mit den Nahrungsmitteln auch unsere Phantasmagorien, unsere Hoffnungen und Ängste ein – und gerade deshalb wird die Ernährung nicht aufhören, Menschen in ihrem Innersten zu beschäftigen.

## „Ein Betrunkener ist eine heilige Person“

### Alkohol bei den Waldlandindianern Nordamerikas in den Anfangszeiten der europäischen Expansion

von Marin Trenk<sup>1</sup>

#### 1. Bierdosen als Ritualrasseln?

Gibt es einen eigenständigen Beitrag der Ethnologie zur Alkoholforschung, fragt Mary Douglas in der Einleitung des Buches „Constructive Drinking“. Die überwiegend psychologisch-medizinisch orientierten „alcohol studies“ beschäftigen sich schwerpunktmäßig mit der Pathologie des Trinkens, mit Mißbrauch und Abhängigkeit. Deswegen ist hier die Gefahr groß, so betont sie, daß vor allem in interkulturellen Studien sich ein Vorurteil, ein „Bias“ der westlichen – und ganz besonders der amerikanischen – Gesellschaft gegen Alkohol und Exzesse überhaupt unerkannt mit einschleicht. Ethnologen hingegen untersuchen das Trinken gewöhnlich nicht als Problem, sondern in seiner Alltäglichkeit. Zumeist unbeabsichtigt lernen sie den Umgang „ihres Stammes“ mit alkoholischen Getränken als ein Nebenprodukt ihrer Feldforschung kennen. Und eben hieraus ergibt sich die eigenständige ethnologische Perspektive.<sup>2</sup>

Wenn Mary Douglas' Vermutung richtig ist, dann fehlt der Ethnographie Nordamerikas auf diesem Gebiet in hohem Maße die eigentlich ethnologische Sichtweise. Hier haben die Ethnologen das indianische Trinkverhalten lange Zeit als nicht-authentisch ignoriert<sup>3</sup> und damit weitgehend das Feld den Nachbardisziplinen (mit ihrer „Problemperspektive“) überlassen. Es ist darum auch nicht erstaunlich, daß die am weitesten verbreiteten Erklärungen das sogenannte „Indian drinking“ auf unterschiedliche Weise aus der Zerstörung der traditionellen Lebensweise herleiten.<sup>4</sup> Gesellt sich zu dieser Deprivationsthese noch die Vorstellung einer indianischen Alkoholintoleranz, dann erscheint die indianische Trunksucht hinreichend

---

1 Eine gekürzte Fassung dieses Aufsatzes wurde von mir als Vortrag auf der Tagung der deutschsprachigen Ethnologen am 28. September 1995 in Wien gehalten.

2 Mary Douglas (Hg.), *Constructive drinking: perspectives on drink from anthropology*, Cambridge 1987, 3. – S. auch David G. Mandelbaum, *Alcohol and culture*, in: *Current Anthropology* 6/3 (1965), 281–293.

3 S. Christian F. Feest, *Notes on native American alcohol use*, in: Pieter Hovens (Hg.), *North American Indian studies: European contributions*, Göttingen 1981, 202.

4 S. Edward P. Dozier, *Problem drinking among American Indians: The role of sociocultural deprivation*, in: *Quarterly Journal of Studies on Alcohol* 27/1 (1966), 72–87. – Philip A. May, *Explanations of native American drinking: A literature review*, in: *Plains Anthropologist* 22 (1977), 223–232.

erklärt. Obwohl nun eine beispiellose Deprivation unbestreitbar ist und auch eine Alkoholintoleranz nicht ganz ausgeschlossen werden kann, kommen einem bei historischer Betrachtung doch Bedenken an diesen so plausibel erscheinenden Theorien. Wie die Quellen des 17. und 18. Jahrhunderts zeigen, gab es den exzessiven indianischen Trinkstil schon vor der Reservationsperiode, ja bereits lange vor dem Niedergang und der Zerstörung der indianischen Gesellschaften.

Im folgenden möchte ich das indianische Trinkverhalten jener Zeit als Beispiel eines „authentischen Umgangs mit Nichtauthentischem“ deuten, wie Fritz Kramer dies einmal genannt hat.<sup>5</sup> Ich möchte zeigen, daß die Indianer des Waldlandes versucht haben, die ihnen fremden geistigen Getränke in ihre Kultur zu integrieren und daß ihre Integrationsversuche auffallend an den zeremoniellen Trinkstil und den sakralen Umgang der indianischen Gesellschaften Mexikos mit Alkoholika erinnern, Gesellschaften, die bereits in vorspanischer Zeit Kenntnis von der Zubereitung gegorener Getränke besaßen und eine ausgeprägte Trinkkultur kannten. Eine Beobachtung kann zu dieser These hinführen.

Heutige Winnebago-Indianer, bemerkt der Ethnologe Thomas Vennum, spotten über die benachbarten Ojibwa, diese würden bei ihren heiligsten Zeremonien, etwa der Midewiwin oder Medizinhütte, Rasseln benützen, die aus Bierdosen gemacht seien.<sup>6</sup> Wenn dies stimmte, wäre es ein Beispiel für einen authentischen Umgang mit Nichtauthentischem. Wie wohl den meisten nordamerikanischen Indianern der Gegenwart ist den Spöttern der Winnebago die Unvereinbarkeit von Religion und Alkohol so geläufig, daß bereits die bloße Erwähnung von Bierdosen als rituellen Paraphernalien wie ein Witz erscheint. Doch was würden sie bei der Betrachtung des Bildes „Medicine Dance of the Winnebagoes“ von Seth Eastman aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sagen? Im Mittelpunkt des Bildes, welches den Blick in die sakrale Medizinhütte freigibt, ist unverkennbar eines der damals gebräuchlichen Schnapsfäßchen abgebildet.<sup>7</sup> Dies *ist* ein Beispiel für einen authentischen Umgang mit Nichtauthentischem und auch ein Hinweis auf eine sakrale Verwendung des Alkohols.

## 2. Gabe der Gottheit, Gift der Geister

Zahlreiche indianische Überlieferungen berichten, daß Seher und Propheten die Ankunft der Weißen vorhergesagt hätten.<sup>8</sup> Als die Fremden dann tatsächlich erschienen, wurden sie vielfach wie übernatürliche Wesen begrüßt. „Sie sind Don-

5 S. Bernhard Streck (Hg.), Wörterbuch der Ethnologie, Köln 1987, 36.

6 Thomas Vennum Jr., Buchbesprechung: Christopher Vecsey, Traditional Ojibwa religion and its historical changes, in: American Indian Quarterly, Fall 1984, 372.

7 Henry R. Schoolcraft, Historical and statistical information respecting the history, condition and prospects of the Indian tribes of the United States, 6 Bde. Philadelphia 1851–1857, Bd. 3, gegenüber Seite 286.

8 S. James Axtell, Through another glass darkly: Early Indian views of Europeans, in: Ders., After Columbus: Essays in the ethnohistory of colonial North America, New York–Oxford 1988.

nervögel“, raunten die Winnebago sich zu, als im 17. Jahrhundert Franzosen in der Green Bay von Wisconsin an Land gingen. Sie opferten ihnen Tabak und baten sie um Glück im Krieg, erzählte ein Gewährsmann dem Ethnologen Paul Radin.<sup>9</sup> Einige Überlieferungen berichten weiter, wie die geheimnisvollen Fremden gleich bei ihrer ersten Begegnung den Indianern ein unbekanntes Getränk anboten. Diese aber fürchteten sich anfänglich davor. Als schließlich ihre Neugier siegte, erzählen die Ojibwa und Menominee<sup>10</sup>, hätten sie es, um seine Wirkung auszuprobieren, bejahrten Leuten verabreicht, von denen man glaubte, daß sie ohnehin nicht mehr lange zu leben hätten. Bei den Delaware meldete sich ein Mutiger freiwillig. Nachdem er getrunken hatte, beobachteten ihn die Versammelten gespannt:

„Jedes Auge war auf den entschlossenen Anführer gerichtet, um zu sehen was für eine Wirkung die unbekannte Flüssigkeit haben würde. Er fing bald an hin und her zu schwanken, und fiel zuletzt der Länge nach auf die Erde. Seine Gefährten fangen an sein Schicksal zu beklagen, und da er in einen tiefen Schlaf fällt, so denken sie, er wird nie wieder erwachen. Er erwacht aber, springt auf und erklärt, daß er die aller angenehmsten Empfindungen gehabt, sich in seinem Leben noch nie so glücklich gefühlt habe, als nachdem er den Becher ausgeleert. Er bittet um noch mehr von dem Getränk, sein Wunsch wird gewährt: die ganze Versammlung folgt darauf seinem Beyspiel, und alle werden berauscht.“<sup>11</sup>

