



Abb. 1 Thomas Cole „Landscape from the Last of the Mohicans” (1827), New York State Historical Association Cooperstown, NY.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Aus <http://www.swarthmore.edu/.../kjohnso1/sublime04.html>. 20.12.2006.

# Inhalt

Abbildungsverzeichnis.....	3
0. Einleitung.....	4
1. Stereotypisierende Indianerbilder in der nordamerikanischen Literatur.....	16
1.1 Das Indianerbild der Puritaner.....	16
1.1.1 Der „teuflische Wilde“ der Captivity narrative.....	16
Exkurs: Der Begriff des Stereotyps und die religiöse Typologie der Puritaner.....	26
1.1.2 Revision der Erfahrung mit den Indianern und erste ethnologische Ansätze.....	31
1.2 Der „edle Wilde“ in der europäischen Tradition des Fremden.....	38
1.3 Der „edle Wilde“ der Amerikaner und andere amerikanisch-indianische Stereotypen.....	45
1.3.1 The vanishing American.....	45
1.3.2 Der „gute“ Indianer.....	50
1.3.3 Der blutrünstige und der degenerierte Indianer.....	53
2. Coopers problembewusste Indianer-Bearbeitung.....	56
2.1 Coopers Informationsquellen.....	56
2.2 Festschreibung und Verarbeitung der Quellen.....	63
2.2.1 Captivity narratives und melodramatische Erlebnismuster.....	63
2.2.2 Die Herrnhuter Indianermission.....	74
2.2.3 Der Missionar Heckewelder.....	81
3. Indianer-Typen in <i>The Last of the Mohicans</i> .....	87
3.1 Stereotype Charakterisierung des indianischen Wesens.....	87
3.1.1 „Typische“ Indianer und die „guten“ Delawaren.....	87
3.1.2 Die „bösen“ Huronen.....	97
3.2 Naturgebundenheit und Statik als Merkmale der indianischen Zivilisation.....	104
4. Magua: Der „teuflische Wilde“ mit komplexem Charakter.....	111
4.1 Äußere Erscheinung und Verhalten.....	111
4.2 Negative Charakterentwicklung und Widerspruch zur angloamerikanischen Zivilisation.....	121
5. Uncas: Der zivilisationswillige „edle Wilde“.....	128
5.1 Äußere Erscheinung und Verhalten.....	128
5.2 Positiver Entwicklungsprozess und Affiliation mit der angloamerikanischen Zivilisation.....	133
5.3 Uncas – Magua: Ein Antagonistenpaar mit Analogien.....	142
6. Chingachgook: Der unzivilisierbare „edle Wilde“.....	145
6.1 Ambivalentes Wesen des nicht zivilisierbaren „guten“ Indianers.....	145

6.2 Vom „guten“ zum degenerierten Indianer.....	154
7. Scalping Peter: Vom gefährlichen zum degenerierten Indianer.....	163
7.1 Ursprüngliche Gefährlichkeit und mangelnde Einsicht.....	163
7.2 Von der plötzlichen Konversion zum Relikt der Vergangenheit.....	168
8. Conanchet: Der akkulturierte „gute“ Indianer.....	173
8.1 Von der Gefangenschaft zur ansatzweisen Assimilation.....	173
8.2 Der Tod als endgültige Rückkehr zur indianischen Zivilisation.....	179
9. Resümee.....	183
10. Literaturverzeichnis.....	191
10.1 Primärliteratur.....	191
10.2 Sekundärliteratur.....	192

## Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 Thomas Cole „Landscape from the Last of the Mohicans“ (1827), New York State Historical Association Cooperstown, NY.....	1
Abb. 2 Indianische Kriegsführung und das Skalpieren: Zwei Indianer aus dem Südosten zeigen ihre Trophäen; Kupferstiche: Library of Congress.....	24
Abb. 3 Roger Williams und die Narragansett-Indianer. Kupferstich: Library of Congress.....	31
Abb. 4 Ein Abschnitt aus Benjamin Wests <i>The Death of General Wolfe</i> , 1770: National Gallery of Canada, Ottawa. Wests Darstellung dieses Native Americans stellt eine Idealisierung des Indianers als <i>noble savage</i> dar.....	42
Abb. 5 Native Americans lauschen den Predigten der Herrnhuter Missionare: Kupferstich nach einem Gemälde von Christian Schussele: Library of Congress.....	75
Abb. 6 Johann Valentin Haidt. Das „Erstlingsbild“ (1748).....	79
Abb. 7 Magua als lüsternder, bedrohlicher Indianer: Zeichnung und Kupferstich von Tony Johannot.....	114
Abb. 8 Uncas als beschützende, engelsgleiche Gestalt im Hintergrund: Zeichnung und Kupferstich von Tony Johannot.....	129
Abb. 9 Chingachgook als würdige Gestalt: Illustration von Gerhard Goßmann.....	146
Abb. 10 <i>Blanketed Indian</i> : Tasunka Ota (Plenty Horses) ist in eine Decke gehüllt, um seinen Widerstand gegen die Assimilation auszudrücken. Fotografie von J.C.H. Grabill.....	147-48
Abb. 11 Der degenerierte Chingachgook: Illustration von Gerhard Goßmann aus: <i>Die Ansiedler</i> , Frontispiz.....	155
Abb. 12 Thomas Cole „Scene from the Last of the Mohicans“ (1826), Terra Museum of American Art, Chicago, IL, USA.....	190

## 0. Einleitung

The Leather-Stocking stories illustrate (...) the Indian's shifting role on the American frontier.<sup>2</sup>

James Fenimore Cooper gilt als Amerikas erster Mythopoet, herausragender Vertreter der amerikanischen Romantik, Vater der amerikanischen Nationalliteratur und als „amerikanischer Scott“,<sup>3</sup> weil er Themen aus der amerikanischen Geschichte verarbeitete. Dabei „fiktionalisierte“ er historische Ereignisse, indem er sie in die tradierten Formen einer Romanhandlung umgoss und von der Ebene des individuellen Erlebens her beleuchtete. Hierbei bekannte sich Cooper nicht nur zu einem genuin amerikanischen Schauplatz (*setting*), sondern erstritt mit seinen indianischen Protagonisten die Literaturwürdigkeit der nordamerikanischen Ureinwohner. Im Rahmen seines umfangreichen Werkes stellen vor allem die *Leatherstocking Tales* den amerikanischen Mythos schlechthin dar und bilden darüber hinaus den Beginn der Indianerliteratur des 19. Jahrhunderts.<sup>4</sup> Coopers Indianerfiguren wurden in-

---

<sup>2</sup> Warren S. Walker, *James Fenimore Cooper: An Introduction and Interpretation* (New York, 1962), S. 33.

<sup>3</sup> Beatrix Dudensing betont, dass sich mit Coopers Bezeichnung als „The American Scott“ zweierlei verbinden lässt. Erstens die Tatsache, dass Sir Walter Scott (1771-1832) sowie Cooper als Begründer einer Nationalliteratur und als Verfasser historischer Romane mit bestimmten Figurenkonstellationen angesehen werden können. Zweitens die Tatsache, dass sich neben strukturellen Ähnlichkeiten der Romane eine gemeinsame Verwurzelung im Primitivismus und im kulturellen Relativismus nachweisen lässt (vgl. Beatrix Dudensing, *Die Symbolik von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in James Fenimore Coopers „Leatherstocking Tales“* (Frankfurt am Main, 1993), S. 7f.). Auch John Lye bezeichnet Cooper als den „American Scott“. Vgl. John Lye, *Romance as a Genre: Some Notes*. <http://www.brocku.ca/english/courses/2F55/romance.html>. 14.12.2006 (Eine Veröffentlichung der Brock University, Ontario, Kanada). Zur Bedeutung Coopers als Begründer der amerikanischen Nationalliteratur siehe auch Barbara Buchenau, *Der frühe amerikanische historische Roman im transatlantischen Vergleich* (Frankfurt am Main, 2002), S. 345. Cooper wurde primär durch seine Indianerromane, aber auch durch Abenteuerromane im Pionier- und Seefahermilieu bekannt.

<sup>4</sup> Zur Bedeutung Coopers als erstem amerikanischen Schriftsteller äußern sich auch Ursula Brumm, „Motive für historisches Sein: Eine Untersuchung an frühen historischen Romanen von Scott und Cooper.“ In: Theodor Wolpers, Hrsg. *Gattungsinnovation und Motivstruktur. Bericht über Kolloquien der Kommission für literaturwissenschaftliche Motiv und Themenforschung 1986-1989*. Teil I (Göttingen, 1989), S. 134, Klaus P. Hansen, „James Fenimore Cooper: Die entschärfte Progressivität des retrospektiven Liberalismus.“ In: *Die retrospektive Mentalität. Europäische Kulturkritik und amerikanische Kultur (Cooper, Melville, Twain)* (Tübingen, 1984), S. 123 u. 130 und Hartmut Heuermann, „Von diabolischen Wilden und dichotomen Werten: James Fenimore Coopers *Leatherstocking Tales* (1823ff.).“ In: *Mythos, Literatur, Gesellschaft. Mythokritische Analysen zur Geschichte des amerikanischen Romans* (Mün-

folge der breiten Rezeption sowohl in Amerika als auch in Europa zum Inbegriff des „Roten Mannes“.<sup>5</sup> So schrieb beispielsweise der Kritiker Paul Wallace im Jahr 1954: „For a hundred years 'The Leatherstocking Tales' cast a spell over the reading public of America and Europe and determined how the world was to regard the American Indian“.<sup>6</sup> Coopers Indianerdarstellung hat also wesentlich dazu beigetragen, dass sich das gegensätzliche Indianerbild vom „guten“ und „bösen“ Indianer zu *dem* Mythos vereinigen konnte, der sich bis in die heutige Zeit hinein durchsetzen konnte: „by developing powerful images to symbolize both extremes of feeling about the red man (...) [Cooper] created one of the major nineteenth-century myths about America“.<sup>7</sup>

Die *Lederstrumpf*-Romane, aber auch andere Indianerromane Coopers, verarbeiten also Grunderfahrungen und –probleme der jungen amerikanischen Nation und rufen somit auf der Ebene der literarischen Realität vor allem die Indianerfrage als ein amerikanisches Grundsatzproblem ins öffentliche Bewusstsein. Auf diese Weise sind einerseits narzisstische Selbstspiegelung, ob des unaufhaltsamen Wachsens der jungen amerikanischen Nation, sowie andererseits bußfertige Selbstanklage, ob der rücksichtslosen Vertreibung der Ureinwohner und der damit verbundenen Trauer über den Untergang der indianischen Welt, in ihrer unaufhebbaren Ambivalenz literarisch in Coopers Indianerromanen greifbar. Cooper thematisiert hierbei in durchaus realistischen Schilderungen den Untergang nordamerikanischer Indianerstämme durch die vorrückenden europäischen Siedler.

---

chen, 1988), S. 240. Leslie A. Fiedler betont darüber hinaus, dass Cooper als erster Jugendschriftsteller Amerikas auch als erster *wahrer* amerikanischer Autor gelten kann. Nach Fiedler stellen die Lederstrumpf-Romane nämlich den Amerikaner so dar, wie er sich im Grunde seines Wesens selbst betrachtet (vgl. Leslie A. Fiedler, „James Fenimore Cooper und der historische Roman.“ In: *Liebe, Sexualität und Tod. Amerika und die Frau*, aus dem Amerikanischen übers. von Michael Stone & Walter Schürenberg (Berlin, 1964), S. 154). Zur Bedeutung Coopers als Jugendschriftsteller siehe insbesondere Anneliese Bodensohn, *Im Zeichen des Manitu. Coopers „Lederstrumpf“ als Dichtung und Jugendlektüre* (Frankfurt am Main, 1963).

<sup>5</sup> Dies wird beispielsweise dadurch veranschaulicht, dass in Deutschland, wo Coopers zweiter Roman *Der letzte Mohikaner* schon im 19. Jahrhundert populär war, die Alltagsformulierung „der letzte Mohikaner“ für viele letztüberlebende Zeitzeugen oder Anhänger einer Idee oder Überzeugung sprichwörtlich wurde. Vgl. Lutz Röhrich, *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*. Bd. 3. 5. Aufl. (Freiburg/Basel/Wien, 1991), S. 1040. Krüger-Lorenzen bemerkt auch, dass die deutschen Redensarten „den Kriegspfad beschreiten“, „das Kriegsbeil begraben“ und „die Friedenspfeife rauchen“ von Cooper stammen. Vgl. Kurt Krüger-Lorenzen, *Der lachende Dritte. Deutsche Redensarten und was dahinter steckt* III. Mit Zeichnungen von Franziska Bilek (Düsseldorf/Wien, 1973), S. 186.

<sup>6</sup> Heuermann, S. 243, zitiert Paul Wallace aus: „Cooper's Indians“, *New York History*, 35 (1954), S. 417.

<sup>7</sup> Walker, S. 46.

*The Pioneers* (1823) und *The Last of the Mohicans* (1826) sind dabei diejenigen Werke aus dem *Lederstrumpf*-Zyklus, die den historischen Prozess, d.h. die Wildniskämpfe und die Ansiedlung der Weißen, thematisieren und am deutlichsten geschichtlich konzipiert sind.<sup>8</sup> Entsprechend befasst sich Cooper in diesen Werken mit Indianern und den Vorgängen bei der Inbesitznahme des nordamerikanischen Kontinents durch die angloamerikanische Zivilisation. Hierbei stellt Cooper in *The Last of the Mohicans*, aber auch in dem zeitlich später angesiedelten *The Pioneers*, die Beziehung der weißen Amerikaner zu den Indianern dar und entwirft darüber hinaus ein Bild *des* Indianers,<sup>9</sup> das am

---

<sup>8</sup> Ursula Brumm hebt hervor, dass die beiden Romane insofern sichtbar historisch platziert sind, als *The Pioneers* die Siedlungsproblematik, die bei Cooper das letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts und das erste des 19. Jahrhunderts umspannt, und *The Last of the Mohicans* die Verwicklungen der Kolonialkriege, in denen England und Frankreich vom späten 17. bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus den Kampf um den Besitz Nordamerikas austragen, behandeln. Hierbei erscheint insbesondere *The Last of the Mohicans* geschichtlich konzipiert, weil dort das historisch belegte Massaker von Fort William Henry am Lake George (1757) mit dem triadischen Konflikt zwischen Engländern, Franzosen und Indianern, wenn auch in eindeutig fiktionalisierter Form, im Zentrum der Handlung steht (vgl. Brumm, *Motive für historisches Sein*, S. 134 und Ursula Brumm, „Geschichte und Wildnis in James Fenimore Coopers *The Last of the Mohicans*.“ In: *Geschichte und Wildnis in der amerikanischen Literatur* (Berlin, 1980), S. 80).

<sup>9</sup> Zu beachten ist, dass der Begriff „Indianer“ eine grobe Verallgemeinerung darstellt, die die kulturellen Unterschiede zwischen den verschiedenen Stämmen gänzlich unberücksichtigt lässt und somit wesentlich dazu beigetragen hat, das Schicksal der Stämme zu besiegeln und ihr Bild in der Literatur zu bestimmen.

Die Bezeichnung „Indianer“ (ursprünglich spanisch: *indios*) geht auf das Missverständnis des Seefahrers und Entdeckers Christoph Kolumbus zurück, der glaubte, in Indien angekommen zu sein, als er Amerika im Jahre 1492 für die Europäer (Spanier) (wieder-)entdeckte. Mit „Indien“ bezeichneten die europäischen Seefahrer zu jener Zeit allgemein den gesamten ostasiatischen Raum, den sie über den westlichen Seeweg zu erreichen suchten. Selbst nachdem sie ihren Irrtum erkannt hatten, hielten sie an dieser Bezeichnung fest. Der Ausdruck „Indianer“ stellt somit die deutsche Version des englischen „*Indians*“ dar. Es handelt sich hierbei also um einen Begriff, mit dem die europäischen Kolonialmächte die nordamerikanischen Ureinwohner bezeichneten. Dieser Sammelbegriff steht somit für eine Vielzahl verschiedener amerikanischer Ethnien, die sich kulturell teilweise sehr stark voneinander unterscheiden. Damit vereinheitlichten die Kolonialherren die Bewohner der eroberten Gebiete.

Die Völker Amerikas kannten selbst vor der Zeit Kolumbus' keine entsprechende Gesamtbezeichnung. Vielmehr definierten sie sich ausschließlich über ihre jeweilige Volksgruppe. Vgl. Alvin M. Josephy, Hrsg., *Amerika 1492. Die Indianervölker vor der Entdeckung*. Idee von Frederick E. Hoxie. Aus dem Amerikanischen übers. von Brigitte Walitzek (Frankfurt am Main, 1992). Siehe insbesondere Teil I *Wir, die Menschen, 1492*, S. 21-307. Im Zuge der weißen Vorherrschaft, Verfolgung und Genozide gewannen insbesondere die Völker Nordamerikas jedoch zunehmend ein Zusammengehörigkeitsgefühl. Heutzutage gebrauchen sie in den USA für sich die englischen Begriffe *American Indian* (Indianer) oder *Native American* (amerikanischer Ureinwohner). Hierbei wird erstere Bezeichnung besonders von politisch aktiven Menschenrechtskämpfern gebraucht.

Mit der Bezeichnung *der Indianer* wird im Folgenden der Symbolkomplex, das Bild dieser Menschen als ideologisches Substrat euroamerikanischen Bewusstseins beziehungsweise sein internalisiertes Bild im Individuum, gemeint. Die Verwendung singulärer Formen wie zum Beispiel „(der) Wilde“, „(der) Indianer“ und „(der) Barbar“ unterstützt die Privilegierung kultureller Schemata und Kategorisierungen auf Kosten individueller und individualisierender Perzeptionen und Repräsentationen. Aus diesem Grund sind *Indianerbilder* immer zugleich auch als projizierte Übertragungen des Eigenen zu interpretieren. D.h. als Vorstellungs- und Symbolkomplexe verraten gerade die künstlerischen Produkte mehr über soziale, politische

nachhaltigsten die Vorstellung vom *typischen* Indianer in der Literatur geprägt hat.<sup>10</sup> In diesem Zusammenhang ist jedoch zu bemerken, dass *The Pioneers* zwar intensiv die Siedlungsproblematik behandelt, aber *The Last of the Mohicans* der indianischen Tragödie sehr viel mehr Raum widmet, die in der unseligen Verknüpfung zwischen der Eroberung des Kontinents durch die weißen Einwanderer und der damit ausgelösten Vernichtung der Indianer besteht. In beiden Romanen präsentiert Cooper jedoch im Ganzen ein stereotypisierendes Bild des Indianers, indem er dessen Eigenschaften auf wenige Merkmale reduziert und ihn somit generell unter die simple Dichotomie des „guten“ und des „bösen“ Indianers subsumiert. Gleichwohl greift Cooper bestimmte Klischees des Fremden auf, um sie dadurch zu problematisieren, dass er einzelne Indianer individualisiert. Auf diese Weise lässt sich aufzeigen, dass Cooper eine Differenz zwischen den Stereotypen<sup>11</sup> seiner Zeit und konkreten indianischen Protagonisten darstellt. Somit lässt sich die These aufstellen, dass sich in Coopers Indianerdarstellung insofern ein neuer Zug findet, als über die bekannte Typisierung in „gute“ und „böse“ Indianer hinaus, Widersprüche, Divergenzen und eine Zerrissenheit zur Geltung kommen.

Dennoch verdanken Coopers „primitive Wilde“ ihre Existenz grundsätzlich weniger seinen ethnologisch präzisen Kenntnissen als einer langen und komplizierten europäischen Tradition, die sich seit dem Zeitalter der Entdeckungen in Auseinandersetzung mit den Ureinwohnern der amerikanischen Kontinente entwickelt hatte. Der nordamerikanische Indianer war also mythisch als barbarische, wilde Kreatur und als unverdorbenes, glückseliges Naturgeschöpf existent, lange bevor Cooper ihn episch stilisierte.<sup>12</sup> Im ersten Kapitel soll deshalb die historische Entwicklung des stereotypisierenden Indianerbildes skizziert werden, um zunächst klären zu können, welcher Tradi-

---

und kulturelle Probleme ihrer euroamerikanischen Produzenten als über die reale Existenz der in diesen Komplexen symbolisierten indianischen Kulturen.

<sup>10</sup> Zur Bedeutung von Coopers Indianerbild für die Literatur siehe insbesondere Hartmut Lutz, „Indianer“ und „Native Americans“: *Zur sozial- und literarhistorischen Vermittlung eines Stereotyps* (Hildesheim/Zürich/New York, 1985), S. 151 u. 266ff.

<sup>11</sup> Die Bedeutung des Begriffs „Stereotyp“ wird im Exkurs zu Kapitel 1.1 Das Indianerbild der Puritaner ausführlich behandelt werden.

<sup>12</sup> Vgl. Robert F. Berkhofer, Jr., *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present* (New York, 1978); Urs Bitterli, *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung* (München, 1976); Stephen Greenblatt, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, aus dem Englischen übers. von Robin Cockett (Darmstadt, 1994); Roy Harvey Pearce, *Rot und Weiß: Die Erfindung des Indianers durch die Zivilisation*, aus dem Amerikanischen übers. von Wolfgang Bick (Stuttgart, 1991).



tion Cooper generell verpflichtet ist. Hierbei wird es auch um eine historische Einbettung der Romane gehen. Dabei ist zu klären, wie in der literarischen Tradition mit dem Fremden, Wilden und Neuen umgegangen wurde. Cooper ist hierbei einerseits der europäischen Aufklärung verpflichtet, die den *noble savage* „kreierte“. In diesem Kontext wird zudem zu zeigen sein, dass sich vor allem die kulturkritische Philosophie Rousseaus in *The Pioneers* und *The Last of the Mohicans* spiegelt. Denn Cooper verdeutlicht, dass erst die Viren der weißen Zivilisation das „Schlechte“ in die indianische Lebensweise eingeführt und das Edle und Tugendhafte im Charakter der Indianer zunehmend zersetzt haben.<sup>13</sup> Andererseits greift Cooper aber auch auf das puritanische Feindbild des Indianers, den *satanic savage*, zurück. Hierbei muss jedoch beachtet werden, dass das Indianerbild der Puritaner keineswegs auf das der *evil savages* begrenzt war. Das Indianerbild der Puritaner ist deshalb zu differenzieren und erste anthropologische Ansätze sind zu erwähnen. Darüber hinaus orientiert sich Cooper auch an zeitgenössischen spezifisch amerikanischen Vorstellungen von Indianern, wie dem *vanishing American* und dem *degenerate Indian*.

Die Gestaltung des Indianers als literarische Figur erweiterte Cooper aber auch durch umfangreiche Quellenstudien, deren Ursprünge seine eigene *inventio* sowohl antezedieren als auch überschreiten. Im zweiten Kapitel werden die historisch relevanten Quellen (vor allem John Heckewelder, Jonathan Carver, Mary Kinnan), die Cooper zum Teil mit Sicherheit, zum Teil wohl nur möglicherweise gekannt und für seine Romane benutzt hat, untersucht. Zu bemerken ist, dass sich gerade im 18. Jahrhundert Reisebeschreibungen, Expeditions- und Missionarsberichte über die nordamerikanischen Indianer häufen, die sich im Unterschied zu den eher pauschalen Abhandlungen früherer Jahrhunderte mit einzelnen Stämmen und ihren Traditionen befassen. Es wird deshalb zu klären sein, wie Cooper die Klischees, die in frühen, aber auch noch in zeitgenössischen Schriften kursierten, unterläuft, hinterfragt oder gar aufhebt. In diesem Zusammenhang wird zudem analysiert werden, wie Indianer in Coopers Hauptquellen dargestellt werden, und auf welche Weise er diese kritisch und problembewusst bearbeitet. Hierbei ist auch der Wahrheitsgehalt der historischen Quellen an sich zu prüfen sowie zu klären, ob diese Texte lediglich den

---

<sup>13</sup> Fiedler macht Cooper generell verantwortlich für die amerikanische Einbürgerung des Rousseauschen Mythos (vgl. Fiedler, S. 160f.).

Klischees verhaftet bleiben, oder ob auch sie schon individualisierte Indianerfiguren präsentieren. Die Quellentexte werden vor dem Hintergrund der erzähltheoretischen Ansätze Wolfgang Isters und Siegfried J. Schmidts betrachtet.