Die Überlieferungen der Lenape, Ojibwa, Menominee und Sauk<sup>12</sup> von ihrer Begegnung mit den Weißen und deren alkoholischen Getränken ähneln sich so sehr, daß man einen gemeinsamen Ursprung vermuten kann. Bereits Heckewelder war der Meinung, daß bei der ersten Begegnung von Delaware und Weißen auch die „Mahiccanni“ zugegen waren. Der französische Chronist La Potherie bestätigt für das späte 17. Jahrhundert die Anwesenheit von „Sokoki und Loup“ (wie die Franzosen die Abenaki und Mahican und verwandte Stammesgruppen nannten) im Gebiet der Großen Seen. Dies macht den Austausch und die Übermittlung von Erzählungen und Erfahrungen mehr als wahrscheinlich.<sup>13</sup> Wichtiger jedoch scheint

9 Paul Radin, *The Winnebago tribe*, Washington 1923, 19.

10 William W. Warren, *History of the Ojibway people*, St. Paul 1984, 117–120. – Walter J. Hoffman, *The Menomini Indians*, 14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1892–1893, Washington 1896, 214–216. – Alanson Skinner/John V. Satterlee, *Folklore of the Menomini Indians*. Anthropological papers of the American Museum of Natural History, Vol. XIII, Part III, New York, 1915, 496. – Felix M. Keesing, *The Menomini Indians of Wisconsin: A study of three centuries of cultural contact and change*, Madison–London 1987, 55.

11 Johann Heckewelder, *Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der Indianischen Völkerschaften, welche ehemals Pennsylvanien und die benachbarten Staaten bewohnten*, Göttingen 1821, 66–71. – S. auch Charles C. Trowbridge, *Account of some of the traditions, manners and customs of the Lenape Lenapaa or Delaware Indians (1823)*, Appendix 3, 473–500 in: C. A. Weslager, *The Delaware Indians*, New Brunswick, New Jersey 1972.

12 William H. Keating, *Narrative of an expedition to the sources of the St. Peter's River, Lake Winepeek, Lake of the Woods, &c, performed in the Year 1823*, 2 Bde. Philadelphia 1824, Bd. 1, 228. – S. auch die Seneca-Kurzfassung in Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin 1956, Anhang IV (Aus den Diarien der Brüdergemeinden), 347. Ähnlich geschrumpfte Versionen kennen auch Cherokee und Shawnee.

13 Heckewelder, *Indianische Völkerschaften*, 66. – Emma Blair (Hg.), *The Indian tribes of the upper Mississippi Valley and region of the Great Lakes*, 2 Bde. Cleveland 1911–1912,

mir zu sein, daß sie einen Einblick in die Selbstwahrnehmung der jeweiligen Gesellschaft bieten. Betrachtet man die verschiedenen Versionen, so lassen sich deutlich mehrere Phasen und Motive unterscheiden: Erstens werden die Weißen darin als außergewöhnliche Wesen wahrgenommen, deren Kommen sich in prophetischen Träumen ankündigte. Zweitens wird Alkohol als Gabe dieser Gottheiten und Geisterwesen eingeführt. Nur angemerkt sei hier, daß dieses Motiv der Geister, die den Menschen ein Getränk geben „das sie verrückt macht“ (wie die Indianer dies auch häufig vom Branntwein sagen), durchaus voreuropäische Wurzeln zu haben scheint.<sup>14</sup> Drittens stoßen alkoholische Getränke anfänglich auf ein Mißtrauen. Unhöflich verweigern die versammelten Honoratioren der Lenape das Begrüßungsgeschenk der Fremden. In der Ojibwa-Fassung wird gar die Befürchtung, das Geschenk könne ein tödliches Gift der „weißen Geister“ sein, offen ausgesprochen. Viertens jedoch siegen Faszination und Neugier über die anfängliche Skepsis. Angesichts der befürchteten Gefahren bestimmen die Ojibwa einfach eine alte Frau, die Menominee einige alte Männer, als Vorkoster. Dieses riskante Probieren wird fünftens unter die Symbolik des Todes und der Wiedergeburt gestellt. Bei den Lenape sagt der Tapfere feierlich Lebewohl, leert den Becher, schwankt und fällt wie tot um. In einer anderen Version der Delaware heißt es, daß man die drei Freiwilligen, nachdem sie getrunken hatten, in eine Hütte trug, weil die Wirkung des Getränks sie zu Boden geworfen hatte und man glaubte, daß sie sterben würden. Ähnlich stürzen die unfreiwillig dazu bestimmten alten Menominee bewusstlos zu Boden, und die Versammelten halten sie für tot. Doch immer kehren die vermeintlich Verstorbenen ins Leben zurück und erliegen sechstens sofort der Unwiderstehlichkeit des Alkohols: „Nach einiger Zeit hob einer den Kopf und verlangte mehr von dem Gift.“<sup>15</sup> Und die Ojibwa sagen von der alten Frau, die als erste von dem Branntwein kosten mußte, daß sie, kaum daß dessen Wirkung nachließ, schon um mehr bettelte. Siebtens schwärmen die Trinker anschließend von einem Erlebnis äußerster Intensität. Die alte Frau war „vollkommen glücklich und in Ekstasen“, die alten Menominee wußten von „geschauten Visionen und herrlichsten Eindrücken“ zu berichten, und der Delaware gestand, „daß er die aller angenehmsten Empfindungen gehabt, sich in seinem Leben noch nie so glücklich gefühlt habe, als nachdem er den Becher ausgeleert.“<sup>16</sup> Achters führen diese verführerischen Schilderungen zum ersten gemeinsamen Saufgelage. Und neuntens schließlich geht

Bd. 2, 25 f., 54. In *Helen Hornbeck Tanner* (Hg.), *Atlas of Great Lakes Indian history*, Norman-London 1987, Karte 6, wird für das Jahr 1681 eine Siedlung von Mahican und kriegsflüchtigen Indianern aus Neu-England am St. Joseph River, in der Nähe des Lake Michigan, ausgewiesen.

<sup>14</sup> Die Arapahoe kennen eine Art „verrücktes Wasser“ aus Gewitterstürmen, dessen Macht mit den übernatürlichen Fähigkeiten der Berdache verbunden ist. Vgl. *Alfred L. Kroeber*, *The Arapahoe*, Lincoln-London 1983, 19–21. – *Truman Michelson*, *Contributions to fox ethnology* – II, Bureau of American Ethnology Bulletin 95, Washington 1930, 142.

<sup>15</sup> *Charles C. Trowbridge*, *Lennee Lenaupaa*, 475 (diese und alle folgenden Übersetzungen aus dem Englischen sind von mir, M. T.).

<sup>16</sup> *Warren*, *History of the Ojibway*, 120. – *Keesing*, *The Menomini Indians*, 55. – *Heckewelder*, *Indianische Völkerschaften*, 71.

von da an von diesem berauschenden Getränk eine ungewöhnliche Anziehungskraft aus.

Unüberschbar haben die Indianer die erste Begegnung mit den Weißen mythologisch gedeutet.<sup>17</sup> Und unverkennbar haben sie in ihren Überlieferungen die Erinnerung an die neuartige Rauscherfahrung als quasi sakrales Ereignis bewahrt. In allen Versionen wird das erste Rauscherlebnis einer Initiation gleichgesetzt; der Trinkende „stirbt“ und wird sogleich „wiedergeboren“. Und auch die im Rausch gewonnenen neuen Erfahrungen werden auf Bekanntes bezogen: da ist von Ekstasen und Visionen die Rede. Etwas unbestimmter und doch sehr anschaulich – an eine Drogenerfahrung gemahnend – formuliert es eine der Versionen der Menominee: „Wie fühltet ihr euch als ihr tot ward?“, werden da die alten Männer gefragt, als sie aus ihrem Rausch erwachen. „Es ist ganz hübsch und gut“, sagen sie lachend. „Man fühlt sich komisch im Kopf, und das Hirn dreht sich, und man kann mehr wissen, als man jemals zuvor wußte.“ Die Formulierung „mehr wissen“ gebrauchen die Algonkin auch dann, wenn sie von den Ergebnissen des Traumfastens reden, der sogenannten Visionssuche.<sup>18</sup>

### 3. Die Milch des Weißen Mannes

Von einigen Forschern ist die Vermutung geäußert worden, daß die Indianer anfänglich ein ablehnendes Verhältnis zum Alkohol hatten und er ihnen von skrupellosen Pelzhändlern erst im Laufe der Zeit aufgezwungen werden mußte.<sup>19</sup> Wenn dem so wäre, dann hätte diese Ablehnung kaum Eingang in die Namen gefunden, die sie ihm gaben. Zumindest in einigen indianischen Bezeichnungen für Branntwein, wie etwa „Medizin“ oder „heiliges Wasser“, drückt sich vielmehr eine sakral getönte Wertschätzung berauschender Getränke aus.

Die Delaware-Indianer nannten den Alkohol „beson“, Medizin. Auch eine ganze Reihe benachbarter indianischer Völker, vor allem an der Atlantikküste und im Gebiet der heutigen Südstaaten, ist auf „Medizin“ oder „bitteres Wasser“ als Bezeichnung für Spirituosen verfallen: „Sie heissen Rum und Arzney einerley“, faßt John Lawson um 1700 seine Erfahrung bei verschiedenen Stämmen Carolinas zusammen.<sup>20</sup> Die Aufzeichnungen der Herrnhuter Missionare zeigen für die Lenape deren

17 „Nun scheint es gewiß“, sollen die Delaware geäußert haben, als sich das erste Schiff, ein unbekanntes Gebilde, näherte, und man darauf menschliche Wesen erkennen konnte, „daß es der große Mannitto ist der ihnen irgend eine Art von Wild, was er ihnen zuvor noch nicht gegeben, mitbringe“ (*Heckewelder*, *Indianische Völkerschaften*, 63). – S. auch *George R. Hamel*, *Strawberries, floating islands, and rabbit captains: Mythical realities and European contact in the northeast during the sixteenth and seventeenth centuries*, in: *Journal of Canadian Studies*, 21/4 (1986–87), 72–94.

18 *Skinner/Satterlee*, *Folklore of the Menomini Indians*, 496. – S. *Michelson*, *Fox Ethnology*, 143.

19 Vgl. vor allem *Craig MacAndrew/Robert B. Edgerton*, *Drunken comportment: A social explanation*, Chicago 1969, 114–15.

20 *John Lawson*, *Allerneuste Beschreibung der Provintz Carolina in West-Indien. Samt einem Reise = Journal von mehr als Tausend Meilen unter allerhand Indianischen Nationen*, Hamburg



sehr weitgefaßtes Verständnis von Medizin und die enge Verflechtung ihrer medizinischen und religiösen Vorstellungswelt, in die auch Branntwein integriert wurde.<sup>21</sup> Bis in die Gegenwart hinein gebrauchten Indianer das englische Wort „medicine“, wenn sie von übernatürlichen Mächten reden.

Von den Micmac und Montagnais im Nordosten über die Stämme im Gebiet der Großen Seen und die Cree und Assiniboin der nördlichen Prairie bis hin zu den Nez Percés jenseits der Rocky Mountains reicht das Verbreitungsgebiet des bekannten Oxymorons „Feuerwasser“. Außerdem kennen auch einige der Missouristämme diese Bezeichnung. Daneben ist noch der Gebrauch einer zweiten Metapher für Alkohol bekannt geworden. Wie zahlreichen Quellen zu entnehmen ist, haben sowohl die Algonkin im Gebiet der Großen Seen, die üblicherweise Feuerwasser sagten, als auch die östlichen Sioux, die von „mini wakan“, heiligem oder Geister-Wasser, sprachen, im Umgang mit den Weißen die Metapher „Milch“ oder die paradoxe Doppelmetapher „Milch des Weißen Vaters“ gebraucht. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts notierte der Pelzhändler Alexander Henry der Jüngere in sein Tagebuch, daß die Ojibwa-Indianer „Milch“ für Branntwein sagen, „wenn sie auf zeremonielle Art und Weise reden.“<sup>22</sup>

Die bildlichen indianischen Redensarten sind den Europäern seit jeher aufgefallen. Nach einer schönen Formulierung Heckewelders sind „ihre Metaphern für ihre Gespräche was Federn und Korallen für ihren Leib sind.“<sup>23</sup> Die Verwendung der Metapher Milch für Branntwein läßt sich für die Zeit vor 1700 wahrscheinlich nicht belegen. Dafür werfen zwei Episoden aus dem späten 17. Jahrhundert Licht auf die mögliche Herkunft dieses Sprachgebrauchs. Der Befehlshaber eines französischen Forts, Nicholas Perrot, der von den Outagami oder Fox-Indianern gebeten wird, zwischen ihnen und den verfeindeten Sioux zu vermitteln, wendet sich mit den folgenden Worten an die zaudernden Dakota: „Raucht mein Calumet, es ist die Brust, an der Onontio seine Kinder säugt.“ Und bei einer anderen Streitigkeit versichern die mit den Iowa-Indianern verfeindeten Maskouten und Kickapoo dem Kommandanten heuchlerisch, daß sie und die Iowa Brüder wären, weil er, ihr weißer Vater, sie an seine Brust gelegt und mit der gleichen Milch gesäugt habe. Wiederum bietet Perrot ihnen die Friedenspfeife an und erklärt, daß dies die Brust sei, die er ihnen immer gereicht habe, um sie zu ernähren.<sup>24</sup> Im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert, als sich die Interessen der indianischen Stammesgesellschaften mit denen Neu-Frankreichs immer enger verflochten, scheint hier eine signifikante Verschiebung eingetreten zu sein. In der zeremoniellen politischen Rhetorik der Zeit über-

1712, 350. – Zum Verbreitungsgebiet von „Feuerwasser“ und „Milch“ siehe *Christian Feest*, Trinken und Trunkenheit im Indianischen Nordamerika: Zur Frage der sozialen und kulturellen Aspekte des Alkoholgenusses, Habilitationsschrift Universität Wien 1978, III:11–13.

21 *Georg Heinrich Loskiel*, Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika, Barby 1789, 19, 75, 98 f., 188. – *Müller*, Religionen der Waldlandindianer, 350, 354.

22 *S. Feest*, Trinken und Trunkenheit, III 7–16. – *Alexander Henry*, The journal of Alexander Henry the Younger 1799–1814, 2 Bde. hg. von Barry M. Gough, Toronto 1988, 135.

23 *Heckewelder*, Indianische Völkerschaften, 215.

24 *Blair* (Hg.), The Indian tribes, Bd. 2, 34; Bd. 1, 371 f.

dauern sowohl die Metaphorik des Vaters, wie „Onontio“, der kanadische Gouverneur oder der König von Frankreich, genannt wird, als auch die der Brust und des Säugens. Doch bereits im frühen 18. Jahrhundert trinken die Indianer aus der Brust ihres weißen Vaters nicht mehr Tabak, sondern Branntwein.<sup>25</sup> – Dieser Vorgang scheint mir bezeichnend zu sein, weil, wie wir noch sehen werden, im Laufe des 18. Jahrhunderts in Kult und Zeremonie der Indianer Branntwein zunehmend ergänzend neben den sakralen Tabak oder an seine Stelle getreten ist.

Woher stammt der Gebrauch der Metaphern „Feuerwasser“ und „Milch“? Das Wort Feuerwasser ist deswegen so ungemein eindringlich, weil es den Gegensatz von Feuer und Wasser in einem Wort zusammenzwingt. Wahrscheinlich ist diese Wortschöpfung bereits frühzeitig spontan entstanden, für die Micmac belegt die von Lescarbot gesammelte Wortliste den Ausdruck Feuerwasser „chabauan saaket“ schon um 1600.<sup>26</sup> Doch auch ein europäischer Ursprung läßt sich nicht ausschließen, denn in Europa kannte man seit Jahrhunderten eine ganz ähnliche Bezeichnung. *Aqua ardens*, feuriges, brennendes Wasser, nannten die Alchimisten den Alkohol, der ihr aristotelisches Weltbild von den vier Elementen erschütterte, aber zugleich ihre Phantasie entflamte: Mit Alkohol als fünftem Element suchten sie dem alle Krankheiten heilenden Universalheilmittel auf die Spur zu kommen.<sup>27</sup> Von den frühen vorchristlichen Religionen der Alten Welt wissen wir, daß ihnen der Wein häufig als Gabe weiblicher Gottheiten galt: als die Milch der Muttererde. Christlichen Mystikern des Mittelalters erschien die Ekstase als mystische Trunkenheit, in der die fromme Seele „die köstlichen Brüste Christi saugte“. In einer profanen Form hat diese Tradition überdauert: „Unsere Trinklieder“, schreibt eine französische Wissenschaftlerin, „machen aus dem Weinberg eine Mutter oder eine Amme, und aus dem Wein eine Muttermilch.“<sup>28</sup> – Man kann nun darüber spekulieren, ob nicht in diesen französischen Trinkliedern der Ursprung für die Verwendung dieser verwunderlichen Metapher bei den Indianern liegt. Den sing- und trinkfreudigen französischen „Voyageurs“ und „Coureurs de bois“ werden bestimmt die Lieder bekannt gewesen sein, die den Wein euphemistisch als Milch feierten.