Jedoch ist Coopers Indianerdarstellung bereits von Zeitgenossen kritisiert worden, mit dem Vorwurf, seinen Indianern fehle es an Lebensechtheit.<sup>14</sup> Entscheidend ist hierbei, dass Cooper seine Indianer stets als Figuren seiner dichterischen Freiheit verstanden hat, also gar nicht für sich in Anspruch nahm, nordamerikanische Ureinwohner tatsächlich realistisch gezeichnet zu haben.<sup>15</sup> Coopers antithetisches Bild des Indianers scheint somit in der Tat idealisiert und eine grobe Vereinfachung zu sein, wobei die Stereotypen grundsätzlich rassistisch erscheinen. Dennoch kann generell gesagt werden, dass kein weißer amerikanischer Schriftsteller des frühen und mittleren 19. Jahrhunderts vollkommen vorurteilsfrei gegenüber Indianern war.<sup>16</sup> Das gilt auch für Cooper. Insofern kann auch seine Präsentation des Indianers zu den rassistischen Stereotypen gezählt werden, die das amerikanische Denken im 19. Jahrhundert geprägt haben. Aus diesem Grund erscheint Coopers polares Indianerbild als Spiegel seines kulturellen Hintergrunds. Darum auch wurde oft betont, dass Cooper die Indianer so hinnahm, wie sie ihm durch seine Kultur präsentiert wurden.<sup>17</sup> Verdeutlicht soll aber auch werden, dass Cooper nach einem Kompromiss zwischen seinen eigenen, vorurteilsbeladenen Vorstellungen vom Typ Indianer und seinen epischen und politischen Intentionen suchte. Denn

---

<sup>14</sup> Beispielsweise wurde 1852 von dem Historiker Francis Parkman der Vorwurf erhoben, dass Coopers Indianer sehr oberflächlich dargestellt sind: „We do not allude to his [Cooper's] Indian characters, which it must be granted, are for the most part either superficially or falsely drawn.“ Barrie Hayne, „Ossian, Scott and Cooper's Indians“, *Journal of American Studies*, 3 (1969), S. 73, zitiert Francis Parkman aus: *The North American Review*, 74, No. 154 (Januar 1852), S. 150. Auf weitere Kritik an Coopers Indianerdarstellung verweisen Fiedler, S. 159 und Gaile Mc Gregor, „Cooper and the New Noble Savage.“ In: *The Noble Savage in the New World Garden: Notes Toward a Syntactics of Place* (Bowling Green, Ohio, 1988), S. 135.

<sup>15</sup> Auf diese Weise verwies Cooper auf Homer und das „Recht“ des Dichters, die Realität durch das „beau idéal“ zu ersetzen und dem Leser die Charaktere als Idealbilder zu präsentieren (vgl. Fiedler, S. 144 u. 159, Mc Gregor, S. 126 und Wolfgang Hochbruck, *'I Have Spoken'. Die Darstellung und ideologische Funktion indianischer Mündlichkeit in der nordamerikanischen Literatur* (Tübingen, 1991), S. 143). Zu weiterer Kritik an Coopers Indianerdarstellung siehe auch Pearce, S. 282 sowie H. Daniel Peck, Hrsg., „Introduction.“ In: *New Essays on "The Last of the Mohicans"* (Cambridge, 1992), S. 6ff.

<sup>16</sup> Allgemein stellt Hort zur Thematik der Vorurteile fest, „(...) dass es weder ein vorurteilsfreies (Zeit-)Alter noch vorurteilsfreie Klassen oder Schichten gibt“ (Rüdiger Hort, *Stereotype und Vorurteile – soziale und dynamische Konstrukte. Eine sozialpsychologische und wissenssoziologische Untersuchung über die Entstehungsursachen, die Bedeutung und die Funktionen von Stereotypen- und Vorurteilsstrukturen*. Magisterarbeit (Hamburg, 2002), S. 7.

<sup>17</sup> Vgl. Pearce, S. 270 und Peck, S. 8.

auch er teilte prinzipiell die Überzeugung seiner Zeitgenossen von der historischen Notwendigkeit des weißen Siegs. Auf diese Weise wird die Stereotypisierung seiner indianischen Protagonisten auch als Beweis für seine ethno-chauvinistische Vorurteilsbeladenheit zitiert. Nicht ohne Grund gilt Coopers Interesse primär dem Wilden, den man durch die Vorstellungen und Erfordernisse des zivilisierten Lebens definiert.<sup>18</sup> Die Tatsache aber, dass die Entstehung von *The Pioneers* und *The Last of the Mohicans* generell in eine Periode relativer Indianerfreundlichkeit in Politik und Literatur fallen,<sup>19</sup> legt nahe, dass Cooper bei der Darstellung von Indianern in der Tat nicht bloß den Konventionen folgt, sondern zentrale Indianergestalten mehrschichtig anlegt und sie dementsprechend komplexer gestaltet.

Auf diese Weise stellt Elisabeth Hermann bereits in ihrer 1986 veröffentlichten Dissertation über die Darstellung der nordamerikanischen Indianer im Werk James Fenimore Coopers und seiner Zeitgenossen<sup>20</sup> fest, dass Cooper mit der Möglichkeit experimentiert, das scheinbar Unvereinbare, nämlich die dynamische angloamerikanische und die statische indianische Zivilisation, zusammenzubringen und die Indianer in den Ablauf der Geschichte des nordamerikanischen Kontinents einzubeziehen. Diese einschlägige Studie über die Gestaltung und Funktionalisierung indianischer Charaktere in Coopers Romanen gelangt zu dem Ergebnis, dass Cooper bei der Präsentation seiner Indianer zwar auf *einer* Darstellungsebene die Konventionen seiner Zeit aufgreift, wenn es darum geht, den „typischen“ Indianer zu präsentieren. Alte Leservorurteile und damit zusammenhängende grundlegende Urteilssicherheit des Lesers über indianische Eigenheiten werden damit bestätigt. Jedoch betont Hermann auch, dass es darüber hinaus noch eine *zweite* Ebene gibt, auf der Cooper in der Gestaltung des kollektiven Schicksals der Zivilisation hinausgeht, und

---

<sup>18</sup> Nach Pearce besteht für Cooper die Funktion des Indianers hauptsächlich darin, zum Verständnis des weißen Mannes vorzudringen (vgl. Pearce, S. 271).

<sup>19</sup> Diese Information stammt aus Hochbruck, S. 140. Das frühe 19. Jahrhundert war in der Tat die Zeit, in der Indianer aus „humanitären“ Gründen umgesiedelt wurden: „on their new land in the West, protected by a paternal and benign federal government, the Indians could gradually be prepared for (...) citizenship. Left on their own to compete with superior whites for territory in the East (...) they were certain to be decimated“ (Lucy Maddox, *Removals. Nineteenth-Century American Literature and the Politics of Indian Affairs* (Oxford, 1991), S. 25). Der Verzicht auf ihre angestammten Territorien und die Neuansiedlung westlich des Mississippi sollte die „Wilden“ vor dem für sie verderblichen Kontakt mit der Zivilisation bewahren und ihnen einen langsamen, geregelten und geplanten Übergang in die Moderne ermöglichen, bis sie sich schließlich der amerikanischen Nation würden anschließen können.

<sup>20</sup> Elisabeth Hermann, *Opfer der Geschichte: Die Darstellung der nordamerikanischen Indianer im Werk James Fenimore Coopers und seiner Zeitgenossen* (Frankfurt am Main, 1986).

mithilfe von „Akkulturationsexperimenten“ Möglichkeiten ausleuchtet, durch die eine Einbeziehung der indianischen Zivilisation in den Ablauf amerikanischer Geschichte ermöglicht werden könnte. Hermann gelangt zu dem Schluss, dass die Indianer die Lösung aus der Gebundenheit an ihre wenig entwickelte Zivilisationsstufe,<sup>21</sup> den Schock des Herausgerissenwerdens aus einem Jahrhunderte währenden Zustand, nicht überstehen und folglich auch nicht als aktive Teilnehmer in den Verlauf von Geschichte integriert werden können. Aufgezeigt an dominanten Indianerfiguren, führt der plötzliche, erzwungene Übergang nach Hermann eher zu einem Prozess der Desintegration, in dessen Verlauf die Indianer entweder ihr Leben verlieren oder als passive Mündel der weißen Zivilisation enden, ohne an deren Zukunft teilhaben zu können.

Es lässt sich Hermann darin zustimmen, dass Cooper bei der Darstellung des „typischen“ Indianers, d.h. des Indianers als Angehörigen eines Volkes, im Ganzen den Konventionen seiner Zeit folgt und diesen Indianer stereotypisiert darstellt. Im dritten Kapitel wird entsprechend analysiert werden, welche Funktion die Übernahme von Klischees für die Darstellung des „typischen“ Indianers einnimmt. In diesem Zusammenhang wird auch darauf einzugehen sein, dass das Fremde vorwiegend aus der sentimentalisierenden Perspektive der Weißen geschildert wird. Darum ist auch zu beachten, ob ein kritisches Verhältnis Coopers gegenüber der Sicht der Angloamerikaner deutlich wird. Zu bemerken ist nämlich, dass Cooper durchaus den Versuch unternimmt, aus der ethnozentrischen Sichtweise der europäischen Literatur auszubrechen und sich ansatzweise auch in die Angehörigen der Nationen hineinzusetzen, die diese Literatur zu Objekten der Betrachtung reduziert. Aus diesem Grund kann man die These aufstellen, dass Cooper speziell in *The Last of the Mohicans* nicht mehr die Konfrontation von Zivilisation und Barbarei, sondern vielmehr das Nebeneinander mehrerer Kulturen gestaltet.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Nach Dudensing sind die Indianer in den *Leatherstocking Tales* der ersten Gesellschaftsstufe zuzuordnen, denn sie werden nur auf einer Kulturstufe dargestellt, von der aus sie sich nicht weiterentwickeln. Dabei finde weder eine Annäherung an die Angloamerikaner statt, noch lassen sich spezifische Entwicklungsstufen der Stämme erkennen (vgl. Dudensing, S. 167f.).

<sup>22</sup> Auf Coopers Streben nach einer Rassenharmonie verweist allgemein Louise K. Barnett, die den „bösen“ Indianer und den „edlen Wilden“ als Verkörperung des nostalgischen Gefühls der siegreichen weißen Amerikaner gegenüber den aussterbenden Indianern betrachtet. Sie betont, dass in dieser Nostalgie möglicherweise das beinhaltet ist, was D.H. Lawrence „wish fulfillment fantasy“ oder „yearning myth“ nach einer Rassenharmonie bezeichnet (vgl. Louise K. Barnett, *The Ignoble Savage. American Literary Racism, 1790-1890* (Westport, Connecticut, 1975), S. 96). Zu Coopers Intention, eine Begegnung von Kulturen darzustellen, siehe auch Maria Diedrich, „Die Wildnis als historischer Ort und Heimat in *The Last of the Mohicans*“,

Obwohl Cooper schon in *The Last of the Mohicans* die Möglichkeit einer angloindianischen Mischkultur andeutet, wird die Möglichkeit kultureller Assimilation<sup>23</sup> erst in dem Roman *The Wept of Wish-Ton-Wish* von 1829 explizit durchgespielt. Die Annäherung eines Indianers an die angloamerikanische Zivilisation wird hier in besonders deutlicher Weise aufgegriffen. Denn der Protagonist Conanchet geht durch die eheliche Verbindung mit der Weißen Ruth Heathcote eine tiefe emotionale Beziehung mit den Angloamerikanern ein. *The Wept of Wish-Ton-Wish* ist auch insofern literarhistorisch interessant, als sich dort eine ganz andere Verarbeitung der *captivity narrative* zeigt, als in *The Last of the Mohicans*. Denn indem der Roman nicht nur das Schicksal einer puritanischen (weiblichen) Gefangenen, sondern auch das eines gefangenen (männlichen) Indianers behandelt, wird zudem eine Transformation der Gattung der *captivity tales* als solcher vorbereitet.<sup>24</sup> Deshalb kann man sagen, dass

---

*Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 140.225 (1988), S. 66.

<sup>23</sup> Im Kontext der Kulturbeggnungen und -annäherungen muss man zwischen den Begriffen der Akkulturation, der Assimilation und der Transkulturation unterscheiden.

In der Sozialpsychologie sowie in der Migrationsforschung wird Akkulturation generell als das Aufeinandertreffen von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen verstanden. Nach John W. Berry lassen sich vier Akkulturationsstrategien unterscheiden. Diese werden über die Fragen definiert, ob die Minderheitengruppe die eigene Kultur beibehalten will beziehungsweise soll oder nicht und ob irgendeine Form des Kontakts zwischen Mehrheit und Minderheit bestehen kann. Werden beide Fragen bejaht, spricht Berry von einer Integration, wird die Kultur verneint aber ein Kontakt bejaht, handelt es sich nach Berry um eine Assimilation. Wird die Kultur angenommen, aber ein Kontakt verneint, so nennt Berry dies eine Segregation oder Separation und bei Verneinung beider Fragen von einer Marginalisierung oder Exklusion. Vgl. John W. Berry, *Handbook of cross-cultural psychology* (Boston, 1997), passim.

Unter Assimilation versteht man in der Soziologie die einseitige Anpassung einer Minderheit an ihr soziales Umfeld oder das Aufgehen einer Minderheit in der Mehrheit durch biologische Vermischung.

Schließlich bedeutet Transkulturation das allmähliche Durchdringen fremder, meist von Minderheiten besetzter Bereiche durch mächtigere Kulturen, Nationen oder Religionen bis zu deren Assimilation. Der Begriff der Transkulturation (*transculturación*) wurde vor allem durch die Werke des kubanischen Anthropologen Fernando Ortiz' (1881-1969) geprägt (vgl. Juan Neidhardt, *Transkulturationsforschung*. <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/histsem/ibero/forschung/thema/transkulturation/18.12.2006>). Ortiz ersetzt die englische Theorie der Akkulturation durch die der Transkulturation. Unter dem Begriff „Akkulturation“ versteht er die völlige Auslöschung der Kultur, die von der dominierenden Zivilisation überdeckt wird (vgl. Doris Schwarzwald, „Lateinamerikanische Literatur im Lichte der Transkulturation“, *TRANS* Nr. 14, September 2005 (Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften). <http://www.inst.at/trans/14Nr/schwarzwald14.htm>. 18.12.2006. Obwohl die Transkulturation Ähnlichkeiten zum Nationalismus und zum Ethnozentrismus aufweist, ist sie nicht mit diesen Begriffen gleichzusetzen. Ein Beispiel für die Transkulturation ist die Christianisierung. Unter Christianisierung versteht man die Hinwendung ganzer Völker oder Kulturkreise zum Christentum oder ihre gewaltsame Unterwerfung unter diesen Glauben.

<sup>24</sup> Die Transformation der *captivity narrative* kommt mit der Entstehung der *slave narrative* in der Mitte des 19. Jahrhunderts zum Abschluss (Ulla Haselstein, „Die Gabe des Todes: James Fenimore Coopers Roman *The Wept of Wish-Ton-Wish* (1829).“ In: *Die Gabe der Zivilisation. Kultureller Austausch und literarische Textpraxis in Amerika, 1682-1861* (München, 2000), S. 88).

Cooper nicht nur *captivity tales* verarbeitet hat, sondern auch zu deren Transformation beigetragen hat. Darüber hinaus markiert die Verbindung von Conanchet und Ruth Heathcote einen Moment in der Kolonialgeschichte Neuenglands, der ihrem weiteren Verlauf nachhaltig beeinflussen und eine andere Richtung hätte geben können.

Bleibt Conanchet trotz seiner engen Bindung an die angloamerikanische Kultur seiner ursprünglichen Identität verhaftet, so scheint an Scalping Peter aus *The Oak Openings* (1848), dem schaffenschronologisch letzten von Coopers Indianerromanen, eine Aufgabe seiner indianischen Identität, bedingt durch ein plötzliches Konversionserlebnis, am vollständigsten demonstriert. Als „traurigste Indianerfigur“<sup>25</sup> geht Scalping Peter aber der eigenen Sprache verlustig und scheint deshalb dem Typus des „roten Trottels“ zu entsprechen. Da in diesem Roman indianisches traditionelles Wissen zudem komisiert wird, stellt sich die Frage, ob Cooper den Indianer in diesem späten Werk degradiert. Damit würde er sich in die Tradition der späteren Autoren des 19. Jahrhunderts, Mark Twain und Edgar Allan Poe, stellen, die die Figur des Indianers benutzt haben, um lächerliche Momente der menschlichen Existenz hervorzuheben. Hierbei ist jedoch zu bedenken, dass Komik an sich stets die Implikation der Negation in sich trägt, weshalb eine scheinbare Abwertung des Indianers durchaus eine Kritik an der weißen Zivilisation beinhalten kann.

Es ist deutlich geworden, dass Coopers Indianerdarstellung nicht nur eine bedeutende Rolle hinsichtlich der Präsentation des Indianers in der Literatur zukommt, sondern dass seinem Indianerbild auch das Potential zugestanden werden muss, den kulturellen Hintergrund des 19. Jahrhunderts näher beleuchten und die Einstellung der Angloamerikaner zu den Native Americans verdeutlichen zu können. Aus diesem Grund erscheint eine eingehende Betrachtung der Bedeutung der stereotypisierenden Indianerdarstellung und deren Modifizierung anhand individualisierter Indianergestalten ein angemessener und geeigneter Aspekt für eine Interpretation von Coopers Romanen *The Pioneers* und *The Last of the Mohicans*, aber auch für *The Wept of Wish-Ton-Wish* und *The Oak Openings*.

Festzustellen ist hierbei, dass den fünf individualisierten indianischen Hauptfiguren aus diesen Romanen – Magua, Uncas, Chingachgook, Conanchet und Scalping Peter – durch ihre Rollen als „gute“ beziehungsweise „böse“ Indianer eine *symbolische* Funktion zukommt, so dass sie zu Repräsentanten der verschiedenen Stadien der Extermination der Indianer werden und dabei auch die sich verändernde Rolle des Indianers an der *American frontier* widerspiegeln. Auf diese Weise lässt sich an ihnen aufzeigen, inwiefern Cooper die Stereotypen problematisiert und verkompliziert. Die Bedeutung der Abweichungen werden an diesen Beispielen in den folgenden fünf Kapiteln gedeutet werden. Der Protagonist Uncas und der Antagonist Magua aus *The Last of the Mohicans* sollen dabei vornehmlich als Prototypen des „guten“ beziehungsweise des „bösen“ Indianers betrachtet werden. Hierbei ist festzuhalten, dass der „böse“ Magua als *Gegenwartsindianer* konzipiert ist, während der „gute“ Uncas von vornherein als *Vergangenheitsindianer* erscheint, der bereits bei Entstehung des Romans *The Last of the Mohicans* der Vergangenheit angehörte und damit zur Glorifizierung freigegeben war. Somit repräsentieren Uncas und Magua beide eine jeweils andere Phase in der Ausrottung der Indianer durch den unaufhaltsamen Fortschritt der weißen Zivilisation. Interessant ist hierbei insbesondere, inwiefern Magua vom Prototyp des „schlechten“ Indianers abweicht. Bei Chingachgook scheint Cooper *zwei typische Entwicklungsstadien* indianischer Existenz vor Augen gehabt zu haben, denn Chingachgook erscheint in *The Pioneers* als *degenerierter Gegenwartsindianer*, während er in *The Last of the Mohicans* und vor allem im chronologisch ersten Roman der *Leatherstocking Tales*, *The Deerslayer* (1841), eher dem „edlen Wilden“ gleicht.<sup>26</sup> An Conanchet wird die Integration des Indianers in die angloamerikanische Zivilisation am weitesten geführt und der Entwicklungsprozess des Indianers auf realistische Art und Weise geschildert. Dahingegen wird aus dem anfänglich „gefährlichen“ Indianer Scalping Peter unvermittelt ein bekehrter Indianer, der somit zum typischen *vanishing American* wird. Die Verteilung bewegt sich also entlang einer Grenze, die von Vergangenheit (d.i. gut, edel) und Gegenwart (d.i. schlecht, degeneriert) gebil-

---

<sup>26</sup> Auf Coopers Verarbeitung der indianischen Gegenwart im Verhältnis zu historischen „edlen Wilden“ weisen Hochbruck, S. 129 und Barnett, S. 96 hin. Auch Hansen verweist auf die Bedeutung Uncas’ als Vergangenheitsindianer, wenn er betont, dass der Auftritt dieses vollkommenen Naturmenschen unter dem Vorzeichen des Untergangs steht. Da Cooper ihn als letzten Spross eines ehemals mächtigen Geschlechts vorführt, wirke Uncas inmitten der um sich greifenden Zivilisationsherrschaft bereits unzeitgemäß (vgl. Hansen, S. 137).

det wird. Hierbei wird generell eine bedauernde Haltung Coopers hinsichtlich des Absterbens der reinrassigen, edlen Wilden deutlich.<sup>27</sup> Zudem wird letztlich auch sichtbar werden, dass der Unterschied zwischen dem „guten“ und dem „bösen“ Indianer in der Tat nicht sehr groß ist, sondern dass der „edle Wilde“ nur die Kehrseite des „teuflischen Wilden“ bedeutet.

---

<sup>27</sup> Susan Scheckel sieht in der trauernden Haltung der weißen Siedler hinsichtlich des Verschwindens der Indianer primär ein Mittel zur Rechtfertigung der Vertreibung der Native Americans. Sie betont, dass diese Einstellung im frühen 19. Jahrhundert geradezu zu einem „national habit of thought“ wurde (vgl. Susan Scheckel, *Race and Nationalism in Nineteenth-Century American Culture* (Princeton, New Jersey, 1998), S. 32).



# 1. Stereotypisierende Indianerbilder in der nordamerikanischen Literatur

## 1.1 Das Indianerbild der Puritaner

### 1.1.1 Der „teuflische Wilde“ der Captivity narrative

For them [the Puritans], Indians were direct instruments of Satan's bidding, if not actual devils themselves.<sup>28</sup>

Wenn sich Menschen verschiedener Kulturen begegnen, treffen sich damit vor allem zunächst ihre unterschiedlichen Bedürfnisstrukturen. Auf diese Weise richten sich ihre Hoffnungen, Wünsche und Erwartungen auf das jeweilige Gegenüber. Es ist hierbei der gesamte kulturelle Hintergrund, d.h. das, was in der lebenslangen Sozialisation erworben wird, das den hermeneutischen Prozess der Wahrnehmung und Einschätzung des anderen Menschen und der Verständigung mit ihm regelt. Stehen Menschen verschiedener kultureller Herkunft einander das erste Mal gegenüber, so wird aus dem *Anderen* der *Fremde* und Fehlinterpretationen der fremden Kultur können die Folge sein.<sup>29</sup> Denn festzuhalten ist, dass bei der Kulturbegegnung eine gemeinsame, historisch entwickelte semantische Basis zur Verständigung fehlt.

Die historische Bestimmtheit der menschlichen Wahrnehmung wirkt dabei zweischneidig. Denn indem der individuellen wie der kollektiven Reaktion auf das Fremde allein frühere Erfahrungen als Orientierung zur Verfügung stehen, besteht unmittelbar die Gefahr, dass die Gegenwart durch die Sicht der Vergangenheit verzerrt und verstellt wird. In den fremden Menschen werden dann nur Teile des ohnehin schon Bekannten gesehen und infolgedessen werden

---

<sup>28</sup> Kathryn Zabelle Derounian-Stodola & James Arthur Levernier, *The Indian Captivity Narrative, 1550-1900* (New York, 1993), S. 61.

<sup>29</sup> Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, aus dem Französischen übers. von Xenia Rajewsky (Frankfurt am Main, 1990), passim und Hans-Peter Rodenberg, *Der imaginierte Indianer. Zur Dynamik von Kulturkonflikt und Vergesellschaftung des Fremden* (Frankfurt am Main, 1994), S. 11.

die fremden Menschen mit *Zuschreibungen* belegt.<sup>30</sup> Dies ist insbesondere der Fall, wenn die Kulturbeggnung unter dem Angstdruck eines ökonomischen Neuanfangs steht. Dann liegt es nahe, die fremden Menschen zu Projektionsträgern der eigenen Wünsche, Erfahrungen und Ängste zu machen. Dies hat zur Folge, *dass das ihnen Eigene durch das auf sie Projizierte verstellt wird*.<sup>31</sup> Auf diese Weise ist auch das Bild der edlen Wilden beziehungsweise der teuflischen Wilden zustande gekommen.

Vor allem auf dem nordamerikanischen Kontinent kam es nach der Gründung der Kolonien zu massiven Konflikten zwischen den Zugewanderten und den Ureinwohnern. Die Europäer, die den nordamerikanischen Kontinent erreichten, fanden nämlich kein „kulturelles Niemandsland“<sup>32</sup> vor. Die „City upon a hill“ der Puritaner musste aus diesem Grund in strikter Abgrenzung zu der Kultur der bereits ansässigen Menschen errichtet werden. Somit lässt sich erklären, weshalb die Puritaner den Indianern im Allgemeinen äußerst feindselig gegenüberstanden und ihre Kultur gar nicht anerkennen konnten.

Bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts spielte das Verhältnis der Angloamerikaner zu den Indianern somit eine zentrale Rolle für die Entwicklung der vom Pioniergeist geprägten Siedlerkultur zur hochzivilisierten Nation. Es lässt sich vom ersten Kontakt bis zur eskalierenden Konfrontation aufzeigen, wie sich die amerikanische Kultur verstanden hat. Literarische Schriften erscheinen hierbei prinzipiell als Mittel zur Verarbeitung von Geschichte sowie als Ausdruck von Ideenprozessen. Denn sie erlauben es, Rückschlüsse auf die Einstellung der weißen Amerikaner zum Anderen, d.h. zum Fremden, zu ziehen. Diese Literatur spiegelt dabei einen Prozess der Entstehung von Stereotypen wider, wobei festzuhalten ist, dass diese in erster Linie Konstruktionen von Nicht-Indianern darstellen und somit grundsätzlich wenig mit der Realität des indianischen Lebens gemein haben.

Auf diese Weise war das dichotome Bild von den amerikanischen Ureinwohnern, der Widerspruch zwischen Verteufelung und Verherrlichung, bereits bei Kolumbus und anderen Entdeckungsreisenden der Renaissance angelegt und

---

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Rodenberg, S. 12f.

<sup>32</sup> Ibid.

kennzeichnet alle folgenden Indianerdarstellungen der Kolonialzeit. Die Auffassungen vom edlen und unedlen Wilden formten also schon relativ früh feste Bestände westlicher Kultur und ermöglichten den Repräsentanten der abendländischen Kultur, sich selbst zu bestätigen, abzugrenzen, eigenes unrechtmäßiges Verhalten vor sich selbst zu rechtfertigen, aber auch sich selbst zu kritisieren.<sup>33</sup> Die intellektuelle und moralische Qualifizierung des Indianers erscheint somit auch als ein Mittel zur Bestimmung des kulturellen Selbstwertes. Denn die Berührung mit den Eingeborenen führte den Weißen das vor Augen, was sie nach ihren Wertmaßstäben nicht sein sollten und forderte von ihnen somit eine Definition ihrer eigenen Kultur.

Das Bild des Indianers als „roter Teufel“ ist im Wesentlichen als Resultante einer biblisch fundierten Weltbetrachtung der puritanischen Siedler zu verstehen. Diese Vorstellung vom Indianer geht hauptsächlich auf die eurozentrische, christlich-theologische Voreingenommenheit der Puritaner zurück, die den Indianern notwendig als dämonisch, da ungläubig, sehen und ihm mit unverhohlenem Misstrauen und unerschütterlichem Glauben an die eigene Überlegenheit sowie die Gottgewolltheit ihrer Anwesenheit in der Neuen Welt begegnen mussten. Die puritanische Sicht der Indianer als „teuflische Wilde“ basiert auf ihrem religiösen Geschichts- und Realitätsverständnis, welches wiederum auf einer stark typologisch orientierten Theologie beruht. So werden die Puritaner zum heiligen Volk, Amerika zum *New Canaan*, die Wildnis zur Wüste des alten Testaments und die Indianer zu Ausgeburten des Teufels.<sup>34</sup>

Somit erkannte der puritanische Geist in den Indianern von Anfang an die teuflische Opposition gegen die göttliche Ordnung.<sup>35</sup> Darüber hinaus trug die man-

---

<sup>33</sup> Diese Informationen stammen aus Lutz, S. 128ff., Berkhofer, S. 3ff. und Derounian-Stodola & Levernier, S. 52 u. 54. Bitterli weist darauf hin, dass verallgemeinernde pejorative Ausdrücke zur Bezeichnung von Eingeborenen wie „Wilder“ oder „Barbar“ von Kolonisatoren primär dann verwendet wurden, wenn sie die Kulturbegegnung intellektuell nicht bewältigen konnten. Er betont darüber hinaus, dass diese herabwürdigenden Stereotypen vor allem dazu dienten, eigenes Fehlverhalten zu legitimieren (vgl. Bitterli, S. 367).

<sup>34</sup> Siehe hierzu den an dieses Unterkapitel anschließenden Exkurs über den Begriff des Stereotyps und der religiösen Typologie der Puritaner.

Vgl. Rodenberg, S. 22f. Bei der oftmals gewaltsamen Auseinandersetzung der frühen Kolonisten und Siedler mit der Wildnis, vor allem mit den Indianern, als den extremen Antipoden zur christlich-abendländischen Kultur, handelt es sich nach Richard Slotkin darüber hinaus um ein bis in die Gegenwart fortwirkendes spezifisch amerikanisches Phänomen (vgl. Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860* (Middletown, Connecticut, 1973), passim).

gelnde Bereitschaft der Indianer, sich bekehren zu lassen, zu der Überzeugung der Puritaner bei, dass diese der höheren Zivilisation zu weichen hatten. Auf diese Weise konnten die Puritaner die Eliminierung der Ureinwohner sowie die Urbarmachung des Landes als göttlichen Willen deklarieren. Dabei betrachteten sie ihre Beziehung zu den Indianern einseitig als eine Gefährdung ihrer selbst, aus der allein Gott sie erretten konnte. Um die Aneignung von Land rechtfertigen zu können, haben die Puritaner den Indianern das Menschsein und somit auch das Recht auf ihr Land abgesprochen.<sup>36</sup> Den Puritanern konnten die Indianer somit nur fremd und unmenschlich bleiben, da sie sie nie als gleichberechtigte Wesen betrachtet haben. So schreibt die auf Neuengland bezogene Literatur des 17. Jahrhunderts entscheidende Komponenten der rhetorischen Appropriation der Indianer im 16. Jahrhundert fort.<sup>37</sup> Dies trifft insbesondere auf Reiseberichte und offizielle Verlautbarungen englischer Bischöfe (z.B. Jewell und Abbott) zu, die das Bild vom Indianer als „cruel, degenerate Devil worshippers“ verbreiteten.<sup>38</sup> So überwiegen in diesen Predigten und Anlässen plurale Abgrenzungen von „Indians“, „Savages“, „Heathens“ und „Barbarians“ im Vergleich zur Verwendung von Stammesbezeichnungen wie beispielsweise Wampanoag, Pequot, Mohegan und Narragansett.<sup>39</sup>

Da die Puritaner allein in Gottes Wort eine Richtlinie für die innere wie äußere Ordnung des Gemeinwesens erblickten, die somit auch eine Folie zur Interpretation der fremden Kultur lieferte, passten die Indianer lediglich als Teil des bereits Gewussten in einer abstrakten Menschlichkeit in dieses Gefüge. Diese Haltung impliziert generell, dass die Puritaner die Indianer gar nicht als *ein Anderes* erkennen konnten, das zur kritischen Reflexion der eigenen Kultur aufforderte.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Das Massaker von Jamestown im Jahre 1622 gilt als entscheidendes historisches Ereignis, das die Fronten zwischen den Indianern und den weißen Siedlern verschärfte, womit die Epoche der Konfrontation begann. In der Literatur über Virginia trug dies darüber hinaus zur Entstehung des negativen Stereotyps des Indianers bei, denn nach 1622 verkörperten die Native Americans für die Angloamerikaner ein Hindernis, das in diabolischer Unwissenheit den Fortschritt der Zivilisation behinderte (vgl. Derounian-Stodola & Levernier, S. 58 und Brigitte Georgi, *Der Indianer in der amerikanischen Literatur. Das weiße Rassenverständnis bis 1900 und die indianische Selbstdarstellung ab 1833. Versuch einer Gegenüberstellung* (Köln, 1982), S. 14ff.).

<sup>37</sup> Vgl. Udo J. Hebel, „Those images of jealousy“. *Identitäten und Alteritäten im puritanischen Neuengland des 17. Jahrhunderts* (Frankfurt am Main, 1997), S. 228f.

<sup>38</sup> Vgl. ibid und Alfred A. Cave, „New England Puritan Misperceptions of Native American Shamanism“, *International Social Science Review* 67 (1992), S. 15.

<sup>39</sup> Vgl. Hebel, S. 230.

<sup>40</sup> Berkhofer betont, dass die Puritaner die Indianer lediglich als Werkzeuge Gottes angesehen haben, die entweder die zukünftige Errettung der Puritaner verhindern oder fördern konnten (vgl. Berkhofer, S. 80ff.).

Dementsprechend ist in den historischen Dokumenten der Puritaner selten Verständnis für die indianische Kultur als solche vorhanden. Vor diesem Hintergrund erscheint der Hass der Puritaner auf die ihnen fremden Indianer primär als Ausdruck eines institutionalisierten, strukturellen Ethnozentrismus, der die Aufrechterhaltung der puritanischen Herrschaft mit theologischen Argumenten legiti-  
mierte.<sup>41</sup>

So bezeichnete der führende Puritaner Cotton Mather die Eliminierung der Indianer als das höchste Ziel der Kolonisten, da dies der offensichtliche Wille Gottes sei. Deshalb sprach er den Indianern alle menschlichen Wesenszüge ab und betrachtete sie einseitig als „rapacious wolves“ und „serpents“.<sup>42</sup> Auch in dem aus demselben Jahr stammenden Rückblick „*The Troubles, which the Churches of NEW-ENGLAND have undergone in the WARS, which the People of that Country have had with the Indian Salvages*“<sup>43</sup> betrachtet Mather die Indianer als „Instrumente des Teufels“ (Kap.7, S. 41) und „Devils in Flesh“ (Kap. 7, S. 49). Er deutet den Pequot-Krieg (1637) deshalb auch als Konflikt zwischen „the Infant Colonies of New-England“ und „satanischen Wilden“ (Kap. 7, S.

---

<sup>41</sup> Bitterli betont im Zusammenhang kultureller Vorurteile, dass es generell zum Wesen der Ethnozentrik gehört, dass die moralischen Bewertungskriterien für das Fremde fast ausschließlich im Bewusstsein der eigenen Vorzüglichkeit wurzeln. Somit behaftet eine Bezeichnung wie „Wilder“ das Gegenüber der kulturellen Begegnung von vornherein auf seine Andersartigkeit, ohne dass derjenige, der es gebraucht, sich die Mühe einer Begründung machen müsste. Solche prinzipielle Voreingenommenheit kann notwendigerweise nur zu einer fatalen Diskriminierung des Fremden führen (vgl. Bitterli, S. 367). Interessant ist in diesem Kontext auch zu bemerken, dass die Verurteilung des Fremden auch stets einen Abwehrmechanismus des machtlosen Ichs gegen das Unvertraute darstellt. Aus diesem Grund kann das Andere auch als „eigenes“ Unbewusstes beziehungsweise als unbewusstes „Eigenes“ verstanden werden (siehe hierzu Kristeva, S. 199f. u. 208f.). Diese Überlegung wird auch beispielsweise durch die Tatsache nahe gelegt, dass es spätestens seit den Hexenprozessen des Jahres 1692 in Salem in den Kolonien Neuenglands zu einer merkwürdigen Verquickung der Angst vor den immer stärker dämonisierten Wilden mit hysterischen Symptomen unterdrückter und somit ebenfalls verteufler Sexualität kam (vgl. Slotkin, *Regeneration Through Violence*, S. 47). Indem die Puritaner ihre unverstandenen Triebbedürfnisse rigoros ins Unbewusste verdrängten beziehungsweise auf die sie bedrohenden unheimlichen, heidnischen Indianer projizierten, konnten sie diesen auch konsequenterweise nur mit Gewalt- und Ausrottungsstrategien begegnen: „The pressure of demographic expansion, coupled with the psychological fear of acculturation, moved the Puritans toward a policy of exterminating the Indians“ (ibid, S. 42). Auf ähnliche Weise bemerkt auch Rodenberg, dass die in den repressiven puritanischen und calvinistischen Gemeinschaften unterdrückte, aber auch geschaffene Aggressivität paranoid auf die Native Americans projiziert wurde. Somit wurden die Indianer, ungeachtet der Motivation ihres wirklichen Verhaltens, als „rote Teufel“ abgestempelt. Auf diese Weise erschien die eigentlich innere Bedrohung als von außen kommend und konnte unter psychischer Entlastung von Gewissensforderungen bekämpft werden (Rodenberg, S. 347).

<sup>42</sup> Vgl. Rodenberg, S. 23, zitiert Cotton Mather aus: *Magnalia Christi Americana; Or the Ecclesiastical History of England*, 1702. Repr. 2 Bde. (New York, 1967), S. 587 u. 590.

<sup>43</sup> Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana; Or, The Ecclesiastical History of New-England, from the First Planting in the Year 1620 unto the Year of Our Lord, 1698*. London: Parkhurst, 1702, 7: Kap. 4).

42).<sup>44</sup> So betrachtet er auch den *King Philip's War* (1675-78) als „the War [...] begun by a Fierce Nation of *Indians*, upon an Honest, Harmless, Christian Generation of *English*“ (Kap. 7, S. 46). Er stellt dabei stets „[t]he Blasphemy, and Insolence, and prodigious Barbarity of the Salvages“ (Kap. 7, S. 52) der Sorge der Neuengländer bezüglich der Bewahrung ihrer kirchlichen und zivilisatorischen Errungenschaften gegenüber.<sup>45</sup>

Aber auch schon in Increase Mathers *Brief History of the Warr With the Indians in New-England*<sup>46</sup> von 1676 wird diese Abgrenzung von den Indianern in besonders eindringlicher Weise deutlich. Denn auch Increase Mather entfaltet dort das Repertoire der negativen Repräsentation der Indianer in seiner gesamten Bandbreite.<sup>47</sup> So bestimmen in seinen Augen „[M]ischief“ (S. 87), „inhumanity“ (S. 90), „treachery“ (S. 93, 107) und „insolency“ (S. 88) das Handeln und Denken der Indianer. Ihr Verhalten beschreibt er deshalb auch als „barbarous“ (S. 87, 90, 100) und „malicious“ (S. 87). So stigmatisiert er die nordamerikanischen Ureinwohner kollektiv auch als „wicked Men whose tender Mercies are cruelties“ (S. 92). Zudem betrachtet er sie als „*Barbarous Heathen*“ (S. 103), „wild Beasts“ (S. 104), „perfideous and bloody Heathen“ (S. 107) und schließlich auch als „perfect Children of the Devill“ (S. 116).<sup>48</sup>

Die *Indian-devil*-Stereotypie findet sich jedoch nicht nur in den historischen Dokumenten der Puritaner, sondern auch in den Erfahrungsberichten (*factual prose*) und in den Berichten über Gefangenschaften bei den Indianern (*captivity tales/narratives*) der puritanischen Kolonisatoren des 17. Jahrhunderts. Diese Berichte über Gefangenschaften bei den Indianern stellen das erste originär amerikanische Genre<sup>49</sup> dar und wurden zunächst nur im religiösen Eifer

---

<sup>44</sup> Vgl. Hebel, S. 232.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Increase Mather, *A Brief History of the Warr With the Indians in New-England*, (1676). Slotkin/Folsom, 1978, S. 79-152.

<sup>47</sup> Vgl. Hebel, S. 235.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Jedoch waren sich Kritiker lange darüber uneins, ob es sich bei den *captivity tales* tatsächlich um eine eigene Gattung handelt. 1947 hatte Roy Harvey Pearce die *captivities* noch als sublitterarisches Genre betrachtet. Van der Beets Untersuchungen gehen aber davon aus, dass es sich um eine eigenständige Gattung mit eigendynamischer Entwicklung handelt, die sich funktionsgeschichtlich in drei Phasen unterteilt. Die frühen *captivity narratives* des 17. und 18. Jahrhunderts sind demzufolge primär als religiöse Dokumente zu verstehen, die die Existenz von „Divine Providence“ zu belegen hatten. Die Gefangenschaft erhält hier einen symbolischen und typologischen Charakter. Dies wird durch den Gebrauch von Bibelziten und Anspielun-

geschrieben, um nach der Befreiung aus indianischen Händen die Gnade und die Allmacht Gottes zu preisen und die Schrecken der heidnischen Wildnis darzustellen.<sup>50</sup> Vor allem die *captivity tales* dienten zu jener Zeit als einzige Informationsquelle über das Leben der Indianer und beeinflussten somit sehr stark das Bild vom „Wilden“ in den Augen derer, die fern von der Erfahrung der Wildnis lebten. In diesen Erzählungen werden indianische Ureinwohner im Allgemeinen nicht als erkennbare Individuen oder als Menschen anderer Kultur dargestellt, sondern vielmehr als stereotype Handlanger von teuflischen Mächten, die zu bekämpfen die Puritaner sich an Gottes Seite berufen fühlten.<sup>51</sup> Zwar treten in Gefangenschaftsberichten auch hin und wieder „gute“ Indianer auf, die den Verzweifelten Nahrung und Trost spenden, manchmal sogar deren Leben retten, doch werden ihre Handlungen nicht als Ausdruck ihrer Menschlichkeit gesehen, sondern als Manifestationen göttlicher Gnade. Die wohl bekannteste Erzählung dieser Art ist Mary Rowlandsons *A Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson* von 1682.<sup>52</sup>

---

gen auf die Bibel erreicht. Denn die Puritaner haben die Gefangenschaft bei den Indianern in der Regel als Test oder Strafe Gottes verstanden, aus der sie geläutert hervorgehen können. In der Mitte des 18. Jahrhunderts, im Zuge des französisch-indianischen Krieges, wandelte sich ihre Funktion zunehmend dahin gehend, den Hass der Neuengländer auf Franzosen und Indianer zu schüren. Die Propaganda bediente sich deshalb mit Vorliebe der detaillierten Darstellung indianischer Kriegsgreul. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts sorgte die Expansion des kommerziellen Buch- und Zeitschriftenmarktes mit wachsenden Leserzahlen dafür, dass zunehmend auch fiktionale *captivities* mit melodramatisch-sensationalistischen Zügen als unterhaltsame Nationalliteratur abgesetzt wurden. Siehe Richard Van der Beets, *The Indian Captivity Narrative. An American Genre* (Lanham/New York/London, 1984), passim.

<sup>50</sup> In diesem Zusammenhang ist wichtig zu bemerken, dass die betreffenden Opfer ihre Erfahrungen meist erst niederschrieben, als sie schon längst wieder in die angloamerikanische Zivilisation zurückgekehrt waren. Dieser Aspekt ist bedeutsam, da die Zeitspanne zwischen vergangener Erfahrung und der Erinnerung daran Tatsachen verzerrt. Erfahrene Grausamkeiten konnten nämlich schlimmer erscheinen, als sie wirklich waren.

<sup>51</sup> Vgl. Rodenberg, S. 23. Der elementare Kulturkonflikt zwischen den Angloamerikanern und den Indianern hat in der amerikanischen Literatur prinzipiell tiefe ideologische Spuren hinterlassen. So interpretierten die Puritaner schon bald ihre Auseinandersetzungen mit den Indianern, beispielsweise im *King Philip's War*, als einen wesensmäßig religiös-allegorischen Konflikt: „Looking at the culture of the New World (...) the Puritans saw a darkened and inverted mirror image of their own culture, their own mind. For every Puritan institution, moral theory and practice, belief and ritual there existed an antithetical Indian counterpart. Such analogies were never lost on the Puritans, who saw in them metaphors of God's will” (Slotkin, *Regeneration Through Violence*, S. 57). Hierbei wurde die physische Wildnis und die von ihr ausgehende Gefahr vor allem auch als moralische Bedrohung von innen verstanden (vgl. *ibid.*, S. 57-94).

<sup>52</sup> Lutz betont jedoch, dass die von Mather nur knapp wiedergegebene *captivity tale* der Hannah Dustan als Gefangenschaftsbericht einen sehr nachhaltigen Einfluss auf die amerikanische Literatur ausgeübt hat (Lutz, S. 140). So erklärt auch Leslie A. Fiedler Hannah Dustan neben Pocahontas zur zweiten großen „archetypischen“ Frauengestalt der *frontier literature* (Fiedler, S. 98-108 et passim). Die Geschichte der Hannah Dustan zeigt, dass nach puritanischer Auffassung göttliche Vorsehung und Gnade auch im Spiel sind, wenn die Puritaner Indianer töten. Die *captivity narrative* der Hannah Dustan verdeutlicht zudem, wie eng puritanisch-religiöse Selbstgerechtigkeit, Erwerbssinn und Skrupellosigkeit miteinander verbunden sein können.

Die Handlung der *captivities* folgt meist nur einem einzigen Plotschema. So wird zumeist ein/e Neuengländer/in<sup>53</sup> während der Grenzkriege von französisch-freundlichen Indianern gefangen genommen und erlebt auf dem Marsch ins indianische Hinterland Entbehrungen und entsetzliche Grausamkeiten. Schließlich wird er/sie durch eine wunderbare, gottgewollte Fügung gerettet und kehrt in die neuenglische Zivilisation zurück. Die *captivity* folgt somit nach Van der Beets auch dem archetypischen Muster von Tod und Wiedergeburt,<sup>54</sup> denn die Gefangenschaft setzt stets mit der Trennung von der eigenen Kultur, und deshalb mit einem symbolischen Tod, ein. Daraufhin folgt die Transformation, ein innerer Entwicklungsprozess durch schwierige, zu bestehende Situationen, die mit der Rückkehr in die ursprüngliche Kultur endet. Diese ist als eine symbolische Wiedergeburt durch eine neue Erkenntnis zu verstehen.

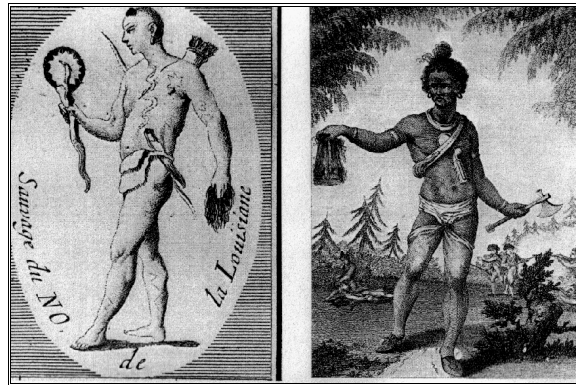


Abb. 2 Indianische Kriegsführung und die Praktik des Skalpierens: Zwei Indianer aus dem Südosten zeigen ihre Trophäen; Kupferstiche: Library of Congress<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Es sind ungefähr 600 *captivity narratives* erhalten, davon stammen zwei Drittel von Frauen. Jungfrauen oder junge Mütter erscheinen hierbei als ideale Gefangene, da sie wehrlos und barmherzig sind. Denn auf diese Weise konnte die Landnahme durch pazifistische Darstellung legitimiert werden. Zahlreiche *captivities* finden sich in Cotton Mathers *Magnalia Christi Americana*. Jedoch sind *captivities* auch in fast alle anderen Chroniken, die ab der Zeit des Pequot Krieges (1637) erschienen, zu finden.

<sup>54</sup> Vgl. Van der Beets, *The Indian Captivity Narrative*, S. 39-50.

<sup>55</sup> Aus Leila Wardwell, Hrsg., *American Historical Images On File. The Native American Experience* (New York/Oxford, 1991), 1.57.



Zu den wiederkehrenden Gräueltaten der Indianer in diesen Berichten gehören neben Skalpieren auch Kannibalismus und Vampirismus.<sup>56</sup> Diese Handlungen werden gewöhnlich ausgeschmückt und detailliert wiedergegeben. Da vor allem die Erfahrung der Angst das konstitutive Element der Gefangenschaftsberichte darstellt und die menschlichen Qualitäten lediglich an den moralischen und kulturellen Maßstäben der Zivilisation gemessen wurden, konnten die *captivity narratives* weder ein objektives noch ein realistisches Bild des Indianers und seiner Kultur liefern.<sup>57</sup> Dennoch bildete dieses Genre einen konstitutiven Bestandteil der Literatur nach 1680 und übte einen entsprechend großen Einfluss auf die anti-indianische Haltung der Kolonialliteratur aus. Da die *captivity tales* als wesentlicher Bestandteil der *frontier romances* dann vor allem im 19. Jahrhundert sehr populär wurden, haben diese auch sehr zur Vorstellung des Indianers als „roter Teufel“ in der Literatur dieser Zeit beigetragen: „Bis zu den Groschenromanen des ausgehenden 19. Jahrhunderts bleiben die Gefangenschaftsberichte mit ihrem geschlossen negativen Indianerbild (...) eines der stabilsten Genres der amerikanischen Literatur“.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Siehe hierzu Richard Van der Beets, „The Indian Captivity Narrative as Ritual“, *American Literature*, 43 (1971/72), S. 550-553; vgl. auch ders. *The Indian Captivity Narrative*, S. 39-50.

<sup>57</sup> Georgi hebt hervor, dass Gefangenschaftsberichte mit Cotton Mathers *Magnalia Christi Americana* zunehmend zu einem Instrument des Rassenhasses wurden. Hierbei nahm das Bild des Indianers als barbarische Kreatur ihre extremste Form an, indem mit den Gefühlen der Leser gespielt wurde. Angesichts des dargestellten teuflischen Charakters der Indianer, mit dem die Gefangenen konfrontiert waren, konnte das Stereotyp nur äußerst negativ ausfallen (vgl. Georgi, S. 17f. Siehe hierzu auch Derounian-Stodola & Levernier, S. 85 und Hermann, S. 95f.).

<sup>58</sup> Hochbruck, S. 78.