Eine bedeutende Gruppe unter den Indianern des nordöstlichen Waldlandes ist bislang unerwähnt geblieben, die Irokesen oder Sechs Nationen. Sie scheinen ver-

25 Die Macht des französischen „Vaters“ beruhte überwiegend auf seiner Fähigkeit, zwischen seinen indianischen „Kindern“ zu vermitteln und Streitigkeiten zu schlichten und weniger auf einer politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit der indianischen Gesellschaften von Neu-Frankreich, wie *Richard White*, *The Middle Ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650–1815*, Cambridge 1991 in seiner exzellenten Analyse gezeigt hat.

26 *Marc Lescarbot*, *The history of New France*, 3 Bde. hg. von W.L. Grant, Toronto 1907–1914, Bd. 3, 119. – Aus der Südsee, wo vor Ankunft der Europäer Alkoholika gleichfalls unbekannt waren, berichtet *Adelbert von Chamisso*, *Reise um die Welt*, Berlin 1978, 439, daß sein Freund Kadu den Branntwein anfänglich spontan Feuer nannte.

27 S. C. *Hartwich*, *Die menschlichen Genußmittel: Ihre Herkunft, Verbreitung, Geschichte, Anwendung, Bestandteile und Wirkung*, Leipzig 1911, 766–69.

28 *Martine Chatelain*, *Berichte über Drogenkonsum im Alten und Neuen Testament*, in: *Gisela Völger und Karin von Welck* (Hg.), *Rausch und Realität: Drogen im Kulturvergleich*, 3 Bde. Reinbek b. Hamburg 1982, Bd. 2, 499–506. (Noch in „Liebfrauenmilch“ klingt dies an.)

schiedene Bezeichnungen für Branntwein gekannt zu haben, darunter Medizin, Feuerwasser, „Bewußtseinsveränderer“ und auch einfach Wasser.<sup>29</sup> Eine Anekdote vermag die große Wertschätzung und „Power“ aufzuzeigen, die sie dem Alkohol einstmals zuschrieben. Mary Jemison, die als junges Mädchen in indianische Gefangenschaft geriet und ihr ganzes späteres Leben bei den Seneca verbrachte, erzählt, wie zur Zeit des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges die Briten Vertreter der Sechs Nationen zu einer Versammlung nach Oswego einluden. Hier ließen sie nichts unversucht, um die Liga der Irokesen zu einem Kriegseintritt an der Seite Englands zu bewegen. Für den Reichtum und die Macht ihres Königs warben sie dabei mit dem Hinweis, „sein Branntwein sei so ausgiebig wie das Wasser des Lake Ontario“<sup>30</sup>.

#### 4. Eine gefährliche Leidenschaft

Den indianischen Überlieferungen und Bezeichnungen läßt sich einiges von der frühen Einstellung der Indianer zu alkoholischen Getränken entnehmen. Wie aber sahen die Europäer den indianischen Umgang mit Alkohol? Das Urteil der Berichterstatter aus dem 17. Jahrhundert über das indianische Trinkverhalten fällt erstaunlich gleichförmig aus. Eine „gänzlich zügellose Leidenschaft“, bemerkt 1636 Paul Le Jeune, Superior der Jesuiten in Kanada, habe die Indianer ergriffen.<sup>31</sup> Die meisten Beobachter stimmen mit ihm darin überein, daß die Indianer ausschließlich in der Absicht tranken, sich vollständig zu berauschen, daß sie betrunken in einem schockierenden Ausmaß ausschweifend und aggressiv waren und daß sie im Rausch begangene Taten später zu entschuldigen pflegten.

„Seit die Europäer in diese Gegenden kamen“, schreibt William Penn 1683, „sind aus ihnen große Liebhaber starker Getränke worden; dafür tauschen sie die kostbarsten ihrer Häute und Felle. Einmal von geistigen Getränken erhitzt, sind sie ruhelos, bis sie genug davon haben, um schlafen zu können. Denn dies ist ihr einzig Geschrei: mehr davon, damit ich schlafen kann! Doch wenn trunken, bieten sie eines der nichtswürdigsten Spektakel dieser Welt.“<sup>32</sup>

Zahlreiche Beobachter haben dieses „nichtswürdigste Spektakel der Welt“ be-

29 *Albert Gallatin*, *A synopsis of the Indian tribes within the United States*, New York 1973, 385. – *Lewis Henry Morgan*, *League of the Iroquois*, New York 1962, 334. – *Wallace L. Chafe*, *Seneca morphology and dictionary*, Washington 1967, 91, 54.

30 *Mary Jemison*, Niederschrift der Lebensgeschichte der Mary Jemison, welche im Alter von knapp fünfzehn Jahren 1758 von Indianern entführt wurde und fortan mit ihnen lebte bis zu ihrem Tod im Jahre 1833 im Seneca-Reservat bei Buffalo, New York, sorgfältig aufgezeichnet nach ihren eigenen Worten von James E. Seaver am 29. November 1823. Ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Urs Lauer und Janis Osolin, Basel–Frankfurt a. M. 1979, 106.

31 *Reuben G. Thwaites* (Hg.), *The Jesuit relations and allied documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France 1610–1791*, 73 Bde. Cleveland 1896–1901, Bd. 11, 195.

32 *William Penn*, Letter from William Penn to the committee of the Free Society of Traders (1683), in: *Roy Harvey Pearce* (Hg.), *Colonial American writing*, New York 1964, 475.

schrieben, nämlich das Gelage, die typische Form indianischen Trinkens. So heißt es in einer Beschreibung aus dem späten 18. Jahrhundert:

„Männer, Frauen und Kinder vermischen sich ohne Unterschied und vereinigen sich in einem diabolischen Durcheinander aus Singen, Schreien, Streiten &c und sie geben sich ihrer Liebe zum Trinken in einem solchen Exzeß hin, daß alle Rücksicht auf Schicklichkeit und Anstand vergessen ist: – sie entblößen sich auf das aller Unanständigste und lassen dabei jene Körperteile sehen, von denen die Natur verlangt, daß sie verborgen bleiben, – ein Umstand, den sie in ihren nüchternen Momenten sorgfältig vermeiden. Dem Umgang der Geschlechter, der zu allen Zeiten nur geringen Einschränkungen unterliegt, frönen sie jetzt mit der größtmöglichen Ungezwungenheit.“<sup>33</sup>

Indianische Gelage hatten zumeist einen ausschweifenden Charakter: Die Normalität war außer Kraft gesetzt, die Verhältnisse vielfach umgekehrt. Die übliche Ausschweifung, das Trinken bis zur Besinnungslosigkeit und die Straffreiheit für begangene Missetaten sind freilich ein Hinweis darauf, daß es sich weniger um Unordnung als vielmehr um eine saturnalienartige Umkehrung der Ordnung gehandelt haben dürfte. Die Gelage wurden als „Zeiten zwischen den Zeiten“<sup>34</sup> gefeiert, wie dies zwei Herrnhuter Missionare, die im Frühsommer des Jahres 1750 durch das Land der Irokesen zogen, zu ihrem Verdruß erfahren mußten. Als sie sich einer Siedlung der Seneca näherten, hörten sie schon aus der Ferne ein lautes Rufen, Schreien und Streiten. Das Dorf hatte seine gesamte Winterausbeute an Pelzen verkauft, und trinkend feierten alle den Sommerbeginn. Viele der Bewohner erschienen dermaßen „mad with drink“, daß die verunsicherten Besucher es vorzogen, sich erst einmal versteckt zu halten. In den Abendstunden versuchte ihr indianischer Begleiter, Wasser zu besorgen, und dabei wurde er das Opfer eines Überfalls ganz eigener Art: „Ein Trupp trunkener Frauen drang wie verrückt auf ihn ein. Einige von ihnen waren nackt, andere waren fast nackt. Um sie zu vertreiben, mußte er seine Fäuste gebrauchen und Schläge nach links und nach rechts austeilen.“ Da ihr Begleiter diesem Anschlag auf seine Keuschheit nur knapp entgehen kann, beschließen die beiden Heidenprediger nicht zu warten, bis die Vorräte des Dorfes an Branntwein alle sind, sondern schon im Morgengrauen die Flucht aus diesem Tollhaus anzutreten.<sup>35</sup>

Autochthone Vorbilder solcher Trinkgelage sind in den „ononharoia“ (von den frühen Missionaren mit „Umkehren des Gehirns“ übersetzt) genannten Traumfe-

33 *Duncan M'Gillivray*, The journal of Duncan M'Gillivray of the North West Company at Fort George on the Saskatchewan, 1794–95, hg. von Arthur S. Morton, Toronto 1929, 72.

34 *Hans Peter Duerr*, Traumzeit: Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt am Main 1978. Einigen unvoreingenommenen frühen Beobachtern ist dieser saturnalienartige Charakter der indianischen Gelage keineswegs entgangen. Vgl. *William Bartram*, Reisen durch Nord- und Süd-Karolina, Georgien, Ost- und West-Florida, das Gebiet der Tscherokesen, Krikhs und Tschaktahs, Berlin 1793, 245 f. – *Samuel W. Pond*, The Dakota or Sioux in Minnesota as they were in 1834, St. Paul 1986, 74. Auf diesem, wie sie es nennen, „Time Out“-Charakter des Trinkens bestehen ganz zu recht *MacAndrew/Edgerton*, Drunken comportment, 83–99, 137 f.

35 Zit. nach *Anthony F. C. Wallace*, The death and rebirth of the Seneca, New York 1972, 26 f.

sten der irokesischsprachigen Völker und den Ablegern dieser Feier bei den benachbarten Algonkin zu suchen.<sup>36</sup>

Der berühmte Jesuitenpater Joseph François Lafitau hat in seiner Denkschrift „Über den Verkauf von Branntwein an die Wilden“ von dieser explosiven Mischung aus besinnungsloser Raserei und dem bewußten Ausleben gewaltsamer Neigungen, die auf außenstehende Betrachter fast immer äußerst abstoßend gewirkt hat, ein drastisches Bild entworfen:

„Wenn diese Menschen berauscht sind, werden sie so rasend, daß sie alles in ihren Häusern zerbrechen und zerschlagen; sie stoßen fürchterliche Rufe und Schreie aus und wie die Verrückten suchen sie ihre Feinde auf, sie zu erstechen. Zu solchen Zeiten sind selbst ihre Verwandten und Freunde nicht sicher vor ihrer Wut, und sie beißen einander die Nasen und Ohren ab.“<sup>37</sup>

Und dennoch entschuldigten die Indianer alle Vergehen, die im berauschten Zustand begangen wurden. Obwohl die Europäer aus Kulturen kamen, in denen eine gewisse Nachsicht mit dem Treiben Trunkener üblich war, muß diese indianische Eigenart sie ganz außerordentlich erstaunt haben, denn kaum einem Beobachter ist sie entgangen, und kaum einer hat es versäumt, sie ausdrücklich hervorzuheben, wie kurz auch ansonsten seine Beschreibung indianischer Trinksitten gewesen sein mag. „Gerne berauschen sie sich, weil sie glauben, ihnen wäre dann alles gestattet“, faßt Antoine Denis Raudot, Intendant von Neu-Frankreich, 1709 die Beobachtung vieler seiner Zeitgenossen zusammen. Und etwa zur gleichen Zeit heißt es aus Carolina: „Sie stellen nie keinen / wegen dessen was er in trunckenen Muht gethan / zu Rede / sondern sagen / der Trunck habe seinen Fehler begangen / deswegen man ihm vergeben müsse.“<sup>38</sup> Die Gründe für diese auffallende Nachsicht mit Betrunkenen scheinen die Weißen weniger interessiert zu haben als der offensichtliche Mißbrauch, den in ihren Augen diese Sitte geradezu herausforderte. Viele vermuteten, daß die Indianer regelmäßig nur vorgaben, betrunken zu sein, um dann ungestraft alle Verbrechen begehen zu können.

Aber wieso entschuldigten die Indianer das Verhalten Betrunkener selbst dann, wenn diese dabei Handlungen begehen, die in nüchternem Zustand als verwerflich gelten oder strafbar sind?<sup>39</sup> In seiner 1937 erschienenen Studie „The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures“ sucht der kanadische Historiker Alfred

36 Vgl. *Thwaites* (Hg.), *Jesuit relations*, Bd. 10, 175–92; Bd. 42, 155–69; Bd. 20, 295–63; Bd. 54, 175. – *Blair* (Hg.), *Indian tribes*, Bd. 1, 338 f. – *Roger Williams*, *A key into the language of America*, hg. von John J. Teunissen und Evelyn J. Hinz, Detroit 1973, 191 f.

37 *Thwaites* (Hg.), *Jesuit relations*, Bd. 67, 39. Lafitau hebt hier ein eindruckliches Merkmal der „dionysischen Raserei“ hervor, das Abbeißen von Nasen und Ohren.

38 *Antoine Denis Raudot*, *Memoir concerning the different Indian nations of North America*, in: W. Vernon Kinietz (Hg.), *The Indians of the western Great Lakes 1615–1760*, Ann Arbor 1965, Appendix, 344. – *Lawson*, *Allerneuste Beschreibung der Provintz Carolina*, 303.

39 Auch aus den zeitgenössischen indianischen Gesellschaften Nordamerikas wird von einer nachsichtigen Haltung gegenüber Betrunkenen berichtet, ohne daß sich ein so recht überzeugender Grund dafür benennen ließe. S. *Nancy Oestreich Lurie*, *The world's oldest on-going protest demonstration: North American Indian drinking patterns*, in: *Pacific Historical Review* 40 (1970), 317.

Bailey die Gründe dafür im indianischen Weltbild. Den Indianern galt alles um sie herum als Sitz einer übernatürlichen oder mysteriösen Macht, stellt er fest; das traf auch auf alkoholische Getränke zu. Denn in dem Brandy der Weißen sahen sie entweder die Verkörperung eines bösen übernatürlichen Agenten oder sein Medium. Wenn ein Indianer Schnaps trank, dann ergriff dieser Agent zeitweilig von ihm Besitz, und folglich war er für alle Untaten verantwortlich und nicht der Trinkende.<sup>40</sup> Baileys These, daß die Indianer den Zustand der Trunkenheit mit der Besessenheit durch einen bösen Geist erklärten, spielt in seiner Untersuchung nur eine untergeordnete Rolle. Doch sie ist von Craig MacAndrew und Robert Edgerton übernommen und durch ihre einflußreiche Schrift „Drunken Comportment“ populärisiert worden.

Ich glaube, daß diese Erklärung nur ein Zerrbild der Wirklichkeit liefert und auf einer Verwechslung beruht. Die These, daß ein Betrunkener von einem Geist, zumal einem bösen, besessen ist, also die Interpretation der Trunkenheit als Geistbesessenheit (oder des Branntweins als eines Elixiers des Teufels), hat mit indianischen Vorstellungen wenig zu tun. Sie ist eher ein Beispiel für eine „pidgin anthropology“<sup>41</sup>. Sollten Indianer jemals Trunkenheit so interpretiert haben, dann haben sie damit weniger „auf das ihnen zur Verfügung stehende Repertoire an Erklärungen zurückgegriffen“<sup>42</sup>, wie MacAndrew und Edgerton etwas herablassend meinen, als vielmehr die Anschauungen der Missionare wiedergegeben, deren „böser Geist“ eindeutig der Teufel war. Erst seit dem Auftreten indianischer Propheten ab der Mitte des 18. Jahrhunderts finden sich Beispiele, daß Indianer die Sprachregelung, Alkohol sei ein Teufelszeug, übernommen haben.<sup>43</sup> Aber auch dann wird Trunkenheit nicht als Besessenheit verstanden, sondern eher „umgekehrt“ als zeitweilige Abwesenheit des Verstandes und der Seele gedeutet.

Erstaunlicherweise finden sich in der Literatur über die Art, wie man sich in den unterschiedlichen indianischen Gesellschaften den Zustand der Betrunkenheit erklärt hat, nur ganz vereinzelt Hinweise. Doch gerade diese stellen, wie ich zeigen möchte, einen Schlüssel zum Verständnis des „Indian drinking“ dar.

##### 5. Ein betrunkenener Mann ist eine heilige Person

In seiner Untersuchung der Ojibwa von Parry Island schreibt Diamond Jenness, daß für sie der Mensch aus Körper, Seele und Schatten besteht. Der Körper, sagen diese Ojibwa, vergehe nach dem Tod, aber seine Seele sei unsterblich und wandere in ein Jenseits, während sein Schatten auf Erden bleibe und in der Nähe des Gra-

40 *Alfred G. Bailey*, *The conflict of European and eastern Algonkian cultures 1504–1700: A study in Canadian civilization*, Toronto 1969, 73 f.

41 *S. Marshall Sahlins*, *How „natives“ think: About Captain Cook, for example*, Chicago 1995.

42 *MacAndrew/Edgerton*, *Drunken comportment*, 148.