## Exkurs: Der Begriff des Stereotyps und die religiöse Typologie der Puritaner

Der ursprünglich aus der Druckertechnik stammende Begriff „Stereotyp“ wird heutzutage in unterschiedlichen Kontexten verwendet, in denen er verschiedene Bedeutungen haben kann.<sup>59</sup> Der „Stereotyp“ bezeichnet jedoch stets ein bestimmtes gleich bleibendes Schema. Ein Stereotyp kann deshalb als eine Zusammenfassung von Eigenschaften oder Verhaltensweisen angesehen werden. Diese hat meistens einen hohen Wiedererkennungswert und vereinfacht den gemeinten Sachverhalt sehr stark. Deshalb steht der Stereotyp generell in einem engen Bedeutungszusammenhang zum Klischee oder Vorurteil.<sup>60</sup>

Der Begriff „Stereotyp“ findet vor allem in der Sozialpsychologie, der Soziologie, aber auch in der Literaturwissenschaft Anwendung. Am geläufigsten ist die Verwendung jedoch in einem sozialwissenschaftlichen Kontext. In diesem Zusammenhang bezeichnen Stereotype Komplexe von Eigenschaften oder Verhaltensweisen, die bestimmten Personengruppen zugeschrieben werden und die über eine gewisse sozialpsychologische und gesellschaftliche Dynamik verfügen.<sup>61</sup> Somit grenzen sie sich sichtbar von den so genannten Schemata ab, die keine primären sozialen Informationen beinhalten (z.B. Prototypen). Stereotype kennzeichnen sich vor allem dadurch, dass sie besonders distinkte Eigenschaften karikierend hervorheben und teilweise falsch verallgemeinern.

Der Begriff „Stereotyp“ wurde im Jahre 1922 von Walter Lippmann in die Diskussion der Vorurteilsforschung eingeführt. Sein Werk *Public Opinion* (*Die öffentliche Meinung*)<sup>62</sup> war somit bahnbrechend für die Stereotypenforschung im literaturwissenschaftlichen Kontext. Denn Lippmann

---

<sup>59</sup> Der Begriff „Stereotyp“ geht auf die Erfindung des französischen Druckers Didot zurück, der im Jahre 1796 einzelne Buchstaben zu einer Druckplatte zusammenfügte und auf diese Weise ganze Zeilen und Seiten aus einem Stück gießen konnte (vgl. Hort, S. 14).

<sup>60</sup> Vgl. *ibid.*, S. 32.

<sup>61</sup> Siehe *ibid.*, S. 9.

<sup>62</sup> Walter Lippmann, *Public Opinion*, 1922 (New Brunswick, N.J., 1991).

argumentiert hier als politischer Journalist und nicht als Soziologe, „wenn er das Stereotyp als eine Projektion des Wertbewusstseins, der eigenen Stellung und Rechte (...)“<sup>63</sup> versteht. Dennoch ist man sich in der Literatur immer noch nicht darüber einig, wie man Stereotypen charakterisieren soll. Man stellt sich deshalb die Frage, ob es bestimmte Haltungen, Überzeugungen oder verbale Ausdrücke von Überzeugungen sind, die Stereotypen kennzeichnen. Einigkeit herrscht jedoch darüber, was die Merkmale von Stereotypen betrifft: ihr Gegenstand ist immer eine bestimmte Gruppen von Menschen, wobei das Individuum Stereotype als Ausdruck der öffentlichen Meinung durch die Erziehung der Familie oder des Milieus kennen lernt. Hierbei wird „[d]ie Wahrnehmung und Perzeption sozialer Hinweisreize und deren Transformation in individuelle Eindrücke (...) durch *kulturelle* Rahmenbedingungen beeinflusst“.<sup>64</sup> Dies geschieht unabhängig von der persönlichen Erfahrung des Menschen. So heißt es auch bei Schütz und Luckmann: „Alle meine Erfahrungen in der Lebenswelt sind auf dieses Schema bezogen, so daß mir die Gegenstände und Ereignisse in der Lebenswelt von vornherein in ihrer Typenhaftigkeit entgegentreten (...)“.<sup>65</sup> In Bezug auf die wertende Funktion des Stereotyps ist es stets emotional geladen, sowohl positiv als auch negativ.

Zudem ist ein Stereotyp entweder völlig tatsachenwidrig oder es enthält nur partiell Tatsachen. Es erweckt aber den Anschein, völlig wahr zu sein. Darüber hinaus sind Stereotype dauerhaft und resistent gegen Veränderungen, da sie unabhängig von der Erfahrung entstehen und eine emotionale Aufladung besitzen. Sie haben hierbei geradezu eine „„Selbst-erfüllende Prophezeiung[en]““ (...) , die nach Robert Merton „ein Reich des Irrtums“ erschaff[t] und verewig[t]“.<sup>66</sup> Die soziale Funktion von Stereotypen besteht vor allem darin, die von einer Gruppe oder Gesellschaft akzeptierten Werte und Urteile zu verteidigen. In psychologischer Sicht dient die Stereotypisierung deshalb als Orientierungssystem und vereinfacht die Entscheidung für eine kognitive Ökonomie. Denn „Stereotype dienen den Akteuren einer Gesellschaft, bestimmte Personen und Personengruppen in diese Strukturen sozial zu „verorten“, wodurch sich

---

<sup>63</sup> Hort, S. 14.

<sup>64</sup> Ibid, S. 21; Hervorhebung SP.

<sup>65</sup> Alfred Schütz & Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (Neuwied, Darmstadt, 1975), S. 26.

<sup>66</sup> Hort, S. 28 zitiert aus Robert F. Merton, 1968, S. 247-305.

eine hierarchische Gesellschaftsordnung herausbilden kann“.<sup>67</sup> Darüber hinaus dient die Stereotypisierung auch als Anpassungssystem, so dass in einer Gruppe Konflikte verringert werden. Außerdem haben Stereotypisierungen auch die Funktion, als Systeme zur Aufrechterhaltung des Selbst zu dienen. Denn „Stereotype (...) [tragen] fundamental mit dazu bei, eine Gesellschaftsordnung der sozialen Interaktion zu schaffen und aufrecht zu erhalten“.<sup>68</sup> In diesem Sinne unterstützt und fördert die Stereotypisierung die Selbstdefinition und Selbstverankerung.

Wendet man sich jedoch der puritanischen Vorstellung des Indianers als „roter Teufel“ zu, so ist zu beachten, dass der Begriff „Typ“ in der Theologie eine ganz andere Bedeutung hat, als das spätere moderne Verständnis dieses Begriffs. Aber was bedeutet nun ein „Typ“ in diesem spezifischen Sinne? Schaut man in die Klassiker der nordamerikanischen Literatur, so findet sich beispielsweise in Herman Melville *Israel Potter*, einem Werk aus der Zeit der amerikanischen Romantik,<sup>69</sup> ein Hinweis. So beschreibt Melville die Seeschlacht des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges als „something singularly indictory in this engagement: *it may involve at once a type, a parallel, and a prophecy*“.<sup>70</sup> Der Begriff „Typ“ wird hier als Vorbild, Parallele und Prophetie verstanden.

In der lateinischen Übersetzung von *figura*, bedeutet „Typ“ in dem spezifischen von Melville verwendeten Sinne „Parallele“ sowie „Prophetie“. So ist im theologischen, biblischen Verständnis ein Typus eine Person, Sache, Handlung oder Einrichtung, die durch positive Bestimmung des die Geschichte vorausordnenden Gottes neben ihrer durchaus selbständigen Bedeutung als Tatsache ihrer Zeit noch eine zukünftige Person, Sache, Handlung oder

---

<sup>67</sup> Hort, S. 31.

<sup>68</sup> Ibid, S. 9.

<sup>69</sup> *Israel Potter* stammt aus dem Jahre 1855. Die Zeit zwischen 1820 und 1860 wird von Literaturhistorikern gewöhnlich als die Zeit der amerikanischen Romantik angesehen. In Nordamerika erhielt die Romantik später Einzug in die Literatur und in die Künste als in Europa. Die Zeit der amerikanischen Romantik wird auch als „American Renaissance“ bezeichnet. Dieser Ausdruck stammt aus F.O. Matthiessens Werk *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman* von 1941. Allerdings ist der Ausdruck „American Renaissance“ irreführend, da es sich nicht um eine Wiedergeburt, sondern vielmehr, wie Matthiessen bemerkt, um „the first maturity“ der nordamerikanischen Literatur handelt. Siehe F.O. Matthiessen, *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman* (New York, 1941).

<sup>70</sup> Zitiert nach Ursula Brumm, *Die religiöse Typologie im amerikanischen Denken*, S. 16; Hervorhebung SP.

Einrichtung vorherbildet.<sup>71</sup> Nach Brumm handelt es sich hierbei um eine Konzeption, „die jahrhundertlang die abendländischen Vorstellungen vom menschlichen Schicksal und vom Weltablauf bestimmte und die damit auch auf die Dichtung und Geschichtsschreibung ausstrahlte“.<sup>72</sup>

Somit haben die amerikanischen Puritaner das alte Testament als konkret-dramatische Weltgeschichte typologisch auf ihr eigenes Schicksal bezogen. So klingt mit ihrer Auswanderung in die amerikanische Wildnis ein typologisches Motiv an, nämlich das des Auszugs der Kinder Israels in ein „Zweites Jerusalem“.<sup>73</sup> Dieser Zug der Kinder Israel aus Ägypten in die Wüste (Wildnis) und schließlich in das gelobte Land, ist der alles beherrschende Typ der Puritaner. Diese Konzeption gab den Puritanern Kraft, um die Gefahren und Unwirtlichkeiten Neuenglands zu bewältigen: „(...) sie [die Typologie] war ein Mittel, das Einsamkeitsgefühl in der „howling wilderness“ zu überwinden und sich trotz Entferntheit und Trennung durch einen Ozean als Teilhaber der großen christlich-abendländischen Tradition zu fühlen“.<sup>74</sup>

Ein sehr bekanntes Beispiel, dass das puritanische Geschichtsverständnis sowie ihre Einstellung gegenüber der Neuen Welt offenbart, findet sich in William Bradfords Chronik *Of Plymouth Plantation*<sup>75</sup> (1630-50). Denn dort schildert Bradford die Ankunft der Puritaner in der Neuen Welt, die sie als Wüstenei erfahren, in der sie nichts Vertrautes willkommen heißt. Der Chronist setzt den Kampf der ersten Siedler in Beziehung zum Zug des Volkes Israel und gebraucht dabei die Wüstenmetapher als Typologie. Diese steht im Gegensatz zur Paradiesmythe. Er verleiht der Verlorenheit der Neuankömmlinge Ausdruck, indem er an die Stelle einer Beschreibung dessen, was sie sehen, eine Auflistung der Dinge stellt, die sie an diesem Ort vermissen: „Being thus passed ye vast ocean...they had now no friends to wellcome them, nor inns to entertaine or refresh their weatherbeaten bodys, no houses or much less townes to repaire too, to seeke for succoure.“<sup>76</sup> Die Neuankömmlinge sind offenbar mit einem

---

<sup>71</sup> Michael Buchberger, Hrsg., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10 (Freiburg, 1938), S. 345f.

<sup>72</sup> Brumm, *Die religiöse Typologie im amerikanischen Denken*, S. 19.

<sup>73</sup> Zur Typologie der Puritaner siehe vor allem *ibid.*, passim.

<sup>74</sup> *Ibid.*, S. 42.

<sup>75</sup> William Bradford, *Of Plymouth Plantation, 1630-1650* (Boston, 1928).

<sup>76</sup> *Ibid.*, S. 94.

geschichtslosen Ort konfrontiert, der im Namen Gottes erst seinem Reich einverleibt und urbar gemacht werden muss. Denn die Puritaner erblicken in ihrer neuen Umgebung lediglich „a hidious & desolate wilderness, full of wild beasts & wild men“.<sup>77</sup>

Die Typologie dient den Puritanern somit nicht nur zur Deutung der Welt, sondern auch zur Interpretation von Geschichte. Aus diesem Grund fehlt in der puritanischen Vorstellung von Geschichte der Begriff der Entwicklung als etwas in der Zeit zu einem unbekannten Ziel kausal Fortschreitendes völlig. Aus der typologischen Sicht der Puritaner ist Geschichte vielmehr nach den drei Stufen „prophetische Präfiguration“, „Erfüllung“ und „endzeitliche letzte Erfüllung“<sup>78</sup> konzipiert.

Man kann somit sagen, dass die puritanische Sicht der Indianer als „Serpents“ oder „rote Teufel“ vor allem in ihrem religiösen Geschichts- und Realitätsverständnis begründet ist, welches wiederum auf ihrer stark typologisch orientierten Theologie basiert. So werden die Puritaner zum heiligen Volk, Amerika zum „New Canaan“, die Wildnis zur Wüste des alten Testaments und die Indianer zu Ausgeburten des Teufels. Die christliche Typologie dient den Puritanern letztlich als Instrument zur Deutung, Erklärung und Begründung ihrer neuen Welt.

---

<sup>77</sup> Ibid, S. 95f. Siehe hierzu auch allgemein Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self* (New Haven/London, 1975), passim.

<sup>78</sup> Brumm, *Die religiöse Typologie im amerikanischen Denken*, S. 46.

### 1.1.2 Revision der Erfahrung mit den Indianern und erste ethnologische Ansätze

„[*captivity narratives*] bestätigen die Notwendigkeit, den „Wilden“ zu zivilisieren oder auszurotten. Auf der anderen Seite bestand aber auch ein humanitäres Interesse am Schicksal der Indianer.“<sup>79</sup>

Die Verarbeitung der amerikanischen Vergangenheit war bereits bei den Puritanern ansatzweise mit dem Bewusstsein verbunden, dass die indianische Kultur ein Bestandteil der amerikanischen Geschichte darstellt. Das Interesse an der Erforschung dieser Vergangenheit formte die Anfänge erster ethnologischer Untersuchungen. Innerhalb dieser Forschungen fanden die indianischen Sprachen aufgrund ihrer Komplexität und ihres hohen Entwicklungsstandes eine relativ große Beachtung. So gibt Roger Williams in seinem 1643 verfassten Werk *A Key into the Languages of America*<sup>80</sup> zahlreiche Beispiele für den figurativen Sprachgebrauch der Indianer. So nimmt Williams im Ganzen eine bewundernde und respektvolle Haltung gegenüber der indianischen Sprache ein und spricht der indianischen Kultur einen Eigenwert zu.



---

<sup>79</sup> Georgi, S. 18.

<sup>80</sup> Roger Williams, *A Key into the Languages of America*, 1643 (Menston, 1970).

So beobachtet er an den indianischen Sprachen, dass „similitudes greatly please them [the Indians]”.<sup>82</sup> Dennoch zeigt sich eine Spannung in seinem Indianerbild. Denn in der Vorrede zu diesem Werk verwendet auch er die Gegenüberstellung „the Barbarians“ vs „civilitie“/„Christianity“. <sup>83</sup> Williams bleibt trotz aller Sympathie für und Annäherung an die nordamerikanischen Ureinwohner deshalb durchaus den europäisch-ethnozentrischen Perzeptionsmustern und Konventionen des 16. und 17. Jahrhunderts verhaftet.<sup>84</sup> Ähnliches lässt sich auch zu den Werken Daniel Gookins<sup>85</sup> sagen. In seinen Schriften, die erste Beispiele *wissenschaftlicher* Geschichtsschreibung in Nordamerika darstellen, setzte sich Gookin für die Interessen der konvertierten Indianer ein. Er beschrieb darin Züge indianischen Lebens. Dennoch betrachtete auch er die Indianer mit den Augen des zivilisierten Menschen und verurteilte die Polygamie, die aus seiner Sicht unproduktive Nutzung des Landes sowie die Anfälligkeit der Indianer für den Alkoholismus.<sup>86</sup>

Trotz der zum Teil wertneutralen, manchmal sogar positiven und respektvollen Beschreibung der ersten Begegnungen zwischen Einwanderern und Indianern, etablierten die frühen Texte der Puritaner in der Regel die Vorstellung von Indianern als Teufelsanbetern. So findet sich sowohl in *Mourts Relation*<sup>87</sup> als auch in Edward Winslows *Good Nevves From New-England*<sup>88</sup> die Vermittlung einer gegensätzlichen Beziehung zwischen den Angloamerikanern und den Indianern. So wird in einem in *Mourts Relation* eingefügten Brief, die Präsenz der Einwanderer auf dem nordamerikanischen Kontinent mit „great peace amongst the Indians themselves, which was not formerly, neither would have been but for us“<sup>89</sup> assoziiert. Die Angloamerikaner erscheinen somit als eine

---

<sup>81</sup> Aus Wardwell, Hrsg., *American Historical Images*, 1.31.

<sup>82</sup> Williams, S. 94.

<sup>83</sup> Williams, *To the reader*, S. 1-12.

<sup>84</sup> Vgl. Hebel, S. 229.

<sup>85</sup> Daniel Gookin, *Historical Collections of the Indians in New England. Of Their Several Nations, Numbers, Customs, Manners, Religion and Government, before the English Planted There*, 1674. Anmerkungen von Jeffrey H. Fiske (Towtoid, 1970).

<sup>86</sup> Aus diesem Grund entwirft Gookin auch eine Liste mit Vorschlägen, wie die Indianer zivilisiert werden können (vgl. *ibid.*, S. 59-63).

<sup>87</sup> [“Mourts Relation”.] *A Journal of the Pilgrims at Plymouth: Mourt’s Relation*, 1622. Dwight B. Heath, Hrsg. 1963; (Cambridge, MA, 1986).

<sup>88</sup> Edward Winslow, *Good Newes From New-England* (London, 1624).

<sup>89</sup> *Mourts Relation*, S. 83.



Art europäische Ordnungsmacht, die den Indianer erst zu einer „menschenwürdigen“ Existenz verhilft.<sup>90</sup>

Auch Edward Winslows zeitgenössischer Bericht *Good Nevves From New England* (1624) präsentiert die Puritaner als Gottes Auserwählte.<sup>91</sup> Er erwähnt deshalb kaum die Unterstützung, welche die Indianer den weißen Siedlern gaben, sondern betont vielmehr nur ihre Hinterlist und Feindseligkeiten. Zugleich versucht er, weitere Siedler anzuziehen und lässt deshalb die Vegetation, das Klima und die Fruchtbarkeit des Landes besonders wünschenswert, und für eine Besiedlung viel versprechend, erscheinen. Denn für ihn ist die Besiedlung des Landes durch die Engländer offenkundig Gottes Wille:

How few, weake, and raw were we at our first beginning, and there settling, and in the midst of barbarous enemies? Yet God wrought our peace for vs (...) So that when I seriously consider of things, I cannot but thinke that God hath a purpose to giue that land as an inheritance to our Nation, and great pitie it were that it should long lie in so desolate a state, considering it agreeth so well with the constitution of our bodies, being both fertile, and so temperate for heate and colde, as in that respect one can scarce distinguish *New England* from *Old*. (Winslow, S. 52)

Obwohl sich Winslow bei der Darstellung der indianischen Gemeinschaft und Religion im Allgemeinen um Detailgenauigkeit und Neutralität bemüht, kommt er nicht umhin, seine eigenen puritanisch eurozentrischen Vorstellungen als Maßstab zu nehmen.<sup>92</sup> So impliziert er beispielsweise in der Erläuterung unterschiedlicher juristischer Auffassungen,<sup>93</sup> in der Hervorhebung von „their owne treacherie“<sup>94</sup> und in der Betonung heidnischer Opferpraktiken,<sup>95</sup> eine Identitätskonstruktion, die von englischen Rechtsauffassungen sowie den Tugenden Ehrlichkeit, Humanität und Christlichkeit bestimmt ist.<sup>96</sup>

Hierbei veranschaulicht Winslows Bericht aber auch, inwiefern er die religiösen Auffassungen der Indianer in christliche Kategorien von Gut und Böse einteilt und auf diesem Wege zu Fehlinterpretationen gelangt:

---

<sup>90</sup> Vgl. Hebel, S. 230f.

<sup>91</sup> Vgl. Lutz, S. 130.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Vgl. Winslow, S. 9f.

<sup>94</sup> Ibid, S. 46.

<sup>95</sup> Siehe insbesondere ibid, S. 52-55.

<sup>96</sup> Vgl. Hebel, S. 231.

Another power they worship, whom they call *Hobbamock* (...) this *as farre as we can conceiue is the Deuill*, him they call vpon to cure their wounds and diseases. (...) This Hobbamock appears in sundry formes vnto them, as in the shape of a Man, a Deare, a Fawne, an Eagle, & but most ordinarily as a Snake. (Winslow, S. 53; Hervorhebung SP)

Winslows puritanische Vorstellungen scheinen insofern hindurch, als er glaubt, es müsse sich bei Hobbamock um den Teufel handeln, da dieser häufig als Schlange erscheint. Doch obwohl Winslow die Indianer immer wieder als Teufelsanbeter beschreibt, zeigt er dennoch einen gewissen Respekt und eine Bewunderung für die Native Americans.<sup>97</sup> So betont er beispielsweise die physische und moralische Stärke ihrer Häuptlinge:

They are commonly men of great stature and strength, and such as will endure most hardnesse, and yet are more discreet, courteous, and humane in their carriages than any amongst them, scorning theft, lying, and the like base dealings (...). (Winslow, S. 56)

In dieser puritanischen Chronik finden sich somit zwei Extreme vom Bild des Indianers wieder. So steht auf der einen Seite der körperlich tüchtige, ehrliche, stolze Indianer, auf der anderen, der abergläubische Teufelsanbeter.<sup>98</sup> Jedoch vertritt Winslow auch die Meinung, dass selbst die guten, lobenswerten Eigenschaften der Indianer Teufelswerk sind und dass die Körperertüchtigung der Jugendlichen nur einem Zweck dient, nämlich sie zu Jüngern des Teufels auszubilden: „to make them hardy and acceptable to the Deuill“ (ibid).<sup>99</sup> Winslows Haltung erscheint somit exemplarisch für die allgemeine Einstellung der Puritaner gegenüber den Indianern. Denn nachdem für sie einmal feststand, dass die Indianer Verbündete des Teufels waren, konnten auch bewundernswerte Eigenschaften nicht mehr als positiv wahrgenommen werden, sondern wurden innerhalb der „*Indian-devil*“-Stereotypie in diese integriert.<sup>100</sup> Wenn auch das Bild der Indianer weder in *Mourts Relation* noch in Winslows *Good*

---

<sup>97</sup> Vgl. Lutz, S. 130f.

<sup>98</sup> Vgl. ibid.

<sup>99</sup> Karl-Heinz Kohl beschreibt die puritanische Vorstellung, dass Indianer mit dem Teufel im Bunde sind, wie folgt: „Dieser Topos (...) ist (...) auf eine christlich-manichäische Fehldeutung der Religionsvorstellungen der östlichen Waldlandindianer zurückzuführen. Sie entsprach der Selbstinterpretation der Puritaner. Betrachteten sie sich als Gottes auserwähltes Volk, so sahen sie im Kampf gegen ihre diabolischen Gegenspieler, eine ihnen von der göttlichen Vorsehung auferlegte Prüfung“ (Karl-Heinz Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild des Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation* (Berlin, 1981), S. 50).

<sup>100</sup> Vgl. Lutz, S. 131.

*News* so negativ ausfällt, wie beispielsweise in William Morrells Beschreibung als „wondrous cruell, strangely base and vile/Quickly displeased and hardly reconciled“, <sup>101</sup> so dienen beiden die Selbstdarstellungen in erster Linie der Vermittlung eines positiven Bildes der Einwanderer nach Plymouth als christlicher Ordnungs- und Stabilitätsfaktor in Neuengland. <sup>102</sup>

Jedoch zeichnen einige Puritaner, die in direkten Kontakt mit den Indianern kamen, ein durchaus individualisiertes Indianerbild. So schildert beispielsweise Mary Rowlandson in ihrem Gefangenschaftsbericht in einfacher, von religiösem Eifer durchdrungener Sprache, die von den Indianern erfahrenen Grausamkeiten. <sup>103</sup> Jedoch hatte sie aber auch Menschlichkeit bei den Indianern bemerkt und erfahren: „Sometimes I met with favour, and sometimes with nothing but frowns“. <sup>104</sup> Es handelt sich bei ihrer Erzählung eindeutig um die Beschreibung einer persönlichen Erfahrung. Rowlandson präsentiert sich hierbei als eine „Überlebende“ (*Survivor*), <sup>105</sup> d.h. als eine Frau, die ihre überlegene Stellung selbst in der Gefangenschaft aufrechterhält. So wird sie beispielsweise

---

<sup>101</sup> William Morrell, *New-England. Or A Briefe Enarration of the Ayre, Earth, Water, Fish, and Fowles of that Country* (London, 1625), S. 17.

<sup>102</sup> Vgl. auch Hebel, S. 229.