43 *S. Heckewelder*, *Indianische Völkerschaften*, 451–453. – Für eine plastische zeitgenössische Darstellung vgl. *Susan M. Stevens*, *Alcohol and world view: A study of Passamaquoddy alcohol use*, in: *Journal of Studies on Alcohol*, Supplement No. 9 (1981), 122–142.

bes verweile. Doch nicht nur im Tod trennten sich Körper und Seele. Die Fähigkeit zu reisen und herumzustreifen sei der Seele eigen. Nur wenn sie fortbleibe, wenn Körper und Seele zu lange getrennt blieben, werde der Mensch krank und müsse sterben, oder er werde verrückt. Die Ojibwa glauben, daß die Seele, die im Herzen sitzt, mit Vernunft und Willen begabt ist. Durch die Seele nehme der Mensch Dinge wahr, denke über sie nach, erinnere sich an sie. Wenn ein Mensch schlafe, werde seine Seele frei. Im Traum nähere sie sich der Welt der Geister, um Wissen und spirituelle Macht zu erwerben. Doch nicht nur Träumen und Fasten, auch der Genuß von Alkohol vermag die Seele freizusetzen. Von einem Betrunkenen sagen sie, daß er vorübergehend seine Seele verloren habe. Er bestehe nur aus Körper und Schatten, denn seine Seele schweife in einiger Entfernung umher. Deswegen könne er sich auch an nichts erinnern, was sich während seiner Trunkenheit ereignet habe. Da Einsicht und Intelligenz des Menschen in der Seele sitzen, fehle ihm der Verstand, wenn seine Seele abwesend sei. Ein Wahnsinniger müsse, da er seine Seele dauerhaft verloren habe, für immer ohne Verstand bleiben. Und ein Betrunkener, so kann man hinzufügen, hat in der Sicht der Ojibwa zeitweilig buchstäblich seinen Verstand verloren.<sup>44</sup>

Hat nun diese Auffassung von Trunkenheit einer gemischten Gruppe von Ojibwa, Potawatomi und Ottawa aus dem Jahre 1929, die von Jenness die Ojibwa von Parry Island genannt werden, auch für die Vorfahren dieser Indianer und deren Nachbarn in den vorangegangenen Jahrhunderten Geltung? Einige Hinweise sprechen dafür. Von den Micmac der Atlantikküste berichtet der französische Reisende und Historiker Marc Lescarbot in den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts, sie hätten einen Betrunkenen, wie auch eine Person, die vom Tabakrauch „schwindlig und taumelnd“ sei, „escorken“ genannt.<sup>45</sup> Das heutige Micmac, vermerkt dankenswerterweise der Herausgeber seiner „History of New-France“, kenne diesen Ausdruck für einen Betrunkenen nicht mehr. Wahrscheinlich hänge er mit dem Wort „eskwualuk“, „verlassen“, zusammen, denn die heutige Bedeutung von „esgoulgen“ sei „du bist ein Verlassener.“<sup>46</sup> Ein – von seiner Seele – Verlassener scheint ein Betrunkener auch weit im Westen zu sein, fast auf der anderen Seite des Kontinents. Ute und Paiute, die südlichen Numa, nennen eine Person, die unter dem Einfluß des Stechapfels (*Datura*) steht, „mong ai'kunt“, verlassener Mann. Genauso nennen sie auch einen Betrunkenen, wobei „mong'ai“ „verloren“ oder auch „abwesend sein“ bedeuten kann. Von den Tarahumara Nordmexikos, die jedem Menschen eine Vielzahl von Seelen zuschreiben, heißt es schließlich: „getting drunk is the direct result of the abandonment of the body by a drinker's largest soul.“<sup>47</sup>

44 *Diamond Jenness*, *The Ojibwa Indians of Parry Island: Their social and religious life*, Ottawa 1935, 18–20, 48.

45 *Marc Lescarbot*, *Nova Francia: A description of Acadia, 1606*, London 1928, 230.

46 *Ders.*, *The history of New France*, Bd. 3, 177.

47 *Don D. Fowler/Catherine S. Fowler* (Hg.), *Anthropology of the Numa: John Wesley Powell's manuscripts on the Numic peoples of western North America 1868–1880*, Washington 1971, 50, 147. – *William L. Merrill*, *Thinking and drinking: A Rarámuri interpretation*, in: Richard I. Ford (Hg.), *The nature and status of Ethnobotany*, Ann Arbor 1978, 111.

Die in diesen Beispielen aufblitzende indianische „Theorie der Trunkenheit“ ermöglicht es, einigen historischen Aussagen, die bislang eher unklar waren, einen Sinn abzugewinnen. Im Jahre 1668 berichtete der Jesuitenpater Carheil von der Mission bei den Cayuga, daß einige der Indianer nur trinken würden, um sich zu berauschen, daß sie das offen herausagten und singend ihre Absicht ankündigten, so daß man sie rufen hören könne: „Ich geh jetzt meinen Kopf verlieren, ich geh jetzt von dem Wasser trinken, das den Verstand raubt.“<sup>48</sup> Falls die Irokesen eine den Ojibwa ähnliche Erklärung der Wirkung des Alkohols kannten, dann stellt dies eine präzise Kennzeichnung der Trunkenheit dar. Zahlreich sind die Hinweise, daß die Indianer trunken „ihren Verstand verlieren“ wollten, und ebenso zahlreich, daß sie die Missetaten der Betrunknen mit Nachsicht behandelten und verziehen. Louis Antoine de Bougainville, der damals noch ein unbekannter Kolonialoffizier war, wurde um die Mitte des 18. Jahrhunderts Zeuge, wie Irokesen einen Brudermord blutig bestrafen. Gleichzeitig wußte er, daß die Indianer verbrecherische Taten Betrunkener zu entschuldigen pflegten. Auf sehr französische Weise, in Form eines Aphorismus, hat er daraus einen scharfsinnigen Schluß gezogen, als er in sein Kriegstagebuch schrieb: „Ein betrunkenener Mann ist eine heilige Person.“<sup>49</sup>

Ein Betrunkener ist deswegen eine „heilige Person“, so könnten wir heute ergänzen, weil seine Seele abwesend ist und er sich folglich in dem gleichen sakralen Zustand befindet wie ein Träumer oder Visionär. Die Deutung des Rauschzustandes als ekstatisches Außersichsein, als zeitweilige Abwesenheit der Seele – und damit des Verstandes – erklärt die Nachsicht gegenüber Betrunknen plausibler als die These von der Besessenheit durch einen „bösen Geist“. Doch vor allem untermauert diese Auffassung die wiederholt geäußerten – aber kaum belegten – Vermutungen, daß die indianische Liebe zum Rausch irgendwie religiös motiviert sei.

In seiner 1705 veröffentlichten Geschichte und Beschreibung Virginias berichtet Beverley von den Ureinwohnern des Landes, sie seien nach Alkohol so begierig, daß sie sich so oft als nur möglich betränken. Trotzdem würden sie nur dann trinken, wenn genug vorhanden wäre, um sich vollständig zu berauschen. Dann aber würden sie so feierlich vorgehen, „als ob es Teil ihrer Religion sei.“ Wie recht er mit dieser Kennzeichnung hatte, bestätigt eine Beobachtung aus dem Kanada dieser Zeit. Für die Indianer, stellt der Kommandant von Ft. Détroit fest, sei das Trinken von Branntwein „die Basis ihrer Religion geworden. Diese abergläubigen Menschen“, heißt es weiter, „können nicht länger von ihren Krankheiten genesen, wenn sie dazu nicht Feiern mit Branntwein veranstalten; ihre Zauberer und Beschwörer kennen jetzt kein anderes Heilmittel mehr.“<sup>50</sup> Natürlich stellt diese Behauptung eine maßlose Übertreibung dar, und man wird sie nicht für bare Münze nehmen wollen. Und dennoch wird hier zum ersten Mal eine im Kern durchaus richtige und weitreichende Beobachtung ausgesprochen.

48 *Thwaites* (Hg.), *Jesuit relations*, Bd. 52, 193.

49 *Edward P. Hamilton* (Hg.), *Adventure in the wilderness: The American journals of Louis Antoine de Bougainville 1756–1760*, Norman 1964, 225.

50 *Robert Beverley*, *The history and present state of Virginia*, hg. von Louis B. Wright, Charlottesville 1947, 182. – *Kinietz*, *The Indians of the western Great Lakes*, 307.



Alkohol findet nämlich Eingang in die schamanistischen Heilungszeremonien<sup>51</sup> und dringt in die religiösen Feiern der Waldlandkulturen vor. Über die Teilnehmer einer Heilungszeremonie im späten 17. Jahrhundert, vielleicht Mitglieder einer irokesischen Medizingesellschaft, schreibt der Franziskaner Louis Hennepin: „The other Savages go all together into a Stove [Schwitzhütte], and sing as loud as they can bawl, and make a ratling with Tortoise Shells, or Pumpkins made hollow, and Indian Corn put into 'em; and to this Noise the Men and Women dance: nay, sometimes they get drunk with Brandy bought of the Europeans, and then they make a horrible din and clutter.“ Und auch die Bemerkung Lahontans aus der gleichen Zeit und Region, die Indianer (gemeint sind wahrscheinlich Algonkin aus dem Seengebiet) würden in ihren Schwitzhütten Schüsseln mit angezündetem Branntwein aufstellen, verweist auf dessen Integration in Rituale der Heilung.<sup>52</sup> Die großen „Opferfeiern“ der Delaware, berichten die Mährischen Brüder, endeten regelmäßig mit einem „allgemeinen Saufen“; bei den Feiern der Großen Medizingesellschaft, der Midewiwin, der Ojibwa und zu dem Medizintanz der Dakota wurde Alkohol getrunken;<sup>53</sup> Berausung spielte bei der Grünkorn-Zeremonie eine Rolle; Branntwein fand Eingang in das Bärenzeremoniell.<sup>54</sup> Schließlich wurde Alkohol ein fester Platz bei Trauerfeiern und im Totengedenken eingeräumt.<sup>55</sup>

Nicht nur den orgiastischen Trinkstil der Indianer des Waldlandes, auch die im Nordosten nur in ihren Anfängen zu beobachtende Einbettung und Integration des Trinkens in Kult und Ritual, und damit die Tendenz zu einer Sakralisierung alkoholischer Getränke, findet man in anderen Regionen des amerikanischen Kontinents wieder. Henry Bruman hat in einer akribischen Studie auf die Vielzahl einheimischer Alkoholika aufmerksam gemacht, die die mexikanischen Völker kannten. Außerdem hat er gezeigt, daß sie alle gegorene oder gebraute Getränke zu ihren Zeremonien genossen, sie diese zumeist als Medizin ansahen und allen das Trinken als heilige Handlung galt.<sup>56</sup>

Anders als die Ureinwohner Nordamerikas leben die mexikanischen Völker seit vorspanischer Zeit in autochthonen Trinkkulturen. Trotzdem hat das Trinkverhalten etwa der Tarahumara oder Rarámuri bei europäischen Beobachtern des 17. Jahrhunderts die gleichen Reaktionen hervorgerufen wie das der Waldlandindianer.

51 Vgl. *John M'Cullough*, A narrative of the captivity of John M'Cullough, Esq. (1839), in: *Narratives of North American Indian captivities*, hg. von Wilcomb E. Washburn, Newberry Library, Bd. 57, 112 f. – *Charles M. Gates* (Hg.), *Five fur traders of the Northwest*, St. Paul 1965, 268. – *Henry*, *Journal*, 103. – *Jenness*, *Ojibwa Indians*, 67 f.

52 *Louis Hennepin*, A new discovery of a vast country in America, 2 Bde. hg. von Reuben G. Thwaites, Chicago 1903, Bd. 2, 486. – *Louis Armand de Lahontan*, *New voyages to North-America*, 2 Bde. hg. von Reuben G. Thwaites, Chicago 1905, Bd. 2, 469.

53 *Loskiel*, *Geschichte der Mission*, 52–56, 128. – *Henry*, *Journal*, 169. – *Gates* (Hg.), *Five fur traders*, 260. – *Elliott Coues* (Hg.), *The expeditions of Zebulon Montgomery Pike*, 2 Bde. New York 1987, Bd. 1, 43–47. – *Pond*, *The Dakota or Sioux*, 96.

54 *John Witthoft*, *Green corn ceremonialism in the eastern Woodlands*, Ann Arbor 1949, 67. – *Henry*, *Journal*, 73.

55 Vgl. die Literaturhinweise hierzu bei *Feest*, *Trinken und Trunkenheit*, III: 43–52.

56 *Henry J. Bruman*, *Aboriginal drink areas in New Spain*, Diss. University of California, Berkeley 1940.

„Während sie unzüchtige Lieder singen“, heißt es in der Beschreibung des Jesuitenpaters Johannes Maria Ratkay aus dem Jahr 1683, „trinken sie soviel Wein, daß sie wie tote Menschen herumliegen. Ziemlich von Sinnen, geben sich dann einige von ihnen fleischlichen Gelüsten hin, und nun ist weder die Tochter sicher vor dem Vater, noch die Mutter vor dem Sohn, denn sie machen keine Unterschiede nach Blut oder nach Person, sondern ergeben sich wie Tiere in geschlechtliche Wahlllosigkeit. Und wenn sie die Arme hochgeworfen haben, herumgehüpft sind und ihr Blut heiß genug ist, fordern sie einander gegenseitig zum Kampfe heraus und dabei, während andere mit Knüppeln sich traktieren, schlachten sie einander und verwunden sich mit Pfeilen. Und das geht so weiter, bis eine Zahl von ihnen auf das Übelste zu Tode gekommen ist und die Heftigkeit der anderen nachgelassen und ein jeder erschöpft zur Erde fällt. Später tanzen alte Weiber einen Kreis, greifen einander in die Haare und beklagen ihre Söhne und Verwandten, die erschlagen oder verwundet worden sind. So findet das Fest ein Ende. Aber es herrscht deshalb keine Trauer von dauerhafter Art oder gar irgendeine Besserung, im Gegenteil, schon sehr bald klammern sie wie vorher sich aneinander.“<sup>57</sup>

Tatsächlich könnte diese Beschreibung auch wortwörtlich von einem kanadischen Jesuiten oder Franziskaner stammen.<sup>58</sup>

Die Liebe der Tarahumara zu ihrem selbstgebrauten Maisbier hat über die Jahrhunderte hinweg all ihre Besucher beeindruckt. Und auch heute noch berichten Ethnologen, daß Bier für sie einen sakralen Charakter hat und Bestandteil ihrer Zeremonien ist. Mehrere dutzend Mal im Jahr treffen sich die Erwachsenen zu einer „tesgüinada“, einem Gelage. Dann sollen alle so viel als nur möglich trinken und gleichzeitig „in einen schönen Rausch fallen“. In dieser Zeit sind die Normen des gewöhnlichen Lebens aufgehoben. Zwar ermahnt ein Sprecher vorher alle zu Frieden und ehelicher Treue, doch Ehebruch kommt kaum seltener vor als blutige Streitigkeiten, die die Regel sind. Auch bei den Tarahumara ist man berauscht grundsätzlich nicht für seine Taten verantwortlich. Bei Verbrechen wird von einer Bestrafung abgesehen, wenn der Täter betrunken war. Maisbier, resümiert Claus Deimel, „ist das heilige Getränk der Tarahumara“; für sie ist es „Nahrungsmittel, Heilmittel und Gott.“<sup>59</sup>

#### 6. „Das Beste im Leben ist der Rausch“ (Lord Byron)

Trinkverhalten ist ein kulturelles Artefakt, lautet die Hauptthese von MacAndrew und Edgerton in „Drunken Comportment“; somit ist es erlernt. Da die India-

<sup>57</sup> Zit. nach Claus Deimel, Tarahumara: Indianer im Norden Mexikos, Frankfurt am Main 1980, 60.

<sup>58</sup> S. Thwaites (Hg.), Jesuit relations, Bd. 51, 217. – Blair (Hg.), Indian tribes, Bd. 1, 208 f. – Chrestien Le Clercq, New relation of Gaspesia, with the customs and religion of the Gaspesian Indians, hg. von William F. Ganong, Toronto 1910, 255 f.

<sup>59</sup> Deimel, Tarahumara, 60, 17. – John G. Kennedy, Tesguino complex: The role of beer in Tarahumara culture, in: American Anthropologist 65 (1963), 636.

ner Nordamerikas vor der Ankunft der Weißen keinen Alkohol kannten, folgern die Autoren, könne es gar nicht anders sein, als daß sie auch ihr Trinkverhalten von den Europäern übernommen haben. Auch der Historiker Georg Friederici glaubte in seinem großen Werk zur Entdeckungsgeschichte Amerikas die Trinkbegeisterung der Indianer Neu-Frankreichs auf „die unsagbare Trunksucht der französischen Voyageurs“ zurückführen zu können, ähnlich wie vor ihm der Herrnhuter „Heidenprediger“ Johann Heckewelder. Diese Auffassung läßt sich bis in die Anfänge des europäisch-indianischen Kontakts zurückverfolgen. Die Vermutung etwa, daß „our bestial example and dishonest incitation“ den Indianern sowohl die Neigung zum Trinken, als auch die Art des Trinkens und die Abhängigkeit vom Alkohol aufgenötigt hätten, ist bereits 1634 von Wiliam Wood für die Indianer des nördlichen Neu-England ausgesprochen worden.<sup>60</sup>

Doch die These vom europäischen Vorbild und der indianischen Nachahmung läßt einer eigenständigen indianischen Gestaltungsfähigkeit keinen Raum. Spätestens ein Blick auf den Umgang der Ureinwohner Lateinamerikas mit ihren Berausungsgetränken, MacAndrew und Edgerton kennen das Beispiel der Tarahumara,<sup>61</sup> hätte sie an ihrer Behauptung zweifeln lassen müssen. Die nordamerikanischen Indianer haben ihre Art des Trinkens nicht von den Europäern erlernt, sondern sie haben einen eigenständigen Umgang mit Alkohol entwickelt, der seine größten Entsprechungen in den indianischen Kulturen Mexikos hat. Genau wie diese Völker haben sie die Wirkung des Branntweins sakral gedeutet und ähnlich wie diese haben sie versucht, seinen Gebrauch rituell zu integrieren. Bei ihren Gelagen – die beispielsweise den historischen und heutigen Trinkfeiern der Tarahumara in allen wesentlichen Aspekten gleichen – handelte es sich weniger um bloße Liederlichkeit und Unordnung, als vielmehr um eine saturnalienartige Umkehrung der Ordnung. Daneben gab es bei den Waldlandindianern unverkennbar eine Tendenz zur Einbettung alkoholischer Getränke in schamanistische Seancen sowie in Kulte, Rituale und Zeremonien. Dennoch würde es zu weit gehen, wollte man behaupten, ihnen wäre der europäische Schnaps ausschließlich ein Fest- und Kultgetränk gewesen, wie den mexikanischen Völkern deren gegorene und gebraute Getränke. Zahlreichen Hinweisen glaube ich jedoch entnehmen zu können, daß auch sie tastend und experimentierend dabei waren, sich eine zeremonielle Trinkkultur zu erschaffen.