<sup>103</sup> Rowlandson gebraucht die Bibel, um ihre Erfahrungen zu verarbeiten. Aus diesem Grund finden sich in ihrem Bericht zahlreiche Bibelzitate. Zur primären Funktion der Zitate schreibt Downing: „These frequent references to the Bible are used to interpret her [Rowlandson's] experiences typologically and thereby to provide spiritual lessons for herself and for the Puritan community as a whole“ (David Downing, „‘Streams of Scripture Comfort’: Mary Rowlandson's Typological Use of the Bible“, *Early American Literature* 15 (1980), S. 252).

<sup>104</sup> Mary Rowlandson, *The Sovereignty and Goodness of God, Together with the Faithfulness of His Promises Displayed*, 1682. Einführung von Neal Salisbury. (Boston/New York, 1997), S. 85.

<sup>105</sup> June Namias bezeichnet Rowlandson als „Survivor“, als Überlebende, da sie sich den Indianern zu einem gewissen Grad anpassen und auf diese Weise ihr eigenes Überleben sichern kann. Vgl. June Namias, *White Captives: Gender and Ethnicity on the American Frontier* (Chapel Hill/London, 1993), S. 25. Namias unterscheidet drei verschiedene Frauentypen in den *captivity tales*. Sie verdeutlicht, dass das wandelnde Bild der Frau in den *captivity tales* vom späten 17. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die sich verändernde Rolle der Frau an der American Frontier widerspiegelt. So überwiegt der Frauentyp der „Survivor“ in der Kolonialzeit, in der Zeit der Revolution und der jungen Republik dominiert die Amazone, während im 19. Jahrhundert die Frail Flower, die zerbrechliche Heldin, als Produkt der New Womanhood und des Sentimentalismus, auftritt. Vgl. *ibid.*, S. 21-48.

Auch Kathryn Z. Derounian betrachtet Rowlandson als eine „Überlebende“, jedoch sieht sie dies in einem psychoanalytischen Kontext und spricht von dem so genannten „survivor syndrome“, das sich ihrer Ansicht nach in Rowlandsons Erzählung zeige: „(...) Rowlandson shows signs of what psychiatrist William Niedeland terms the „survivor syndrome“ (...) the survivor syndrome indicates “a type of traumatization of such magnitude, severity, and duration as to produce a recognizable clinical entity” (...). The following symptoms constitute a classic profile of this syndrome: 1) depression and “emotional anesthesia,” 2) chronic anxiety and insomnia, 3) hypermnesia and amnesia, 4) survivor guilt and unresolved grief, 5) identity change, 6) psychosomatic illnesses, and 7) inability to verbalize (...)“ (Kathryn Zabelle Derounian, „Puritan Orthodoxy and the ‘Survivor Syndrome’ in Mary Rowlandson's Indian Captivity Narrative“, *Early American Literature* 22 (1987), S. 86).

gegenüber ihrem indianischen Herren und dessen Frau dominant und missachtet die indianischen Essgewohnheiten. Die Rollen zwischen Gefangener und Unterdrücker werden also umgekehrt. Indem Rowlandson ihren indianischen Herren und dessen Frau auch als „the proud Gossip“<sup>106</sup> bezeichnet, versucht sie aber auch, die Indianer als Individuen und nicht bloß als Instrumente Gottes anzusehen.

Während ihrer Gefangenschaft bei den Indianern passt sich Rowlandson deren Lebensweise an und beginnt, in der indianischen Gesellschaft zu funktionieren, indem sie beispielsweise mit den Indianern handelt.<sup>107</sup> Sie ist flexibel und wird sogar zur Vermittlerin zwischen den Narragansetts und den Wampanoags. Auf diese Weise gelingt es ihr, die Indianer nicht bloß als Werkzeuge Gottes zu sehen, sondern als Individuen mit Stärken und Schwächen. So kann sie der indianischen Kultur schließlich auch einen Eigenwert zugestehen. Sie ist fasziniert vom indianischen Leben und gebraucht selbst indianische Ausdrücke wie „Papooses“, „Wigwams“, „Sannup“, „Wampum“ und „Powwow“.<sup>108</sup> Jedoch zeigt sie zugleich die typisch puritanische Einstellung gegenüber den Indianern, indem sie sie als „black creatures“<sup>109</sup>, „hell hounds“<sup>110</sup> und „wild beasts of the forest“<sup>111</sup> bezeichnet. So erkennt Rowlandson zwar Gefühle in den Indianern, führt diese aber letztendlich doch auf die in ihrer Sicht überall gegenwärtige Macht Gottes zurück: „And I cannot but admire at the wonderfull power and goodness of God to me, in that, though I was gone from home (...) yet not one of them offered the least imaginable miscarriage to me“.<sup>112</sup>

Abschließend kann man sagen, dass es zur Zeit der Puritaner durchaus erste ethnologische Ansätze bei der Betrachtung der Indianer gegeben hat. Jedoch erscheinen diese im Vergleich zu den puritanischen Schriften, die Indianer als rote Teufel darstellen, eher marginal. Dennoch kann man argumentieren, dass Forscher des späten 17. Jahrhunderts wie Roger Williams und Daniel Gookin durchaus ein humanitäres Interesse am Schicksal der Indianer deutlich werden

---

<sup>106</sup> Rowlandson, 8. Remove, S. 83.

<sup>107</sup> Siehe vor allem *ibid*, 9. Remove, S. 84.

<sup>108</sup> *Ibid*, 5. Remove, S. 79, 8. Remove, S. 83, 10. Remove, S. 85.

<sup>109</sup> *Ibid*, 1. Remove, S. 71.

<sup>110</sup> *Ibid*, S. 70.

<sup>111</sup> *Ibid*, 4. Remove, S. 78.

<sup>112</sup> *Ibid*, 9. Remove, S. 84.

lassen. Ob man in diesem Zusammenhang aber schon von einer Revision der Erfahrung mit den Indianer sprechen kann, erscheint im Ganzen dennoch fraglich.

Dies gilt auch für den Umgang mit Indianern in den *captivity tales*. So finden sich zwar in einigen von Puritanern verfassten Gefangenschaftsberichten zum Teil schon individualisierte Indianerdarstellungen. Dies ist beispielsweise bei Mary Rowlandson der Fall. Jedoch ist es auch hier fraglich, ob Rowlandson tatsächlich ihre ursprüngliche (puritanische) Indianervorstellung revidiert, oder ob sie nicht vielmehr ihrer puritanischen Denkweise verhaftet bleibt. Denn genauso wie sie ihre Gefangenschaft als ein Bild der Hölle aufgefasst hat, so betrachtet sie ihre Freilassung entsprechend als spirituelle Regeneration.<sup>113</sup> Auch wenn Rowlandson die indianische Kultur stets suspekt bleibt, so ist sie doch innerlich gespalten und ihr fällt es nicht leicht, wieder in die puritanische Gemeinschaft hineinzufinden.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Vgl. Downing, S. 257.

<sup>114</sup> „(...) what haunted her [Rowlandson] in the stillness of night, was the realization that her experience among Native Americans – and the native people themselves – could not be fully contained by her narrative, by Puritan theology, even by the Bible. Perhaps she had been touched in ways she could not fully fathom by her experience. Perhaps (...) her experience was one that could not be fully communicated to and shared with her fellow colonists” (Neal Salisbury. “Introduction.” In: Mary Rowlandson. *The Sovereignty and Goodness of God. Together with the Faithfulness of His Promises Displayed*, 1682 (Boston/New York, 1997), S. 48).

## 1.2 Der „edle Wilde“ in der europäischen Tradition des Fremden

(...) a Noble Savage is any free and wild being who draws directly from nature virtues which raise doubts as to the value of civilization.<sup>115</sup>

Parallel zu der Abwertung des nordamerikanischen Ureinwohners zum „teuflischen Wilden“ lässt sich bereits zum Ausgang des 17. Jahrhunderts eine weitere Tendenz in der Auseinandersetzung mit dem Fremden feststellen, die zunächst von Europa ausgeht. Das ist die Vorstellung vom „edlen Wilden“ (*noble savage*), einem Idealbild des von der Zivilisation unverdorbenen Naturmenschen, welches primär ein Produkt des 18. Jahrhunderts ist. Denn diese Vorstellung hat ihren Ursprung wesentlich in der Philosophie der Aufklärung, die davon ausgeht, dass der unzivilisierte Mensch von Natur aus gut ist. Die Idealisierung des primitiven, „archaischen“ Menschen in der Literatur sowie die Idee des Primitivismus ist hauptsächlich als ein Produkt der europäischen Kultur zu verstehen, das in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch in der amerikanischen Literatur auftritt, wobei es aber erst im 19. Jahrhundert größere Bedeutung erlangt.<sup>116</sup> Obwohl sich in Nordamerika nach der endgültigen Vertreibung der Indianer aus den Gebieten der Ostküste ein generell positiveres Interesse an den Eingeborenen und ihren Kulturen andeutete, muss das in der amerikanischen Romantik bedeutsame Bild des *noble savage* hauptsächlich als das Resultat europäischer Entwicklungen angesehen werden.<sup>117</sup>

Die Vorstellung vom „edlen Wilden“ setzt das Aufeinandertreffen einer Kultur- mit einer Naturgesellschaft voraus. So reicht die Tradition des „edlen Wilden“ in der europäischen Geistesgeschichte in die Anfänge der westlichen Zivilisation zurück. Denn in Europa hatte man seit Menschengedenken immer wieder Unbehagen an der eigenen Zivilisation geäußert. Dieser Zweifel hatte zur Folge, dass man sich den Völkern zuwandte, die von der westlichen Kultur

---

<sup>115</sup> Hoxie Neale Fairchild, *The Noble Savage. A Study in Romantic Naturalism* (New York, 1961; Neudruck der Ausgabe von 1928), S. 2.

<sup>116</sup> Zu diesen Informationen siehe Rodenberg, S. 27f., Georgi, S. 21ff. und Hochbruck, S. 40f.

<sup>117</sup> Vgl. Ray Allen Billington, *Land of Savagery-Land of Promise. The European Image of the American Frontier in the Nineteenth Century* (New York/London, 1981), S. 18ff.

noch unberührt waren, und sie zu „edlen Wilden“ hochstilisierte.<sup>118</sup> Auf diese Weise findet sich bereits in der Schilderung der Germanen bei Tacitus der doppelte Aspekt von der Unverdorbenheit des naturnahen Lebens der „edlen Wilden“ und ihrer Gebräuche, die mit Laster, Dekadenz und Verweichlichung auf der „höheren“ Kulturstufe konfrontiert werden.<sup>119</sup> Aus diesem Grund erscheint die Idee des „edlen Wilden“ einerseits als ein Versuch, die ungleiche Behandlung der fremden Völker aufzuheben, indem ihrer wirtschaftlichen und politischen Unterlegenheit eine moralische Überlegenheit gegenübergestellt wird. Andererseits diente der „edle Wilde“ als Gegenpol der eigenen korrupten Gesellschaft.

Ersten Informationen über „die Anderen“ beziehungsweise „die Fremden“ finden sich jedoch bereits in der Antike. Denn zahlreiche Reiseberichte des Altertums erzählen von der Entdeckung der „Anderen“ und bauen sich ein festes Vokabular im Umgang mit den „Fremden“ auf.<sup>120</sup> So beschreibt beispielsweise Herodot Fabelwesen und auch der römische Enzyklopädist Plinius berichtet von dem „ganz Anderen“, nämlich von Tiermenschen und Fabelwesen wie den Einfüßern und den Kopfständern. Es handelt sich hierbei um die so genannten Plinischen Rassen.<sup>121</sup> Hierzu schreibt Peter Mason:

In both writers [Plinius and Herodot], the monstrous human races are a part of a system of roughly concentric circles with their centre in the region of Italy or Greece. The further one progresses from the centre, the wilder the inhabitants become. At the same time, regional specificity becomes relatively unimportant. It is the similarity between extremes of wildness in Ethiopia, Skythia or India which links them together, rather than their situation to other, less wild peoples of their own region.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Dieser Sachverhalt wird wie folgt treffend von Fairchild ausgedrückt: „In the Golden Age, the Blessed Isles, the *Germania* of Tacitus, the scholastic distrust of learning and the mystical aversion to sophistication, we discern tendencies which go toward building up the complex figure of the Noble Savage“ (Fairchild, S. 8).

<sup>119</sup> Vgl. Horst S. & Ingrid Daemmrich, „Edler Wilder.“ In: *Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch* (Tübingen, 1987), S. 100f. und Barbara Buchenau, *Der frühe amerikanische historische Roman im transatlantischen Vergleich* (Frankfurt am Main, 2002), S. 214f.

<sup>120</sup> Vgl. auch Petra Küppers. *Karl Mays Indianerbild und die Tradition der Fremddarstellung. Eine kulturgeschichtliche Analyse.* <http://karlmay.leo.org/kmg/selelit/JbkMG/1996/315.htm>. 14.12.2006 (Eine Veröffentlichung der Karl-May-Gesellschaft e.V.).

<sup>121</sup> Plinius beschreibt „people without mouths who lived on smells, headless ones with eyes in their shoulders, others with the heads of dogs, and a race with only one foot, so large that it was used as a sunshade“ (Gustav Jahoda, *Images of savages: ancient roots of modern prejudice in western culture* (London, 1999), S. 1.

<sup>122</sup> Peter Mason, *Deconstructing America. Representations of the Other* (London/New York, 1990), S. 79.

In Plinius' Naturgeschichte finden sich neben der Beschreibung von außergewöhnlichen Wesen auch Hinweise zu den für die höherentwickelte Zivilisation interessanten wirtschaftlichen Aspekten der fremden Länder, wie zum Beispiel Gewürze und Farben. Deshalb kann man sagen, dass hier bereits der kolonialistisch-ökonomische Aspekt des Fremdenbildes sichtbar wird.

Ein zweites aus der Antike stammendes Bild vom Fremden, das auch für die europäische und amerikanische Indianerdarstellung große Bedeutung hatte, ist die Vorstellung vom Barbaren.<sup>123</sup> Der Ausdruck „Barbar“ hat seinen Ursprung im Griechischen. Es handelt sich hierbei um einen onomatopoetischen Begriff, der sich vom unverständlichen „Gebrabbel“ der fremden Sprache mit dem Bedeutungsgehalt „der Fremde“ ableitet.<sup>124</sup> Die Vorstellung des Barbarischen als nicht-griechisches, beziehungsweise später nicht-römisches, blieb bis zur Machtübernahme durch die Germanen erhalten.<sup>125</sup> Eine Bedeutungsänderung beziehungsweise –erweiterung kam erst im frühen Mittelalter auf. Obwohl der Begriff „Barbar“ die Konnotation der „Grausamkeit“ und „Einfachheit“ beibehielt, wurden nun diejenigen als Barbaren bezeichnet, die nicht dem christlichen Glauben angehörten. Obwohl das Konzept des Barbaren das Fremde im Ganzen sehr negativ darstellt, wurde der Barbar aber auch schon idealisiert und in Kontrast zu der dekadenten Zivilisation gesetzt.<sup>126</sup> Jedoch kann man sagen, dass der Barbar das Fremde im Allgemeinen als bedrohlich kennzeichnet.

Da das Stereotyp des „edlen Wilden“ also bereits vor der Entdeckung Amerikas und seiner Bewohner in seinen Grundzügen existierte, wird verständlich, dass die Entdecker, mit dieser Tradition vertraut, diese auch bereitwillig auf die Indianer Amerikas übertrugen und gleichzeitig mit dem neuen Kontinent den

---

<sup>123</sup> Siehe W. R. Jones, „The Image of the Barbarian in Medieval Europe“, *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971), S. 376-407.

<sup>124</sup> So sprach man auch bei der Entdeckung Amerikas im 15. Jahrhundert nicht von „Wilden“, die man dort vorfand, sondern von „Barbaren“. Bei Jahoda heißt es hierzu: „(...) the actual word used was not 'savages' but 'barbarians' – until the 16th century the term 'savage' referred only to wild woodland. Much of the debate turned on the interpretations of the writings of Aristotle, who had seemed to equate *barbaroi* with 'natural' (i.e. innately determined) slaves” (Jahoda, S. 16).

<sup>125</sup> Elke Ohnacker, *Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs „barbarus“: ein interdisziplinärer Versuch der Beschreibung distinktiver und integrativer gesellschaftlicher Konzepte* (Münster, 2003), S. 82ff.

<sup>126</sup> Vgl. auch Küppers, S. 1f.



*noble savage* „entdeckten“.<sup>127</sup> Auf diese Art nahm der unzivilisierte Mensch in den Reiseberichten dieser Entdecker Vorbildcharakter an, da er in seinem unwissenden Stadium ein glücklicheres und tugendhafteres Leben führen konnte als der zivilisierte Mensch der Städte und Höfe. Das Bild dieses *nicht-existent* Indianers nahm also primär die Funktion ein, den Komplexitäten der Zivilisation zu entfliehen. Diese Ansicht wird auch durch die Tatsache gestärkt, dass der „edle Wilde“ im Prinzip ein ins Positive gekehrte Spiegelbild des Barbaren darstellt.<sup>128</sup> Dies legt wiederum nahe, dass der *noble savage* gerade dann an Interesse gewinnt, wenn der Mensch seiner eigenen Kultur nicht mehr unkritisch gegenübersteht. Festzuhalten ist somit, dass das Konzept des „edlen Wilden“ aus einer zivilisationskritischen Haltung und *nicht* aus unmittelbaren Beobachtungen heraus entwickelt wurde.

Dennoch ist die Tradition des „edlen Wilden“ hauptsächlich mit den führenden Philosophen und Intellektuellen der Aufklärung wie Montesquieu, Monboddo, Montaigne<sup>129</sup> und Rousseau verknüpft.<sup>130</sup> Der nordamerikanische Indianer

---

<sup>127</sup> Während der Expansionszeit der europäischen Mächte im frühen 15. Jahrhundert kam es unweigerlich zu einem verstärkten Aufeinandertreffen der Zivilisationen mit ursprünglichen, so genannten primitiven Kulturen. So fand die Idee des edlen, unverdorbenen Naturmenschen nach der Eroberung Amerikas großen Anklang, den beispielsweise Alonso de Ercilla y Zúñiga in seinem Epos *La Araucana* (um 1570) ausdrückte (siehe z.B. Frank Pierce, *Alonso de Ercilla y Zúñiga* (Amsterdam, 1984)). Jedoch führte die entstehende Kolonialisierung Amerikas, aber auch Afrikas, Asiens und des Pazifiks, zu einer Vereinnahmung der fremden Kulturen in den Machtbereich der Eroberer. Denn obwohl die Kolonisten die fremden Völker als Menschen betrachteten, bemühte man sich nicht, ihnen auch gleiche politische und ökonomische Rechte einzuräumen. Auf diese Weise wurden die fremden Völker als „primitiv“ oder „wild“ klassifiziert und somit implizit eine Ungleichbehandlung, Ausbeutung, Sklaverei sowie eine kulturelle oder physische Ausrottung gerechtfertigt. Vgl. Eric R. Wolf, *Die Völker ohne Geschichte: Europa und die andere Welt seit 1400*. Aus dem Amerikanischen übers. von Niels Kadritzke (Frankfurt am Main, 1991), passim (Die Originalausgabe: *Europe and the People without History*, Berkeley, 1982). Siehe hierzu auch Hermann, S. 99f. und Kurt Otten, „Cooper. *The Pioneers*.“ In: Hans-Joachim Lang, Hrsg. *Der amerikanische Roman. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Düsseldorf, 1972), S. 40.

<sup>128</sup> Bitterli betont die enge Verwandtschaft des „edlen Wilden“ mit dem Barbaren, da die lobenswerten Eigenschaften des Ersteren unmittelbar aus dem hervorgehen, was man als Charaktermerkmale des Letzteren zu erkennen glaubte. In diesem Sinne steht beispielsweise die Einfachheit und die Anspruchslosigkeit des „edlen Wilden“ komplementär zur Primitivität des unzivilisierten Wilden (vgl. Bitterli, S. 373f.). Aus diesem Grund kann man sagen, dass es sich bei dem „edlen Wilden“ um den „unedlen Wilden“ mit umgekehrten Vorzeichen handelt. So impliziert das Idealbild des „edlen Wilden“ die Existenz einer unedlen indianischen Allgemeinheit, die als Rasse zum Aussterben verurteilt ist.

<sup>129</sup> So beispielsweise Montaignes Essay „Von den Menschenfressern“, in dem Montaigne ausdrückt, dass der „edle Wilde“ ein unentfremdetes Verhältnis zu der ihn umgebenden Welt hat. Dies sei nach Montaigne vor allem darin begründet, dass der Wilde keine Kunst kennt. Auf diese Weise kann der Blick dieses Menschen auf die Welt frei und ungetrübt sein. In so genannten primitiven Gesellschaften findet man Kunst nur in Form von gemeinschaftlichen Festen vor. Vgl. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (Bern/München, 1969) (Erstausgabe 1936) und Ingrid Heermann, „Edle Wilde – Rohe Barbaren. Vorgeschichte eines Mythos.“ In: *Mythos Tahiti: Südsee und Realität* (Berlin, 1987), S. 10-13.

<sup>130</sup> Vgl. Walker, S. 45f. und Lutz, S. 143f.

konnte für den Europäer den idealen Menschen darstellen, da er sich im Vergleich zur europäischen Zivilisation in einem verhältnismäßig primitiven und natürlichen Stadium befand. Er lebte zwar nicht isoliert, sondern in einem Stammesverband, innerhalb dessen jedoch kein ausgeprägtes Privateigentum existierte. Die Idealisierung des primitiven Menschen entstand also in aufgeklärter Infragestellung der absolutistischen Strukturen der Zeit und ihrem ökonomischen Überflüssigwerden vor der Französischen Revolution.



Abb. 4 Ein Abschnitt aus Benjamin Wests *The Death of General Wolfe*, 1770: National Gallery of Canada, Ottawa. Wests Darstellung dieses Native Americans stellt eine Idealisierung des Indianers als *noble savage* dar.<sup>131</sup>

Vor allem Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) gilt dabei als Schrift, in der das Bild des „edlen Wilden“ gebraucht wird, um die Absurdität des überlegenen europäischen Kulturanspruchs aufzuweisen. Rousseau bezieht nämlich den Maßstab des „natürlichen Menschen“ (*homme naturel*) auf den tatsächlichen Zustand der Zivilisation und macht diese als Ganzes für die Verdorbenheit der Menschen verantwortlich.<sup>132</sup> Jedoch stellt Rousseaus *homme naturel* bereits ein Stereotyp dar, eine hypothetische, idealtypische Figur, die durch Abstraktion gekennzeichnet ist, nämlich durch das Wegdenken alles dessen, was am und im Menschen erst durch das Dasein in der Gesellschaft entstanden ist. Dieses

<sup>131</sup> Vgl. Vivien Green Fryd, „Rereading the Indian in Benjamin West’s ‘Death of General Wolfe’”, *American Art* Vol. 9, No. 1. (Spring 1995), S. 75. Bild: <http://www.ibiblio.org/wm/paint/auth/west/death-wolfe.jpg>. 26.12.2006.

<sup>132</sup> Vgl. Georgi, S. 22f. und Rodenberg, S. 29. Siehe hierzu auch Brian W. Dippie, *The Vanishing American. White Attitudes and U.S. Indian Policy* (Lawrence, Kansas, 1982), S. 18.

Denkmodell zwang dennoch in erster Linie zur *kritischen* Selbstergründung sowie zur Überprüfung gesellschaftlicher Lebensformen.<sup>133</sup> Darüber hinaus ist die Idee des „edlen Wilden“ aber auch ein Rechtfertigungsversuch der europäischen Zivilisation gegenüber dem Unrecht, das sie den fremden Völkern angetan haben und somit auch eine Funktion des Kolonialismus.<sup>134</sup>

Im Hinblick auf das gegensätzliche Indianerbild vom „edlen“ und „teuflischen Wilden“ im Nordamerika des 19. Jahrhunderts kann man deshalb generell sagen, dass dieses keineswegs das Produkt einer tatsächlichen Konfrontation zwischen Indianern und weißen Amerikanern darstellt. Vielmehr handelt es sich bei den polarisierten Indianerbildern um bereits vorhandene Vorstellungen, die erlernt beziehungsweise übernommen wurden. Dabei beruht das Bild des *noble savage* auf den rein theoretischen Ideen europäischer Philosophen, während das Bild des *satanic savage* primär auf der puritanischen Vergangenheit der weißen Siedler basiert. Diese Indianerbilder bildeten sich also weit gehend unabhängig von Eigenerfahrungen und folgten in ihrer Entwicklung somit dem Verlauf der Stereotypen- und Vorurteilsbildung allgemein.<sup>135</sup> Bemerkt sei jedoch, dass das Indianerbild in der amerikanischen Literatur im Gegensatz zu dem der europäischen Literatur charakteristischen Einflüssen und Fluktuationen unterliegt. Aus diesem Grund wird im Folgenden dargestellt werden, dass man von einem *spezifischen amerikanischen „edlen Wilden“* sprechen muss, der sich in mancher Hinsicht von dem der europäischen Literatur absetzt.