Wie aber konnte Alkohol dann zu dem Problem indianischer Gesellschaften werden und eine solche Zerstörungskraft entwickeln, wie dies zumindest für das 19. und 20. Jahrhundert als gewiß gilt? Aus den historischen Quellen und vereinzelt ethnohistorischen Untersuchungen wird erkennbar, daß erst der durch die Expansion der Weißen bedingte Niedergang ihrer Lebensweise Trunkenheit zu einem ernstesten Problem indianischer Gesellschaften hat werden lassen. In seiner Untersu-

---

60 *Georg Friederici*, *Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer*, 3 Bde. Stuttgart 1925–36, Bd. 2, 430, 477; zur Rolle der Holländer vgl. auch Bd. 3, 31 f. und der Spanier Bd. 1, 494 f. – *Heckewelder*, *Indianische Völkerschaften*, 447 ff. – *William Wood*, *New England's prospect*, hg. von Alden T. Vaughan, Amherst 1977, 79.

61 *MacAndrew/Edgerton*, *Drunken compartment*, 92–94.

chung „The Death and Rebirth of the Seneca“ zeichnet der Ethnologe Anthony Wallace den Bedeutungswandel der irokesischen Gelage nach. Lange Zeit kannten die Irokesen „trunkene Saturnalien“, kurze und periodische Sauforgien, denen sich ganze Siedlungen in zügelloser Ausgelassenheit hingaben. Dies änderte sich nach dem Niedergang der Irokesenliga im Gefolge des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges schlagartig. Die wenigen ihnen noch verbliebenen Ländereien wurden zu einer Art „Slums in der Wildnis“. Und erst in diesen Slums nahmen der ausufernde Alkoholkonsum und ein immer gewaltsamerer Trinkstil „pathologische soziale Züge“ an. Ähnlich kann Richard White zeigen, daß für die Choctaw Alkohol keineswegs von Anfang an ein Problem darstellte, sondern dies erst im Gefolge einer Reihe äußerer Katastrophen (wie epidemischen Krankheiten, Kriegen und Bürgerkriegen) wurde.<sup>62</sup> Dem durch die vorrückende Grenze stetig sich ausweitenden Handel mit Branntwein ab Mitte des 18. Jahrhunderts, der von den indianischen Gesellschaften immer weniger reguliert werden konnte, sind schließlich auch weitgehend die Ansätze zur rituellen Integration des Alkohols zum Opfer gefallen. In dieser Zeit verkamen die indianischen Gelage zunehmend zu den „nichtswürdigen Spektakeln“, die sie für die Weißen immer schon gewesen waren. Der Historiker Peter Mancall hat in seiner neuen Studie „Deadly Medicine“ den indianischen Abwehrkampf gegen die Unterminierung ihrer Lebens- und Gesellschaftsform durch einen unkontrollierten Zustrom an Branntwein, also die Verwandlung der „Medizin“ in eine „tödliche Medizin“, eingehend untersucht.<sup>63</sup>

Doch worauf ist die anfängliche Faszination für Alkohol zurückzuführen,<sup>64</sup> die für die Europäer so auffallend war, daß ein spanischer Autor schon um 1630 verallgemeinern zu können glaubte, bei den Indianern in ganz Amerika führe „die große Vorliebe für starke Getränke“ zu einem „Genuß ohne Grenzen und bis zur Sinnlosigkeit“<sup>65</sup>. Den vielleicht wichtigsten Grund, so will es mir scheinen, hat Weston La Barre in den späten dreißiger Jahren angedeutet, als er ahnungsvoll in der abschließenden Fußnote seines Artikel über autochthone amerikanische Alkoholika zu bedenken gab: „Nevertheless, it is highly probable that such drugs and drinks (...), as well as tobacco, may have had considerable importance in the development of the basic New World religions of the visionary type. All produce physiological

62 Wallace, *Death and rebirth of the Seneca*, 199–202. – Richard White, *The roots of dependency*, Lincoln–London 1983, 84–86. Einen Bedeutungswandel vermutet auch Lurie, *The world's oldest on-going protest demonstration*, 321. – Vgl. auch Feest, *Native American alcohol use*, 208.

63 Peter C. Mancall, *Deadly medicine: Indians and alcohol in early America*, Ithaca–London 1995, 101–129. Der Titel „Tödliche Medizin“ ist einer Rede des Delaware-Propheten Neolin entnommen (S. 116). Doch verschweigt Peter Mancall seinen Lesern, daß die Delaware Branntwein „beson“, Medizin, nannten. Damit aber unterschlägt er die Pointe in Neolins Rede, die dessen indianischen Zuhörern selbstverständlich geläufig war.

64 Man sollte jedoch nicht übersehen, daß diese Neigung nie allgemein war. Immer gab es Ausnahmen, wie etwa die Huronen (und später die Comanche, Crow oder Mandan), die dem Alkohol gleichgültig bis feindselig gegenüberstanden und gar keine Liebe zu „diesem“ Rausch zeigten. Die Pueblo-Indianer waren bekanntlich jedem Exzeß und Rausch abhold. Vgl. Ruth Benedict, *Patterns of culture*, Boston 1989, S. 87 ff.

65 Friederici, *Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas*, Bd. 2, 477.

and psychic disturbances of greater or lesser degree, which would promote the vision-experience.“ Jahrzehnte später hat er diese Vermutung zu seiner These vom „complexe narcotique de l'Amérique autochtone“ ausformuliert. Die überragende Bedeutung eines direkten Kontakts des einzelnen mit der spirituellen Welt in fast allen indianischen Religionen, La Barre spricht hier von einem grundlegenden Schamanismus, führt überall zu einer Wertschätzung und Verehrung aller psychotropen („auf die Seele wirkenden“) Stoffe. Zu diesem „narkotischen Komplex“ gehört neben dem Gebrauch von Tabak, Peyote, Datura und einer Vielzahl anderer Drogen auch die Bedeutung mannigfaltiger Alkoholika für eine zeremonielle Trunkenheit in zahlreichen religiösen Riten im ganzen indianischen Amerika.<sup>66</sup>

In Nordamerika, wo in vorkolumbianischer Zeit nicht nur berauschende Getränke unbekannt waren, sondern auch Halluzinogene weitgehend fehlten und nur Tabak eine bedeutende religiöse Rolle spielte, hat die hergebrachte Wertschätzung von Trancezuständen, Träumen und Visionen dazu geführt, daß Branntwein anfänglich sehr häufig genauso wahrgenommen und sakral verwendet wurde, wie dies La Barres Annahme eines narkotischen Komplexes nahelegt.<sup>67</sup> Oder, um es mit den Worten eines Sioux-Indianers zu sagen: „Everything that intoxicates is „wakan“ because the Sky helps it“<sup>68</sup>.

---

66 *Weston La Barre*, Native American beers, in: *American Anthropologist* 40 (1938), 234. *Ders.*, Le complexe narcotique de l'Amérique autochtone, in: *Diogenes* XLVIII (1964), 120–134. S. auch *Peter T. Furst*, *Hallucinogens and culture*, San Francisco 1976.

67 Der ethnologische Drogenexperte Peter Furst nennt dies eine „kulturelle Programmierung“. – Die Indianervölker der Subarktis kannten vor Ankunft der Europäer keinen Tabak. Die These vom „narkotischen Komplex“ würde nun nach der Einführung des Tabaks seine sakrale Verwendung postulieren (ohne gleichzeitig einen säkularen Gebrauch auszuschließen). Daß genau das passiert ist, beschreibt *Frank G. Speck*, *Naskapi: The savage hunters of the Labrador Peninsula*, Norman 1935, 225–227.

68 *James R. Walker*, *Lakota belief and ritual*, Lincoln–London 1980, 70.