---

<sup>133</sup> Dippie fasst die kulturkritische Funktion, die der *noble savage* in der europäischen Kultur immer schon hatte, wie folgt zusammen: „since the time of Columbus a broad spectrum of opinion – from Spanish clerics and French Jesuits through eighteenth-century deists, skeptics, and primitivists – had found in the noble savage an appealing conceit and a versatile tool in their attacks on the established order and conventional wisdom“ (Dippie, S. 18). Zur kulturkritischen Funktion des „edlen Wilden“ siehe auch Bitterli, S. 283, Berkhofer, S. 72-76 und Kristeva, S. 145f.

<sup>134</sup> Hierzu heißt es bei Gerd Stein: „Die europäische Vorstellung vom edlen Wilden ist ein Wiedergutmachungsversuch, der die Verunglimpfung und Greuelthaten begleitete, denen die Indianer, Neger und Südseeinsulaner ausgesetzt waren, seit die Weißen sie entdeckt hatten (...). Das Bild vom edlen Wilden [hat] eine fatale Funktion, denn unaufkündbar ist es der ungeheuren Arroganz der Weißen gegenüber den Wilden verbunden (...). Trotz aller Gutmütigkeit verliert die eigens zugestandene Menschlichkeit nicht ihren gönnerhaften und damit herrschaftlichen Charakter (...). Der edle Wilde ist eine Funktion des Kolonialismus“ (Gerd Stein, Hrsg., *Die edlen Wilden: die Verklärung von Indianern, Negern und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel: vom 16. bis zum 20. Jahrhundert* (Frankfurt am Main, 1984), S. 9f.).

<sup>135</sup> „Das Phänomen der Stereotypisierungen und der Vorurteilsbildung scheint ein typisch menschliches und ein stark in uns allen verwurzeltes Bedürfnis zu sein, die Vielschichtigkeit der sozialen Umwelt in stark vereinfachende soziale Kategorien zu reduzieren“ (Hort, S. 7).

### 1.3 Der „edle Wilde“ der Amerikaner und andere amerikanisch-indianische Stereotypen

#### 1.3.1 The vanishing American

America's noble savage was not Rousseau's natural man (...) but a doomed figure about to succumb 'before the spirit of civilization'.<sup>136</sup>

Die amerikanische Literatur des 19. Jahrhunderts vermittelt, wie bereits vor dieser Zeit, zwei verschiedene Bilder des Indianers. Neben dem Bild des „edlen Wilden“ existierte die Vorstellung des Indianers als unzivilisierbarer „wilder Barbar“ und Behinderer des Fortschritts der Nation.<sup>137</sup> Es ist dabei die Tendenz zu beobachten, dass Verfasser von literarischen Werken, die sich in der Nähe (geografisch und/oder historisch) der *frontier* befanden, dazu neigten, den Indianer zu verteufeln. Demgegenüber zeigten Verfasser mit größerer sozialer Distanz zu den Indianern (beispielsweise Autoren der Ostküste wie Cooper) eine Neigung, diese zu verherrlichen. Somit erscheint das Auftreten des *noble savage* in der nordamerikanischen Literatur zunächst generell abhängig vom aktuellen Stand der Konfrontation beider Zivilisationen.<sup>138</sup>

Die Angloamerikaner mussten sich also erst in eine Position der Distanz zu den Indianern setzen, um diese idealisieren zu können. Dies konnte erst geschehen, nachdem sie die Indianer Südneuenglands im späten 17. Jahrhundert, im *King Philip's War*, eliminiert hatten. Da der Indianer somit zum Aussterben verurteilt war, wurde gewissermaßen die Voraussetzung geschaffen, um ihn romantisieren und zu einer Figur mit literarischer Freiheit hochstilisieren zu können.<sup>139</sup> Eine weitere wesentliche Bedingung, die zur romantischen Indianervorstellung führte, war die Tatsache, dass sich vor allem an der Ost-

---

<sup>136</sup> Dippie, S. 21.

<sup>137</sup> Georgi bemerkt außerdem, dass der Indianer zu jener Zeit geradezu zu einem *Symbol* für die Behinderung des Fortschritts wurde (vgl. Georgi, S. 28f.).

<sup>138</sup> Zu diesen Informationen siehe Lutz, S. 144f.

<sup>139</sup> Vgl. Georgi, S. 19f., Hermann, S. 94 und Berkhofer, S. 88.

küste Nordamerikas eine ähnliche Gesellschaftsform, ein nationaler Kapitalismus, wie in Europa herausbildete. Dies führte dazu, dass die Stadtbewohner zivilisationsmüde wurden und sich in nostalgischer Verklärung an das „Goldene Zeitalter“ zurückerinnerten, in dem Indianer als Naturkinder,<sup>140</sup> als „edle Wilde“, unberührt vom korrumpierenden Einfluss europäischer Agenten des Kolonialimperialismus, in Freiheit zu leben vermochten.<sup>141</sup> Bei dem Bild des amerikanischen „edlen Wilden“ handelt es sich also primär um eine Projektion der Weißen, die ihre vielfältigen Interessen widerspiegeln. Hierbei wird dann das Verschwinden der Indianer zu einem naturwüchsigen Phänomen deklariert, so dass die Indianer in der amerikanischen Romantik zu einer sich existentiell „distanzierenden“ Rasse (*a vanishing race*) werden, die, dem Rad der Zivilisation und des technischen Fortschritts weichend, „dahinschmelzen wie der Schnee“.<sup>142</sup> Der Indianer war also dazu verurteilt, vor den „lights of civilization and christianity [...] like the morning dew, insensibly and mysteriously“<sup>143</sup> zu verschwinden.

Bei Philip Freneau, dem „Vater der amerikanischen Lyrik“,<sup>144</sup> deutet sich erstmals die spezifisch amerikanische Darstellung des „edlen Wilden“ an, die im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt finden sollte. Freneau präsentiert den Indianer in seinen Gedichten, beispielsweise in „The Indian Burying Ground“ (1788), als Angehörigen einer sterbenden Rasse, die vor der Zivilisation zurückweichen muss. Im Gegensatz zu Rousseaus Idee vom *homme naturel* isolierte Freneau den „edlen Wilden“ jedoch von seiner Umwelt und deutete somit an, dass dieser nur fern von den Einflüssen der Zivilisation existieren konnte.<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup> Im Zusammenhang mit der Vorstellung vom „Goldenen Zeitalter“ werden die Indianer, aber auch andere fremde Völker wie beispielsweise die Südseeinsulaner, als Kinder der Natur betrachtet. Diese lebten in einer Welt ohne Zwang und Autorität, ohne Arbeit und Mühe, ohne Knechtschaft und Sklaverei. Zudem wird davon ausgegangen, dass sich die Naturkinder im Einklang mit der Natur befinden, gesund, schön, ehrlich und unschuldig in einer Idylle leben und keine Verbrechen in ihrer Gesellschaft kennen. Weitere Eigenschaften, die den Naturmenschen zugesprochen werden, sind ethische Integrität und sexuelle Freizügigkeit. Vgl. Heermann, S. 10-13.

<sup>141</sup> Vgl. Lutz, S. 144f. und Walker, S. 45f.

<sup>142</sup> Barnett, S. 40.

<sup>143</sup> N. Hale, „Heckewelder’s Indian History“, *North American Review*, 9 (1919), S. 156.

<sup>144</sup> Rodenberg, S. 33.

<sup>145</sup> Rodenberg betont darüber hinaus, dass Freneau den Indianer als Fremden und Agenten teuflischen Wirkens durch das realhistorisch überholte Natürliche ersetzt. Dieses erscheint dabei in seiner Statik der progressiven Expansion der Angloamerikaner notwendig und unwiderruflich unterlegen (vgl. Rodenberg, S. 33). In diesem Sinne heben auch Georgi und Barnett hervor, dass die Natürlichkeit von Freneaus *homme naturel* nur erhalten bleiben kann, wenn er entfernt von anderen Indianern und von der Zivilisation lebt (vgl. Georgi, S. 24 und Barnett, S. 87).

Aus diesem Grund erscheint Freneau Naturmensch, der *vanishing American*, als eine Widerspiegelung seiner Vertreibung von der Ostküste Nordamerikas. Für Freneau nimmt der Indianer somit tragische Qualitäten an, da er nur noch als ein Relikt aus der Vergangenheit erscheint. Der „edle Wilde“ als Symbol für Freiheit und Natürlichkeit ist für ihn zum Sterben verurteilt, weil sich seine Lebensweise nicht mit der Zivilisation vereinbaren lässt. Somit war mit Freneaus Darstellung des *vanishing American* die Hauptbedingung für die Romantisierung der Gestalt des Indianers gegeben. Auf diese Weise entsprach auch James Fenimore Coopers *The Last of the Mohicans* (1826) im Ganzen dieser Vorstellung.<sup>146</sup> Aus diesem Grund kann man in diesem Kontext mit Berkhofer zusammenfassend sagen: „In short, they [the writers of the 19th century] portrayed the Noble Savage as safely dead and historically past“.<sup>147</sup>

Es ist jedoch wichtig zu bemerken, dass sich die Darstellung des spezifischen amerikanischen „edlen Wilden“ grundsätzlich aus der unterschiedlichen Bestimmtheit der indianischen und der angloamerikanischen Zivilisation begründen lässt. Im Gegensatz zu der progressiven Zivilisation der Weißen, die Veränderungen in der Neuen Welt ursächlich in Gang gesetzt haben und insofern ihren Ablauf bestimmt hat, schien der indianischen Zivilisation *kein* Entwicklungspotential innezuwohnen. Dementsprechend ist es der indianischen Zivilisation nicht möglich gewesen, an der progressiven Entwicklung teilzuhaben.<sup>148</sup> Für die Indianerdarstellung bedeutete dies notwendigerweise, dass die Statik der indianischen Zivilisation die Annahme der Unveränderlichkeit indianischer Eigenheiten erlaubt und somit auch eine Stereotypisierung des Indianers bedingt hat. Darüber hinaus wird das Motiv der Verdrängung der statischen zu Gunsten der dynamischen Zivilisation zur notwendigen Folge der progressiven Expansion, die sowohl in Coopers *The Pioneers* als auch in *The Last of the Mohicans* eine entscheidende Rolle spielt.

---

<sup>146</sup> Wie in dieser Arbeit gezeigt werden wird, romantisiert Cooper die Indianer zwar einerseits, andererseits wirft er aber auch ein kritisches Licht auf die angloamerikanische Zivilisation. Siehe hierzu auch die Bemerkung Leslie Fiedlers: „Cooper spricht mit genau derselben Art von Wahrheit über den Indianer, wie Mrs. Beecher Stowe über den Neger sprach; in beiden Fällen hat die Schuld das Wort, die Schuld einer ganzen Gemeinschaft“ (Fiedler, S. 159f.).

<sup>147</sup> Berkhofer, S. 90.

<sup>148</sup> Zur Bedeutung des grundlegenden Gegensatzes zwischen der indianischen und der weißen Zivilisation siehe Hermann, S. 154f.

Der Indianer, als indigener „Bestandteil“ des amerikanischen Kontinents und als an dem Prozess amerikanischer Geschichte zumindest passiv Beteiligter, war aber auch für das Streben der Angloamerikaner nach einer eigenen Identität notwendig, verkörperte er doch die amerikanische Vergangenheit. Im frühen 19. Jahrhundert rückte nämlich nach der Erlangung der nationalen Unabhängigkeit die Suche nach geistig-kultureller Eigenständigkeit, einem genuin amerikanischen Selbstbild und einer Abgrenzung von Europa in den Vordergrund. Geeignete Themen für das literarische Schaffen jener Zeit lagen deshalb vor allem in der amerikanischen Geschichte selbst und in dem indianisch-weißen Konflikt.<sup>149</sup>

Die Figur des Indianers erschien besonders attraktiv, zumal die Auseinandersetzung mit den Indianern eng mit der europäischen Besiedlung des nordamerikanischen Kontinents und damit der US-amerikanischen Geschichte verbunden war und verleihen dieser eine spezifische, auf die Eigenarten des Landes bezogene Dynamik. Somit wurde der Indianer zunehmend zum Eigentum der amerikanischen Nation. Dies geschah auch aufgrund der ihm zugeschriebenen Verhaltens- und Wesensmerkmale wie körperliche Stärke, Mut, Ausdauer, Heroismus, aber auch Grausamkeit und Rachsucht.<sup>150</sup> Denn dadurch konnten sich die weißen Amerikaner ein genuin amerikanisches Selbstbild ableiten. Auf diese Weise bietet das Verlangen der jungen Nation, kulturell unabhängig zu werden, eine Erklärung für das Auftreten eines spezifischen amerikanischen „edlen Wilden“ in der amerikanischen Literatur des beginnenden 19. Jahrhunderts.

---

<sup>149</sup> Nach Erringung der Unabhängigkeit führte ein wachsender kultureller Nationalismus zu einem erhöhten Interesse an den Indianern. Diese Tendenz verstärkte sich zwischen dem 1812 gewonnenen Krieg gegen die Briten und dem amerikanischen Bürgerkrieg (vgl. Georgi, S. 26f., Dippie, S. 16 und Lutz, S. 143). In diesem Zusammenhang ist auch interessant zu bemerken, dass das Fremde oder das, was als fremd empfunden wird, als uneingestandener Teil der eigenen Identität angesehen werden kann (vgl. Kristeva, S. 11, 13 u. 23). Aus diesem Grund könnte man die Einverleibung indianischer Eigenschaften als ein Bekenntnis der Angloamerikaner zu der ihnen unvertrauten Seite eigener Identität verstehen. In diesem Sinne betont auch Scheckel, dass die Indianer der jungen amerikanischen Nation als Objekte zur Identitätskonstruktion dienten. Hierbei wurden die Indianer zu *liminal figures*: „Liminars serve as mirrors for nations. At once other and like, they provide the occasion for the nation to constitute itself through reflection upon its identity. Their likeness permits contemplation and recognition, their difference the abstraction of those ideal traits that will henceforth define the nation” (Scheckel, S. 9 zitiert Anne Norton aus: *Reflections on Political Identity* (Baltimore, Md., 1988), S. 54).

<sup>150</sup> Vgl. Rodenberg, passim.

Der Indianer wurde somit geradezu zum „adopted ancestor“<sup>151</sup> der Angloamerikaner. Dennoch grenzte sich die neue Nation von den „Wilden“ durchaus ab, um ihre Zugehörigkeit zur europäischen Zivilisation, trotz ihrer politischen Unabhängigkeit von Europa, behaupten zu können. Das Konzept der Zivilisation diente deshalb durchaus als eine Art kolonialistische Selbstermächtigungsformel, die durch die romantische Konstruktion einer archaischen, dem Untergang geweihten Kultur „edler Wilder“ zunehmend zersetzt wird. Es handelt sich also um eine Konstruktion, die die junge amerikanische Nation im positiven, aber auch im negativen Sinne als moderne Gesellschaft bestimmt. Auf diese Weise konnte die Empathie mit den Opfern der Geschichte die Angloamerikaner zugleich von einem uneingestandenem Trauma der Illegitimität und Schuld entledigen.

---

<sup>151</sup> Werner Sollors, *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture* (New York, 1986), S. 123.



### 1.3.2 Der „gute“ Indianer

(...) the good [Indian] was truly the *beau idéal* (...), the Indian conceived in white guilt who embodied a wishful notion of what a 'civilized' Indian might have been: a friend and companion of white men.<sup>152</sup>

In *frontier romances*, einem neuen Typus amerikanischer Nationalliteratur des ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts, der inhaltlich stark an die *captivity*-Tradition anknüpft, finden sich *zwei* Typen von Indianern, die *nur* aus der Situation des Kontaktes der indianischen Bevölkerung mit der weißen Zivilisation heraus zu verstehen sind.<sup>153</sup> In der *frontier romance* treten nämlich „edle Wilde“ und „rote Teufel“ zugleich auf. Während der *noble savage* dabei an der Seite des Befreiers von meist weiblichen Gefangenen oder innerhalb der Befreiergruppe mitkämpft, gehört sein „natürlicher“ Gegenpart, der *red devil*, zu den Aggressoren, die Gefangene drangsaliieren. Hierbei nehmen aber sowohl die „edlen“ als auch die „blutrünstigen Wilden“ nur schablonenhafte Rollen innerhalb des Melodramas ein.<sup>154</sup> Sie stellen also kaum komplexe Charaktere dar.

In der *frontier romance* ist jedoch zu beobachten, dass sich generell eine Umschichtung des positiven Extrems vom (nicht akkulturierten) „edlen Wilden“ (zum teilweise kulturell angeglichenen) „guten“ Indianer vollzieht.<sup>155</sup> Hierbei wird sichtbar, dass allein das Verhalten des Indianers gegenüber der angloamerikanischen Zivilisation darüber entscheidet, ob er als „gut“ oder „schlecht“ angesehen werden muss. Auf diese Weise ist ein Indianer nur dann

---

<sup>152</sup> Barnett, S. 74.

<sup>153</sup> Zu den Handlungsmerkmalen der *frontier romance* zählen neben Krieg auch Gefangenschaft und Verschleppung, wobei die Indianer meistens nur als Statisten agieren. Barnett, die dieses Genre grundlegend behandelt hat, beschreibt die Konvention der *frontier romance* wie folgt: „a standard plotting device, stereotyped characters, and a racist nationalistic philosophy of white-Indian relations are shared by almost all authors who use Indians in their fiction“ (Barnett, S. 51).

<sup>154</sup> Buchenau betrachtet Samuel Woodworths Roman *The Champions of Freedom* (1816) als eines der frühesten Beispiele der *frontier romance*, in der Indianer sowohl als Verbündete als auch als Feinde der weißen Helden in die Handlung aufgenommen werden (vgl. Buchenau, S. 165).

<sup>155</sup> Lutz weist auf die grundsätzliche Problematik bei der Unterscheidung von *noble savages* und *good Indians* in der nordamerikanischen Literatur des 19. Jahrhunderts hin (vgl. Lutz, S. 148).

„gut“, wenn er sich gegenüber den weißen Siedlern als hilfreich erweist, d.h. vor allem, „schlechte“ Indianer auszulöschen und den Weißen bei ihrem Vordringen in die Wildnis und damit bei der progressiven Inbesitznahme des nordamerikanischen Kontinents behilflich zu sein. Somit kann der *good Indian* nämlich dazu beitragen, den notwendigen Ablauf von Geschichte in Gang zu halten. In *frontier romances* wird also bereits eine Frühform der Kulturverflechtung, eine *Akkulturation* als Prozess gegenseitiger Anpassung, sichtbar. Denn es deutet sich an, dass es zwischen den beiden unterschiedlichen Kulturen die Notwendigkeit zur existenzsichernden Kooperation gibt sowie das Bewusstsein einer Aufeinanderangewiesenheit.<sup>156</sup>

Grundsätzlich unterscheidet sich der *good Indian* der *frontier romance* vom *noble savage* der Aufklärung auch dadurch, dass seine Gutheit *nicht* seinem Wesen als „Wildem“ inhärent ist, sondern sich erst durch den Kontakt mit der weißen Zivilisation entwickelt und sich somit als ein Verdienst der Weißen darstellt.<sup>157</sup> Es ist also gerade die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den Angloamerikanern, die einen *good Indian* auszeichnen. Diese Bereitschaft impliziert zugleich, dass dieser Indianer gewillt sein muss, einen wesentlichen Teil der eigenen Identität aufzugeben.<sup>158</sup> Es zeichnet sich hier eine für jede Kulturverflechtung charakteristische Übertragung von spezifischen Vorstellungen, Wertbegriffen und Verhaltensweisen von der zuvor in sich geschlossenen weißen auf die indianische Kultur und umgekehrt ab.

Im Verlauf der amerikanischen Romantik erschien die Figur des *good Indian* häufig in Gestalt der Indianerprinzessin Pocahontas, die somit geradezu zum

---

<sup>156</sup> Zur Funktion von *good Indians* in *frontier romances* siehe Hermann, S. 165 und Derounian-Stodola & Levernier, S. 52f. Zu den allgemeinen Merkmalen der Akkulturation und Kulturverflechtung vergleiche Bitterli, S. 161f.

<sup>157</sup> Auf den Zusammenhang zwischen den Diensten an den weißen Siedlern und der „Gutheit“ der Indianer geht Barnett ein: „through contact with benevolent whites, individual Indians may become 'good,' that is, they can be taught to forego some of the practices and beliefs objectionable to whites and to adopt white values and loyalties“ (Barnett, S. 90).

<sup>158</sup> Die sicherlich bekannteste indianische Figur, die bereit gewesen ist, ihre eigene Kultur zu Gunsten derer der weißen Siedler aufzugeben, ist die Gestalt der Indianerin Pocahontas. Die Pocahontas-Geschichte von der Errettung Captain John Smiths durch die Häuptlingstochter erreichte nahezu mythische Dimensionen. In dem gleichnamigen Gedicht (1819) von Moses C. Scott warnt Pocahontas auch die Siedler vor dem grausamen Verhalten der Indianer und wertet somit die Angehörigen ihrer eigenen Zivilisation zu Gunsten derjenigen der Angloamerikaner ab. Es ist vor allem dieser Akt der Identitätsverleugnung, der sie zur „guten“ Indianerin macht (siehe hierzu Lutz, S. 146f. und Hermann, S. 104).

indianischen Urmutter-Imago archetypischer Größe wurde.<sup>159</sup> Dennoch erschienen *good Indians* in der Romantik auch zunehmend in männlicher Gestalt. Diese fungierten dabei meistens als Scouts, die die Siedler, und auch schon deren Vorläufer, sicher durch die Wildnis leiteten, in die sie notwendigerweise eingeführt werden müssen, um sich ihrer Bestimmung gemäß auf dem nordamerikanischen Kontinent ausdehnen zu können. In diesem Kontext sei für die Indianerstereotypie festgehalten, dass sich in der *frontier romance* eine prinzipiell neue Personenkonstellation herausbildet, nämlich die Beziehung eines Indianers zu einem weißen Protagonisten. Diese Paarbildung bedeutet dabei einen Autonomieverlust des Indianers, denn der akkulturierte *good Indian* verliert seine Anbindung an die Natur und Freiheit von euroamerikanischer Zivilisation, indem er an einen ihm überlegenen Weißen gebunden wird.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Vgl. Lutz, S. 146f.

<sup>160</sup> In einer solchen Beziehung verkörpert der Indianer aufgrund seiner Verbindung zur Natur das „Primitive“, und deshalb den „weiblichen“ Teil, während der Weiße den männlichen Teil, das europäische, zivilisatorische Element, repräsentiert (vgl. Lutz, S. 149 und Fiedler, S. 157f. u. 174). Diese Konstellation wird vor allem sichtbar am Verhältnis Uncas' zu Hawkeye in *The Last of the Mohicans*, denn Uncas werden zum Teil weibliche Merkmale, wie beispielsweise Sensibilität, zugeschrieben. Er erscheint darüber hinaus von hermaphroditischer Schönheit zu sein. Darauf wird im fünften Kapitel noch näher eingegangen werden.

### 1.3.3 Der blutrünstige und der degenerierte Indianer

(...) the stereotypically 'bad' Indian (...) lived a rude, nomadic existence generally characterized by the basest of emotions and motives. Simply put, the 'bad' Indian was a barbarian.<sup>161</sup>

In Amerika hatte sich in den Kämpfen mit den indianischen Ureinwohnern eine Indianervorstellung herausgebildet, die durch Furcht und Hass der Weißen gekennzeichnet war und die auch teilweise die Ausrottung der Natives in der Realität motivierte. Hierbei wurde der Indianer in den Erzählungen der Siedler zum *savage beast*. Das Stereotyp des den weißen Amerikanern feindlich gesinnten „schlechten“ Indianers wurde dabei aus der Tradition der *captivity tales* übernommen und basiert somit vornehmlich auf der puritanischen Welt-sicht. Auf diese Weise findet sich das Bild des Indianers als „böser“ Aggressor in kaum modifizierter Form in der *frontier romance* wieder.<sup>162</sup> In diesem Genre wurde dem Indianer jedoch generell ein größerer Spielraum für seine Machenschaften gegen die Weißen eingeräumt.

Jedoch verlor die Vorstellung vom „blutrünstigen Wilden“ in der *frontier romance* im Gegensatz zu der in den *captivity tales* zunehmend seine religiösen Konnotationen.<sup>163</sup> Das Bild des *bloodthirsty savage* wurde hierbei stets dann evoziert, wenn Indianer weder romantisierend noch idealisierend aus einer Position der Distanz dargestellt wurden. Festzuhalten ist somit, dass dieses Bild in der amerikanischen Literatur tendenziell dann verstärkt auftrat, als die

---

<sup>161</sup> Derounian-Stodola & Levernier, S. 52.

<sup>162</sup> Vgl. Barnett, S. 80f.

<sup>163</sup> Nach Van der Beets sind die frühen *captivity narratives* des 17. und 18. Jahrhunderts primär als religiöse Dokumente zu verstehen, die die Existenz von „Divine Providence“ belegen sollten (vgl. Van der Beets, *The Indian Captivity Narrative*, S. 1-11). Der säkularisierte Negativstereotyp des Indianers tritt vor allem im 19. Jahrhundert in der so genannten *Indian hater fiction* auf (vgl. Hermann, S. 96). Denn als sich in den 50er und 60er Jahren des 19. Jahrhunderts der Antagonismus zwischen industriellem Norden und feudal-agrarischem Süden verschärfte und über die Sklavenfrage zum Bürgerkrieg führte, verschwand die *frontier romance* und mit ihr der romantisierte *noble savage*. Die Indianer standen der Expansion nach Westen im Wege. Aus diesem Grund wurden Feindbilder gebraucht und so entstand die neue, rassistische Figur des *bad Indian*. Dieser wurde in der sozialdarwinistischen Rangskala ganz unten ihr Platz zugewiesen. Dieses negative Indianerbild beherrschte die Literatur der zweiten Jahrhunderthälfte.

Konfrontation der beiden Zivilisationen in der Wirklichkeit unmittelbar, bedrohlich und nicht mittels philanthropischer Kategorien beizukommen war.

Der Indianer wurde auf diese Art zu einer zwar externen, jedoch ständig präsenten, unkontrollierbaren Gefahr abgestempelt, indem sein Verhalten den Weißen gegenüber allein von ungezügelter Grausamkeit bestimmt dargestellt wurde. Dieser Indianer tötete meist ohne ersichtlichen Grund und ohne Unterschied weiße Siedler.<sup>164</sup> Darüber hinaus finden sich in *frontier romances* auch häufig Beschreibungen von barbarischen Blutritalen, die den Indianer weitestmöglich von jeglichem zivilisatorischen Ideal entfernt scheinen lassen. Den Indianern wurden außerdem noch andere verwerfliche Charakteristika wie übersteigerte Rachsucht, Aberglaube und Verrat zugeschrieben.<sup>165</sup> Indem die Indianer somit als eine akute Gefahr für die progressive Expansion der Angloamerikaner auf dem nordamerikanischen Kontinent erscheinen, wird das Vorgehen der Weißen in ihrer Auseinandersetzung mit der indianischen Zivilisation grundsätzlich legitimiert.

Da die Grausamkeit des „blutrünstigen Wilden“ seiner Natur als *savage* generell inhärent erscheint, ist seine „Schlechtheit“ *nicht* notwendigerweise als ein Produkt des Kontakts der beiden Zivilisationen zu verstehen. Demgegenüber erscheint aber der degenerierte Indianer *erst* durch die negativen Einflüsse der weißen Zivilisation entstanden zu sein. Dieses Bild verdankt seine Existenz also der Konfrontation beider Zivilisationen, wobei es in äußerst drastischer Weise die Gestaltung der Unmöglichkeit einer Koexistenz der Zivilisationen vor Augen führt. Die Figur des heruntergekommenen, ständig betrunkenen Indianers verdeutlicht nämlich, dass die indianische Zivilisation nicht in der Lage ist, sich fortzuentwickeln und mit der dynamischen angloamerikanischen Zivilisation Schritt zu halten. Hierbei erscheint der *drunken Indian* stets als faul, unzuverlässig, selbstzerstörerisch und ungepflegt. Er lungert gewöhnlich in der Nähe weißer Siedlungen herum und bietet auf diese Weise einen vollkommenen Kontrast zum strahlenden weißen Helden, mit dem er auf die

---

<sup>164</sup> Barnett formuliert diesen Sachverhalt wie folgt: „Indians are given to skulking and lurking, exulting over reeking scalps, uttering chilling cries, and devising fiendish torments for their hapless victims (...). Throughout the frontier romance they endlessly assault and capture whites, ‘uttering demonic yells of exultation’ which change to ‘howls of rage and dismay’ when intrepid rescuers thwart their final triumph” (Barnett, S. 81).

<sup>165</sup> Vgl. Barnett, S. 81 u. 84f.

eine oder andere Weise interagiert. Darüber hinaus impliziert die Erweiterung „dumb and drunken Indian“ ein niedriges Intelligenzniveau dieses Menschen.<sup>166</sup> Das Auftreten des degenerierten Indianers impliziert jedoch auch eine Kritik an der weißen Zivilisation. Denn an diesem Indianer exemplifizieren sich ihre negativen Auswirkungen auf die Ureinwohner. Auf diese Weise verkörpert der degenerierte Indianer die Realität der Natives, so dass man an dieser Stelle mit Barnett zusammenfassend sagen kann: „the degraded settlement Indian (...) is reality intruding into a romantic literary age, living testimony to the dubious blessings which white civilization brought to the native inhabitants of the continent“.<sup>167</sup>

Dennoch ist ausschlaggebend, dass die Idee der “Indian degeneracy”,<sup>168</sup> gekoppelt mit dem Stereotyp vom betrunkenen Indianer, zur Rechtfertigung und Entschuldigung für Exterminationenkriege und Zwangsumsiedlungen gebraucht wurde. Die Degenerationstheorie beruht nämlich auf zwei Prämissen: Zum einen wird vorausgesetzt, dass die Indianer im Zuge der Zivilisierung nur diejenigen Charaktermerkmale der Kolonisatoren annahmen, die verwerflich waren, und zum anderen, dass sie zugleich nur diejenigen Charaktereigenschaften ablegten, die wünschenswert waren. Die Indianer stellten somit ein Konglomerat der übelsten Wesenszüge beider Zivilisationen dar, indem sie ihre eigenen Tugenden zu Gunsten der Laster der Weißen – also unter anderem die Alkoholsucht – eintauschten.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Vgl. Lutz, S. 239.

<sup>167</sup> Barnett, S. 87.

<sup>168</sup> Berkhofer, S. 38 u. 91.

<sup>169</sup> Vgl. Hermann, S. 167, Berkhofer, S. 29f.

## 2. Coopers problembewusste Indianer-Bearbeitung

### 2.1 Coopers Informationsquellen

Born with [the] background of romance, philosophy, and history, Cooper's Indians were unlikely to be recognizable copies of flesh-and-blood aborigines, even if he had attempted to copy them from nature.<sup>170</sup>

Cooper, der die meisten seiner kreativen Jahre in Europa zubrachte,<sup>171</sup> war generell auf detaillierte Informationen angewiesen, um die ihm fremde Welt der Indianer darstellen zu können. Da er kaum persönlichen Kontakt zu Indianern hatte, musste er sich notgedrungen auf bereits vorliegende Textquellen stützen. Dies führte dazu, dass er zum Teil die literarischen Traditionen seiner Zeit fortsetzte. So beschreibt er in den Einleitungen und in den Anmerkungen zu seinen Romanen, auf welche Quellen er sich bezieht. Er möchte dabei als Kenner der Materie erscheinen, zugleich aber auch als Schöpfer einer eigenen literarischen Welt.

Die Fülle von Coopers Informationsquellen lässt sich generell in acht Bereiche unterteilen und mithilfe dreier Merkmalspaare charakterisieren.<sup>172</sup> So sind die Quellen entweder mündlich oder schriftlich, über Indianer oder über Weiße, von Indianern oder von Weißen verfasst. So wären zunächst die schriftlichen von Indianern verfassten Quellen zu erwähnen. Kritiker vermochten jedoch bei der Überprüfung von Coopers Quellenkenntnis kein einziges von Indianern verfasstes Werk entdecken. Obwohl bereits im frühen 19. Jahrhundert von Indianern verfasste Texte in englischer Sprache vorlagen, waren Cooper diese vermutlich unbekannt oder er hat sie nicht rezipiert wollen. Letzteres ist vor allem deshalb wahrscheinlich, weil die indianischen Selbstzeugnisse jener Zeit wenig über die indianische Lebenswelt vermitteln. Denn die meisten

---

<sup>170</sup> Walker, S. 46.

<sup>171</sup> Dazu beispielsweise Coopers Biograf Robert E. Spiller, *Fenimore Cooper. Critic of his Times* (New York, 1963; Neudruck der Ausgabe von 1931).

<sup>172</sup> Zur Quellentypologie bei Cooper siehe Dudensing, S. 32-43.

Darstellungen stammen von indianischen Predigern und Missionaren.<sup>173</sup> Solche Berichte gleichen eher Zugeständnissen an die weiße Erziehung.

Aus dem Bereich der schriftlichen von Weißen verfassten Quellen über Indianer gewann Cooper, wie noch zu zeigen sein wird, die meisten Informationen. Man differenziert in diesem Zusammenhang zwischen den historischen Werken, den Reise- und Expeditionsberichten, den biographischen Berichten, den *captivity narratives* und den Aufzeichnungen von Missionaren. Jedoch sind schriftliche von Indianern verfasste Quellen über Weiße genauso wie die von Indianern verfassten schriftlichen Quellen über das indianische Leben in Coopers Werk nicht nachweisbar. Cooper hat aber auch schriftliche von Weißen verfasste Quellen über Weiße gebraucht. Als Hauptvorlage für seine Darstellung des Pionierlebens kann das Werk seines Vaters William Cooper angesehen werden. Es handelt sich hierbei um das Werk *A guide in the Wilderness, or the History of the First Settlements in the Western Countries of New York with Useful Instructions to Future Settlers* von 1810. Coopers Verhältnis zum Grenzerleben war somit nicht ganz so distanziert wie das zu den Indianern.<sup>174</sup>

Des Weiteren könnte man annehmen, dass Cooper auch mündliche von Indianern über Indianer verfasste Quellen gekannt hat. Jedoch kann diese Art der Quellen unberücksichtigt bleiben, da Cooper sich nie unter Indianern aufhielt und auch keine ihrer Sprachen beherrschte. Jedoch hat Cooper zahlreiche mündliche von Weißen über Indianer verfasste Quellen verarbeitet. In diesen Bereich fallen vor allem die *captivity narratives*, auf deren Verarbeitung im folgenden Unterkapitel genauer eingegangen werden soll. Denkbar wäre zudem, dass er mündliche Informationsquellen von Indianern über Weiße verwendet hat, doch Aussagen dieser Art musste Cooper seinen schriftlichen Quellen entnehmen.<sup>175</sup> Zudem könnte man auch an eine Verarbeitung mündlicher von Weißen über Weiße verfasste Quellen denken. Es handelt sich hierbei jedoch wiederum in erster Linie um mündlich tradierte *captivity narratives*.

---

<sup>173</sup> Ein Beispiel ist Samson Occoms (1723-1792) *A short Narrative of my life*. Vgl. *ibid*, S. 32f.

<sup>174</sup> Vgl. Dudensing, S. 37ff.

<sup>175</sup> Vgl. *ibid*, S. 42.



Cooper wurde in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts sowohl mit primitivistischen als auch mit anti-primitivistischen Positionen in der Diskussion um den Native American konfrontiert. Da Cooper deshalb sehr stark von zeitgenössischen Vorstellungen von Primitivität abhängig gewesen ist, entwarf er entsprechend ein in ethnologischer und anthropologischer Hinsicht vereinfachtes und stilisiertes Bild der Indianer. Diese Tendenz wird beispielsweise in der Einleitung zu *The Last of the Mohicans* von 1831 sichtbar:

Few men exhibit greater diversity, or (...) greater antithesis of character, than the native warrior of North America. In war, he is daring, boastful, cunning, ruthless, self-denying, and self-devoted; in peace, just, generous, hospitable, revengeful, superstitious, modest, and commonly chaste. These are qualities (...) which (...) are (...) the predominating traits of these remarkable people, as to be characteristic.<sup>176</sup>

Coopers Gestaltung des Indianers ist also primär in der europäischen Tradition des Umgangs mit dem Fremden verwurzelt. Er erweiterte jedoch die aus ihr gewonnenen Konzepte durch umfangreiche Quellenstudien. Aus diesem Grund stellen sich nun im Folgenden die Fragen, welche, vor allem schriftliche, Quellen ihm über die indianische Lebensweise zugänglich waren; inwiefern er Informationen aus persönlichen Erlebnissen mit Indianern schöpfte, und wie er diese Fakten kritisch und problemorientiert verarbeitete. Im Vordergrund steht dabei zu klären, wie Cooper literarische Traditionen miteinander verband und umgestaltete, um etwas Neues, Eigenes, schaffen zu können. Doch zunächst erscheint es sinnvoll, Coopers persönliche Beziehung zum Indianer näher zu beleuchten.

Als Coopers Vater auf dem Boden einer alten Indianersiedlung Cooperstown gründete, waren die Irokesen der Gegend bereits ausgerottet oder vertrieben. Die verbliebenen Indianer degenerierten im unkongenialen Milieu der weißen Kultur.<sup>177</sup> Cooper selbst kannte also keine kriegerischen Indianer mehr, so dass seine Beschreibungen von Indianern nahezu ausschließlich literarischen

---

<sup>176</sup> James Fenimore Cooper, *The Last of the Mohicans. A Narrative of 1757*, (1826). Einleitung, Anmerkungen und historischer Hintergrund von John Mc Williams. Oxford World's Classics edition. 3. Aufl. (Oxford, 1998), Introduction [1831], S. 7. Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe zitiert.

<sup>177</sup> Zu diesen und folgenden Informationen siehe Lutz, S. 151f., E. Soteris Muszynska-Wallace, "The Sources of *The Prairie*", *American Literature*, 21 (1949/50), S. 191f. und Gregory L. Paine, "The Indians of the Leather-Stocking Tales", *Studies in Philology*, 23 (1926), S. 17-20.

Eindrücken zu Grunde liegen. Im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen ist er auch nie den Mississippi-Missouri hinaufgereist, um selbst freie Prärie- und Plainsindianer zu besuchen. Auf diese Weise traf Cooper nur einige „zivilisierte“, verelendete Restgruppen im Osten. Die einzige direkte Begegnung mit freien Indianern verdankte Cooper einer Delegation aus dem Westen, die 1826 ihrerseits zu Verhandlungen nach Washington gereist kam.

Demgemäß bemerkte Cooper Folgendes über seinen unmittelbaren Umgang mit Indianern und den Kenntnissen, die er aus mündlichen oder schriftlichen Quellen gewinnen konnte: „I never was among the Indians. All that I know of them is from reading, and from hearing my father speak of them“.<sup>178</sup> Da Cooper also kaum direkten Umgang mit Indianern pflegte, widmete er sich intensiv den Schriften über verschiedene Indianerstämme, die von den kompetentesten Forschern und Publizisten seiner Zeit stammten. In diesem Kontext bemerkt Muszynska-Wallace: „he [Cooper] had never seen the Indians in their native environment. Those whom he did see (...) no doubt fired his imagination, but the sum total of his knowledge regarding aboriginal life, as culled from direct observation, was still negligible“.<sup>179</sup>

In diesem Sinne versichert auch Susan Fenimore Cooper in dem von ihr edierten Buch *Pages and Pictures from the Writings of James Fenimore Cooper* (New York, 1861) die Vertrautheit ihres Vaters mit zeitgenössischen Darstellungen von Indianern. Sie betont jedoch auch die Bedeutung seiner Begegnungen mit indianischen Verhandlungsdelegationen in Washington, Albany und New York. Darüber hinaus hebt sie auch sein quellenorientiertes Vorgehen bei der Materialsammlung zu *The Last of the Mohicans* hervor: „[Cooper] had been at pains to obtain accurate details regarding Indian life and character, although the sources of information open to him at that day were very few indeed“.<sup>180</sup> Dennoch bezeugt auch sie im Ganzen die Begrenztheit von Coopers einschlägigen Kenntnissen aus erster Hand über Indianer:

---

<sup>178</sup> Muszynska-Wallace, S. 192, zitiert Cooper aus: James Grant Wilson, *Bryant and his Friends: Some Reminiscences of the Knickerbocker Writers* (New York, 1886), S. 237.

<sup>179</sup> Muszynska-Wallace, S. 192.

<sup>180</sup> Muszynska-Wallace, S. 192, zitiert Susan Fenimore Cooper aus: *Pages and Pictures from the Writings of James Fenimore Cooper, with Notes by Susan Fenimore Cooper* (New York, 1861), S. 129.

His [Cooper's] own opportunity of intercourse with the red men had been few (...) since the idea of introducing these wild people into his books had occurred to him, he had been at no little pains to seize every opportunity offered for observation. Fortunately for his purpose, deputations to Washington from the Western tribes were quite frequent at that moment; he visited these different parties as they passed through Albany and New York, following them (...) to Washington, and with a view also to gathering information from the officers and interpreters who accompanied them.<sup>181</sup>

Susan Cooper erwähnt jedoch gleichzeitig konkrete literarische Quellen, die Cooper zur Darstellung seiner Indianer herangezogen hat: „the earlier writers on these subjects, Heckwelder [sic], Charlevoix, Penn, Smith, Elliott [sic], Colden, were studied. The narratives of Lang, of Lewis and Clarke [sic], of Mackenzie, were examined”.<sup>182</sup>

Cooper gewann also die meisten seiner Kenntnisse aus *von Weißen verfassten schriftlichen Quellen über Indianer*. Darunter befinden sich *historische Werke* wie die von Cadwallader Colden, John Smith und William Penn<sup>183</sup> aber auch *Reise- und Expeditionsberichte* wie beispielsweise die Werke von P. de Charlevoix, A. Mackenzie, William Bartram, M. Lewis & W. Clarke und den Bericht von Major Stephen H. Long.<sup>184</sup> Coopers Quellenmaterial war also in hohem Maße authentisch, basierte jedoch auf einem ausschließlich angloamerikanischen Blickwinkel.<sup>185</sup> Eine zweite Gruppe dieser von Weißen verfassten Quel-

---

<sup>181</sup> Paine, S. 19f., zitiert Susan Fenimore Cooper aus: *Pages and Pictures from the Writings of James Fenimore Cooper*, S. 130f.

<sup>182</sup> Paine, S. 20, zitiert Susan Fenimore Cooper aus: *Pages and Pictures*, S. 130.

<sup>183</sup> Es handelt sich um folgende Werke: Cadwallader Colden, *History of the Five Indian Nations Depending on the Province of New York in America* (London 1727 und 1747); John Smith, *Generall History of Virginia, New England etc.* (Richmond, Va., 1819) und *Select Works of William Penn* (London, 1771) (vgl. Dudensing, S. 33f.).

<sup>184</sup> P. de Charlevoix, *Journal of a Voyage to North-America ... Together with an Account of the Customs, Characters, Religion, Manners and Traditions of the Original Inhabitants*, 2 vols. (London, 1761); A. Mackenzie, *Voyages from Montreal, ... through ... North America, to the Frozen and Pacific Oceans; in the Years 1789 and 1793*, 2 vols. (London, 1802); William Bartram, *Travels* (Philadelphia, 1791); M. Lewis & W. Clarke, *History of the Expedition under the Command of Captains Lewis and Clark, to the Sources of the Missouri, thence across the Rocky Mountains and down the River Columbia to the Pacific Ocean. Performed during the Years 1804-5-6*, 2 vols. (Philadelphia/New York, 1814) und Edwin James, comp., *Account of an Expedition from Pittsburgh to the Rocky Mountains, Performed in the Years 1819 and '20, ... under the Command of Major Stephen H. Long. From the Notes of Major Long, Mr. T. Say, and Other Gentlemen of the Exploring Party*, 2 vols. (Philadelphia, 1823) (vgl. Muszynska-Wallace, S. 193f.).

<sup>185</sup> Cooper selbst betonte oft den Aspekt der schriftlichen Authentizität. So auch im Vorwort zu *The Wept of Wish-Ton-Wish*. Er versichert dem Leser, dass seine Romane glaubwürdig gedruckten Zeugnissen zugrunde liegen: „The traditions common to (...) the Western frontiers of the United States, the well-authenticated and printed accounts (...) and all known circumstances go to corroborate what is an attempt here to delineate” (James Fenimore Cooper, *The Wept of Wish-Ton-Wish* (London, 1849), S. v ff., zitiert aus Muszynska-Wallace, S. 192.

len über Indianer sind die *captivity narratives*. Cooper verarbeitete beispielsweise die *Gefangenschaftsberichte* Alexander Henrys und Jonathan Carvers,<sup>186</sup> zog jedoch bei der Gestaltung seiner Indianer, insbesondere für die in *The Last of the Mohicans*, auch *captivity tales* von Frauen wie Hannah Dustan und Mary Kinnan mit ein.<sup>187</sup>

Cooper konnte sich jedoch auch auf eine wachsende Zahl kleinerer Berichte, *sketches* und Impressionen über Indianer beziehen, die in zeitgenössischen Periodika erschienen. Eine andere schriftliche Quelle, die entscheidenden Einfluss auf Coopers Indianerdarstellung nahm, waren *Aufzeichnungen von Missionaren*. Hierbei kann als Hauptquelle für Coopers Kenntnisse über die Indianer das Werk des Mährischen Bruders John Heckewelder, *An Account of the History, Manners, and Customs of the Indian Nations Who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighboring States* (1819), angesehen werden.<sup>188</sup> Auf diese Weise bestätigt Cooper selbst im Vorwort zu *The Last of the Mohicans* von 1826 die Bedeutung Heckewelders für seine eigene Indianerdarstellung, indem er dessen Verdienste lobt: „Since the death of the pious, the venerable, and the experienced Heckewelder, a fund of information (...) has been extinguished, which (...) can never again be collected in one individual. He laboured long and ardently in their [the Indians'] behalf, and not less to vindicate their fame, than to improve their moral condition”.<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> Alexander Henry, *Travels and Adventures in Canada and the Indian Territory between the Years 1760 and 1776*, (1809) (Mackinack Island, 1971) und Jonathan Carver, *Travels Through the Interior Parts of North America in the Year 1766, 1767, and 1768*, (1778) (Minneapolis, 1956).

<sup>187</sup> Hannah Dustan, „The Captivity of Hannah Dustan.“ In: Cotton Mather. *Decennium Luctuosum*, (1699) (New York/London, 1978) und Mary Kinnan, *The Indian Captivity of Mary Kinnan 1791-1794: A Long Forgotten Frontier Tragedy*. Mc Kinnie L. Phelps & Jack D. Filipiak, Hrsg. (Boulder, Colorado, 1967).

<sup>188</sup> John Heckewelder, *History, Manners, and Customs of the Indian Nations Who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighboring States*, (1819) (New York, 1971). Auf die besondere Bedeutung von Heckewelders Bericht für Coopers Indianerdarstellung weisen insbesondere Paine, passim, Walker, S. 48f. und Dudensing, S. 35f. hin.

<sup>189</sup> *Mohicans*, Preface [1826], S. 6. So basiert auch Coopers historiografische Perspektive des kulturellen Konfliktes zwischen Indianern und Weißen in *The Wept of Wish-Ton-Wish* auf einem sorgfältigen Umgang mit seiner bedeutendsten Quelle, Benjamin Trumbulls *A Complete History of Connecticut* (1797). So gelangt Robert D. Madison, der Coopers Umgang mit den historiografischen Quellen untersucht hat, zu dem Schluss: „(...) nearly every fact [in *The Wept*] can be pinned down to some point in [Trumbull's] work“ (Robert D. Madison, „Wish-Ton-Wish“, S. 4 zitiert aus Buchenau, S. 361). Cooper widmet diesen Roman einem Reverend aus Pennsylvania, von dem er das Material für die Geschichte bezogen haben möchte. Die Widmung weist den Roman zum einen als eine persönliche, aber dennoch repräsentative Geschichte der Kolonialzeit aus, zum anderen macht Cooper voller Respekt auf die indianische Abstammung seines Informanten aufmerksam.

Auf den Stellenwert dieses Berichts von Heckewelder und seiner Indianerdarstellung wird im Einzelnen noch genauer einzugehen sein. Festzuhalten ist jedoch, dass zu Coopers bedeutendsten Quellen *captivity tales* sowie die Aufzeichnungen des eben genannten Missionars zählen. In der weiteren Betrachtung wird deshalb untersucht werden, wie Cooper Informationen aus diesen Quellen kritisch und problemorientiert bearbeitet, um etwas Eigenes zu schaffen.

## 2.2 Festschreibung und Verarbeitung der Quellen

### 2.2.1 Captivity narratives und melodramatische Erlebnismuster

Die *captivity narrative* ist zur Dramatisierung einer Bedrohung durch indianische Angreifer willkommen, allerdings in charakteristischer Transformation: Anstatt eine individuelle Heilsgeschichte (...) zu erzählen, wird das Genre zum Material- und Motivfundus für die (...) Inszenierung melodramatischer Erlebnismuster.<sup>190</sup>

Das Bild des Indianers als „roter Teufel“ in der nordamerikanischen Literatur des 19. Jahrhunderts ist primär durch *captivity tales* verfestigt worden. In diesen Berichten von ehemaligen weißen Gefangenen bei den Indianern finden sich nämlich exzessive Betonungen der Blutrünstigkeit sowie der Grausamkeit indianischer Aggressoren. Es gilt hierbei als gesichert, dass Cooper zur Schilderung indianischer Brutalität *captivity tales* zum Vorbild nahm.<sup>191</sup> Auf diese Weise findet sich in *The Last of the Mohicans* eine bekannte Szene: das historisch belegte Massaker von Fort William Henry, das die Indianer als „bestialische Wilde“ schlechthin präsentiert. Cooper greift bei seiner Darstellung ein gängiges Motiv aus Gefangenschaftsberichten auf, nämlich das Bluttrinken als eine Form des Kannibalismus.<sup>192</sup> Bei diesem kennzeichnenden

---

<sup>190</sup> Winfried Fluck, „James Fenimore Cooper und die Amerikanisierung des historischen Romans.“ In: *Das kulturelle Imaginäre. Eine Funktionsgeschichte des amerikanischen Romans 1790-1900* (Frankfurt am Main, 1997), S. 115.

<sup>191</sup> Vgl. z.B. David P. French, „James Fenimore Cooper and Fort William Henry“, *American Literature*, 32 (1960/61), S. 28-38; David T. Haberly, „Women and Indians: *The Last of the Mohicans* and the Captivity Tradition“, *American Quarterly*, 28 (1976), S. 431-443; Haselstein, „Die Verarbeitung der *Captivity Narratives*“, S. 94-97; Terence Martin, „From the Ruins of History: *The Last of the Mohicans*.“ In: Wayne Fields, Hrsg. *James Fenimore Cooper. A Collection of Critical Essays* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1979), S. 80-92; Thomas Philbrick, „The Sources of Cooper's Knowledge of Fort William Henry“, *American Literature*, 36 (1964/65), S. 209-214; Michael D. Butler, „Narrative Structure and Historical Process in *The Last of the Mohicans*“, *American Literature*, 48 (1976/77), S. 117-139.

<sup>192</sup> Van der Beets betont, dass Kannibalismus und Skalpieren feste und immer wiederkehrende Bestandteile der *captivity narrative* darstellen. Hierzu schreibt Van der Beets: „Cannibalism, a practice rather more wide-spread among American Indians than is commonly recognized, is reported in captivity narratives from the seventeenth to the nineteenth centuries and involves a geographical span of tribes ranging from the New England forest Indians to the tribes of the Great Lakes to the Plains and Southwest Indians: Mohawks, Delawares, Chippewas, Miamis, Ottawas, Shawnees, Chicasaws, and Comanches“ (Van der Beets, *The Indian Captivity Narrative*, S. 39). Ein paar Absätze weiter heißt es bei Van der Beets zudem: „Cannibalism, as practiced among American Indians, was essentially a ritual enactment and, even in those instances where tribes developed a taste for human flesh, had its origins in deeply-rooted

inhaltlichen Bestandteil des Romans handelt es sich zudem um ein so genanntes *native theme*, das zugleich eine *gothic horror*-Schilderung ist.<sup>193</sup> In dieser Form eignet sich diese Schilderung besonders für die viel verlangte Nationalliteratur der jungen USA. Sie dient Cooper also im Wesentlichen zur Steigerung der melodramatischen („gotischen“) Dimension der Handlung.

Die Cooper-Quellenforschung hat sich bisher jedoch kaum mit der Authentizität der Quellen an sich auseinandergesetzt, die Cooper zur negativen Extremdarstellung des Indianers angeregt haben könnten. Kritiker haben vielmehr unwidersprochen Coopers Klischee hingenommen. Zur mangelnden Untersuchung des Wahrheitsgehalts von *captivity tales* sei beispielsweise auf Van der Beets Abhandlung über den Stellenwert der *captivity narrative* als Ritual verwiesen, in der er undifferenziert davon ausgeht, Indianer hätten in der Tat eine Form von Kannibalismus, wie das von Cooper dargestellte Bluttrinken, praktiziert.<sup>194</sup> Doch diese Annahme wird von ihm nicht belegt. Aufgrund dieser Forschungslage erscheint es sinnvoll, im Folgenden zu klären, inwiefern die von Cooper als Quellen verwendeten *captivity tales* als authentisch gelten können. Es gilt also, die „Zuverlässigkeit“ der Quellen zu prüfen, um bewerten zu können, ob Cooper diesen Berichten kritisch gegenüberstand, oder ob er selbst auch nur unreflektiert stereotypisierende Quellen übernahm. Ein weiterer Aspekt, der in diesem Kontext Berücksichtigung finden soll, ist, inwiefern Cooper aus seinen Quellen sprachlich-stilistische Darstellungskonventionen zur Festschreibung des negativen Bildes des Indianers übernahm, und auf welche Weise er damit die Leserreaktion zu beeinflussen vermochte.

In Coopers *The Last of the Mohicans* wird das Massaker am Ufer des Lake George insofern als melodramatischer *gothic horror* inszeniert, als gezeigt wird, wie Indianer das Blut ihrer getöteten Feinde trinken:

---

primitive systems of sympathetic magic. Other Indian barbarities have equally primitive foundations” (ibid, S. 42).

<sup>193</sup> John T. Flanagan, “Native Themes in Early Nineteenth-Century American Fiction.” In: J.C. Austin & D.A. Koch, Hrsg. *Popular Literature in America: A Symposium in Honour of Lyon N. Richardson* (Bowling Green, Ohio, 1972), S. 53-69.

<sup>194</sup> Siehe Van der Beets, *The Indian Captivity Narrative as Ritual*, passim. Bemerkt sei, dass es Van der Beets in seiner Abhandlung nicht darum geht, einen möglichen Einfluss der *captivity tales* auf Cooper nachzuweisen, sondern nur um den Stellenwert des Gefangenschaftsberichts als Ritual.

More than two thousand raging savages broke from the forest at the signal, and threw themselves across the fatal plain with instinctive alacrity. We shall not dwell on the revolting horrors that succeeded. – Death was every where, and in his most terrific and disgusting aspects. Resistance only served to inflame the murderers, who inflicted their furious blows long after their victims were beyond the power of their resentment. *The flow of blood might be likened to the outbreaking of a torrent; and as the natives became heated and maddened by the sight, many among them even kneeled to the earth, and drank freely, exultingly, hellishly, of the crimson tide.* (Mohicans, Kap. XVII, S. 199; Hervorhebung SP)

Nach Van der Beets existieren drei *captivity tales*, die Cooper zu seiner „Vampirismus“-Schilderung angeregt haben könnten.<sup>195</sup> Zunächst nennt er Jonathan Carvers Bericht über den Fall von Fort William Henry, der zuerst 1778 in London publiziert wurde. Carvers Einfluss auf Coopers Darstellung des Überfalls auf das Fort kann als gesichert gelten,<sup>196</sup> weil dieser Bericht unmittelbar nach seiner Veröffentlichung in London auch in Philadelphia, Boston, New York und anderen amerikanischen Städten erschien. Aufgrund der Ähnlichkeit der entsprechenden Passage bei Carver und angesichts der Tatsache, dass Carvers *Travels* in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts in den USA an mehreren Orten zugleich veröffentlicht wurde, ist mit Sicherheit anzunehmen, dass Cooper diese Darstellung des Massakers kannte und zum Vorbild nahm. Interessanter Weise versichern sowohl Carver als auch Cooper, dass sich die tatsächlichen Grausamkeiten der Indianer *nicht* beschreiben lassen. Dennoch schilderten beide die Szene im Ganzen durchaus detailliert. So heißt es an entsprechender Stelle bei Carver:

By this time the war-whoop was given, and the Indians began to murder those that were nearest to them without distinction. *It is not in the power of words to give any tolerable idea of the horrid scene that now ensued: men, women, and children were dispatched in the most wanton and cruel manner, and immediately scalped. Many of these savages drank the blood of their victims, as it flowed warm from the fatal wound.* (Carver, S. 319; Hervorhebung SP)

---

<sup>195</sup> Vgl. *ibid.*, S. 552.

<sup>196</sup> Diese Tatsache stellen Terence Martin, „From Atrocity to Requiem: History in *The Last of the Mohicans*.“ In: H. Daniel Peck, Hrsg. *New Essays on "The Last of the Mohicans"* (Cambridge, 1992), S. 53f., John Mc Williams, „Introduction & The Historical Contexts of *The Last of the Mohicans*.“ In: James Fenimore Cooper. *The Last of the Mohicans. A Narrative of 1757*, (1826). Oxford World's Classics edition. 3. Aufl. (Oxford, 1998), S. 413 u. 431 und Philbrick, S. 211f. fest. Diese Kritiker überprüfen jedoch *nicht* die Glaubwürdigkeit von Carvers Bericht an sich. Auf die Authentizität beziehungsweise Inauthentizität von Carvers *Travels* geht lediglich Lutz ein (vgl. Lutz, S. 156ff.).



Carvers Schilderung des Massakers erscheint im Allgemeinen sensationalistischer und somit auch dramatisierter als die entsprechende Darstellung Coopers. Während Carver beispielsweise die Indianer abwertend als *savages* („Wilde“) bezeichnet, nennt Cooper sie respektvoller *natives* („Eingeborene“). Dies scheint anzudeuten, dass Cooper Carvers Bericht durchaus kritisch gegenüberstand. Jedoch lässt auch Cooper kein ethnologisches Interesse an dem Ritual des Bluttrinkens erkennen, denn er vermittelt dem Leser *nicht* die Funktion dieser Art des Kannibalismus als indianisches Kriegsritual.<sup>197</sup>

Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts belegte E.G. Bourne in seiner Abhandlung „The Travels of Jonathan Carver“,<sup>198</sup> dass es sich bei Carvers *Travels* um „fiktive Augenzeugenberichte“ und Plagiate handelt. Nach Bourne wurden Carvers Berichte nämlich nur aus kommerziellen Gründen verfasst. Da sich Carver in London in finanziellen Nöten befand, wollte er mit seiner Darstellung der Ereignisse in den Jahren 1766-68 Geld und Ansehen erwerben. Carver ließ seine Erlebnisse vermutlich von einem bezahlten Verfasser aufzeichnen, der sich die Freiheit erlaubte, verkaufssteigernde, sensationalistische Schilderungen mit aufzunehmen. In diesem Sinne wurde Carvers Bericht seiner Gefangenschaft im Jahre 1757 nach der Preisgabe des Forts William Henry in das neunte Kapitel seines Werkes integriert. Zur Unglaubwürdigkeit von Carvers *Travels* trägt nach Bourne darüber hinaus auch die Tatsache bei, dass es sich weder belegen lässt, dass Carver tatsächlich ein Gefangener war, noch ist sicher, dass er die beschriebene Szene wirklich miterlebte.<sup>199</sup> Aus diesem Grund ist es wahrscheinlich, dass Cooper als Vorlage für seine fiktive Darstellung dieser Begebenheit einen „Augenzeugenbericht“ herangezogen hat, der

---

<sup>197</sup> Van der Beets beschreibt die Funktion des Kannibalismus’ als indianisches Kriegsritual: „(...) cannibalism was a ritual of war, like their purification rites. The practice of eating the flesh of an enemy derived from the belief that the eater could acquire the courage and strength of his victim, a belief that is part of a primitive system of sympathetic or homeopathic magic“ (Van der Beets, *The Indian Captivity Narrative as Ritual*, S. 40).

<sup>198</sup> Edward Gaylord Bourne, „The Travels of Jonathan Carver“, *American Historical Review*, 11 (1906), S. 287-302. Obwohl Carvers *Travels* keineswegs genuine Reiseberichte darstellen, hatten sie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen noch größeren Einfluss auf das Bild indianischer Redeweisen in Europa und Nordamerika als Colden. So schöpfte nicht nur Cooper, sondern auch Chateaubriand für seine ebenfalls fiktive *Voyage en Amerique* Material aus diesem Werk (vgl. Hochbruck, S. 77).

<sup>199</sup> Bourne bemerkt in diesem Kontext auch, dass Carver in der Liste der Gefangenen fehlt. Jedoch ist sicher, dass Carver beim Kampf um das Fort anwesend war (vgl. Bourne, S. 290). Siehe hierzu auch Jonathan Carver, „A detail of the Massacre of the English by the French Indians, at Fort William Henry, in America, in 1757“, *Arminian Magazine*, 17 (1794), S. 33-38.

selbst bereits Fiktion gewesen ist. Carvers Bericht ist also keineswegs als gültiger Beweis dafür anzusehen, dass Indianer während des Massakers das Blut ihrer Feinde tatsächlich tranken.

Ein zweiter von Van der Beets genannter Bericht, der vom Bluttrinken der Indianer handelt, ist Alexander Henrys Schilderung der Einnahme von Fort Michilimackinack durch Pontiacs Krieger.<sup>200</sup> Auch dieser Bericht erscheint unglaubwürdig, zumal er viele Widersprüche aufweist, die gegen die Authentizität des Dargestellten sprechen und die ihn eher als Zugeständnis an den kommerzialisierten, sensationslüsternen Geschmack des *captivity*-Lesepublikums jener Zeit erscheinen lassen. Darüber hinaus wurde der Bericht von Henry erst 1809, d.h. 46 Jahre nach dem historischen Ereignis, aufgezeichnet, was auch zu den Widersprüchlichkeiten beigetragen haben mag. So berichtet Henry in einer entsprechenden Passage zunächst, dass ihn eine Indianerin auf dem Dachboden versteckte, von dem aus er durch eine vage beschriebene Öffnung das Geschehen im Innenhof des Forts beobachten konnte:

Through an aperture, which afforded me a view of the area of the fort, I beheld, in shapes *the foulest and most terrible, the ferocious triumphs of barbarian conquerors*. The dead were scalped and mangled; the dying were writhing and shrieking under *the unsatiated knife and tomahawk*; and from the bodies of some, ripped open, *their butchers were drinking the blood, scooped up in the hollow of joined hands, and quaffed amid shouts of rage and victory*. (Henry, S. 51; Hervorhebung SP)

Die Öffnung müsste bei der geringen Entfernung zum Innenhof für einen so guten Überblick über das Geschehen verhältnismäßig groß gewesen sein. Aus diesem Grund erscheint es unstimmig, wenn unmittelbar darauf berichtet wird, dass es auf dem Dachboden so dunkel war, dass vier Indianer, die dort nach Henry suchten, ihn in der Dunkelheit nicht erkennen konnten, während Henry selbst sie aber so genau mustern konnte, um festzustellen, dass sie mit Blut beschmiert waren:

*An instant after, four Indians entered the room all armed with tomahawks and all besmeared with blood, on every part of their bodies (...). The Indians walked in every direction about the garret, and one of them approached me so closely that at a particular moment, had he put forth his hand, he must have touched me. Still I remained undiscovered, a circumstance to which (...) the*

---

<sup>200</sup> Vgl. Van der Beets, *The Indian Captivity Narrative as Ritual*, S. 552.

*want of light in a room which had no window, and in the corner of which I was, must have contributed.* (Henry, S. 53; Hervorhebung SP)

Angesichts dieser inneren Widersprüche sowie dem langen Zeitraum zwischen Beobachtung und Niederschrift, erscheint auch Henrys Bericht wenig glaubwürdig.

Als dritte mögliche Quelle für Coopers Darstellung des Bluttrinkens kommt nach Van der Beets die *anti-Indian captivity narrative*<sup>201</sup> der Mary Kinnan in Betracht, ebenfalls ein „Augenzeugenbericht“, der 1795 in New Jersey erschien. In einer eher allgemeinen Ausführung belegt Kinnan dort die Grausamkeit indianischer Frauen,<sup>202</sup> indem sie von deren Blutdurst berichtet:

Here the female sex (...) are (...) ferocious, cruel and obdurate. Instead of that benevolent disposition and warm sensibility to the suffering of others, which marks their characters in more civilized climes, they *quaff with ecstatic pleasure the blood of the innocent prisoner*, writhing with agony under the *inhuman torments* inflicted upon him – whilst his convulsive groans speak music to their souls. (Kinnan, S. 14; Hervorhebung SP)

Es ist wahrscheinlich, dass Henry den Bericht von Kinnan bereits gekannt hat, betrachtet man die Ähnlichkeit zwischen der Passage von Kinnan („*quaff with ecstatic pleasure*“) und der später niedergeschriebenen Stelle bei Henry („*quaffed amid shouts of rage and victory*“). Aus diesem Grund scheint es gerechtfertigt zu sagen, dass Henry durch die Kinnan-*captivity* zu seiner sensationalistischen Darstellung inspiriert wurde. Aufgrund dessen scheint es, dass Cooper Quellen für jene Horrorszene, die das Bild der „blutrünstigen Teufel“ schlechthin darstellt, im Allgemeinen keineswegs als zuverlässig gelten können, zumal deren Verfasser alle ein Interesse daran hatten, Indianer möglichst grausam erscheinen zu lassen. Aus diesem Grund kann man darüber hinaus auch sagen, dass Cooper, wenn er schrieb „*drank freely, exultingly, hellishly, of the crimson tide*“ ein Bild gebrauchte, das seine Zeitgenossen als

---

<sup>201</sup> Ibid. Als extrem indianerfeindlich bezeichnen Derounian-Stodola & Levernier Kinnans Bericht (vgl. Derounian-Stodola & Levernier, S. 68).

<sup>202</sup> Das Motiv der grausamen, blutrünstigen Indianerin stammt aus der *captivity narrative* und findet sich auch stark in den Romanen des 19. Jahrhunderts wieder. So heißt es beispielsweise in Robert Montgomery Birds *Nick of the Woods* (1853): „In truth the unlucky captive had always more to apprehend from the squaws of a tribe than from its warriors“. „Böse“ Indianerinnen sind hierbei gewöhnlich alte Frauen, während „gute“ indianische Frauen vorwiegend jung und attraktiv sind. Die „guten“ Indianerinnen gleichen somit der Pocahontas-Figur (vgl. Barnett, S. 98).

„typisch indianisch“ betrachtet haben mögen. Deswegen dürfte es ihnen kaum unglaublich erschienen sein.

Deutlich ist also, dass sich in Coopers Quellen bereits etablierte, konventionalisierte Darstellungsmuster finden, die das allgemeine Bild, das sich der Leser von den Indianern und ihren Eigenheiten macht, bestätigen. Darüber hinaus ist auffällig, dass sowohl Cooper als auch vor ihm schon die Verfasser der *captivity tales* bei der Darstellung der indianischen Grausamkeiten Details aussparen und eher allgemeine Formulierungen bevorzugen. Dies impliziert wiederum, dass das negative Indianerbild bereits vor Cooper durch häufige Wiederholungen so fest in der Vorstellung der Leser begründet gewesen ist, dass ihm selbst ein Eingehen auf Einzelheiten nicht mehr zwingend erschien. Zu diesem Zeitpunkt hat sich also bereits das vollzogen, was S.J. Schmidt die Privatisierung von Fremderfahrung nennt.<sup>203</sup> Man kann in diesem Zusammenhang sagen, dass die Leser bereits die Fremderfahrung der *captivity*-Texte zu einer privaten gemacht haben, indem sie bisher Ungekanntes an die *eigene* „Erfahrungsgeschichte“ angeschlossen haben. Cooper, der die Technik der Reduktion von seinen Vorgängern übernommen zu haben scheint, genügen somit knappe Andeutungen, um das Schauspiel indianischer Brutalität hervorzurufen: „savages (...) threw themselves across *the fatal plain*“; „We shall not dwell on *the revolting horrors* that succeeded“ (*Mohicans*, Kap. XVII, S. 199; Hervorhebung SP).

Ähnliche generalisierende und reduzierende Formulierungen finden sich beispielsweise bereits bei Carver. Dort heißt es zum Beispiel: „It is not in the power of words to give any tolerable idea of *the horrid scene* that now ensued“; „in *the most wanton and cruel manner*“ (Carver, S. 319; Hervorhebung SP). Hierbei weist zunächst der wiederholte Gebrauch des *bestimmten Artikels* unmissverständlich darauf hin, dass sich Carver wie auch Cooper in ihrer Beschreibung auf allgemein Bekanntes beziehen und die Kenntnis des Gesamtbildes vom Indianer bei ihren Lesern schon voraussetzen. Dieses schon vor der

---

<sup>203</sup> Auf diesen Mechanismus verweist Wolfgang Iser, „Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa.“ In: Rainer Warning, Hrsg. *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis* (München, 1975), S. 249, indem er sich auf S.J. Schmidts Erkenntnis beruft. Hermann nennt die Reduktion als wesentliches Darstellungsprinzip, das zur Stereotypisierung von Indianern in der frühen amerikanischen Literatur beigetragen hat (vgl. Hermann, S. 106-109).

Lektüre von Autor und Leser geteilte „Wissen“ wird darüber hinaus noch dadurch verstärkt und bestätigt, dass auf Bekanntes durch den Einsatz entsprechender *Adjektive* beziehungsweise *Adverbien* rekuriert wird (bei Cooper: „*the fatal plain*“, „*instinctive alacrity*“, „*the revolting horrors*“, „*their furious blows*“; bei Carver: „*the horrid scene*“, „*the most wanton and cruel manner*“). Aus diesem Grund scheint es, dass diese Reduktionstechnik dem Leser generell eine feste Bezugsebene liefert, auf der er durch die ständige Präsenz entsprechender Formeln kontinuierlich auf die geläufigen Erscheinungsformen des typisch Indianischen verwiesen und somit zugleich in seiner unterschwelligen Überzeugung bestätigt wird, in dieser Darstellung das Charakteristische der indianischen Zivilisation zu erfassen.

Es scheint deshalb auch, dass Cooper durch die Darstellungstechnik der Reduktion die Bewertung des Geschehens eindeutig macht und in diesem Sinne Leerstellen im Text ausschließt, die eine Reihe von Erfüllungsvariablen zulassen würden.<sup>204</sup> Diese Struktur der Determiniertheit des Textes bewirkt somit unweigerlich, dass die eigenständige Beteiligung des Lesers an der Bewertung der Szene gering ist. Dennoch kann der Leser bei der *fiktiven* Darstellung des Massakers nicht feststellen, ob der Text den Gegenstand tatsächlich historisch angemessen darstellt. Denn die Möglichkeit des Überprüfens wird vom literarischen Text (als Form *ohne* Realität) geradezu verweigert.<sup>205</sup> Aus diesem Grund muss man durchaus von einem Unbestimmtheitsbetrag sprechen, der auch Coopers Schilderung des Massakers kennzeichnet. Denn sie lässt sich grundsätzlich auf keine lebensweltliche Situation so weit zurückführen, dass sie mit ihr identisch würde. Somit wird der Leser aber notwendigerweise dazu gezwungen, sich nur an die eigene Erfahrung zu halten, um Feststellungen über das vom Text vermittelte zu treffen. Indem *Cooper* aber entscheidende Details bei der Beschreibung des von den Indianern verursachten Blutbads mittels unkonkreter, verallgemeinernder Formulierungen umgeht („Death was *every where*, and in his *most terrific and disgusting aspects*“, *Mohicans*, Kap. XVII, S. 199; Hervorhebung SP), erhält der Text einen *Schnitt*.<sup>206</sup> Dies bedeutet, dass der Text gerade dort unterbricht, wo sich eine Spannung aufgebaut hat, die

---

<sup>204</sup> Zur Funktion von Leerstellen in einem literarischen Text siehe Iser, S. 239f. Er betont insbesondere, dass Leerstellen als elementare Ansatzpunkte für die Wirkung eines Textes angesehen werden können.

<sup>205</sup> Nach Iser besteht die Realität eines literarischen Textes darin, Einsichten in diese zu vermitteln, d.h. diese Art von Text bildet Wirklichkeit *nicht* ab (vgl. *ibid.*, S. 231f.).

nach einer Lösung verlangt. Hierbei bildet das Kappen der Spannung die Elementarbedingung für den Schnitt. Ein solcher Suspens-Effekt bewirkt nun beim Leser, dass er sich die im Augenblick nicht verfügbaren Einzelheiten des Geschehens vorzustellen versucht. Trotz der sprachlichen Reduktion bei der Darstellung der Handlungen der „bestialischen Wilden“ bietet Coopers Schilderung also durchaus ein Beteiligungsangebot an den Leser an, einen gewissen Leerstellenbetrag, der ihm einen Anteil am Mitvollzug sowie an der Sinnkonstitution des Geschehens gewährt.

Da Cooper dem Leser einen gewissen Beurteilungsspielraum zugesteht, scheint er selbst seinem Gegenstand kritisch und distanziert gegenüberzustehen. Dieser Eindruck wird primär dadurch bestätigt, dass Cooper das Motiv des Bluttrinkens in einen Rahmen einbettet, der das Verhalten der Indianer qualifiziert und zum Teil auch rechtfertigt. Zunächst scheint das Massaker jedoch durch die provokative Greuelthat eines Huronen, nämlich durch den Mord an einer Engländerin und ihrem Baby, ausgelöst zu werden:

The savage (...) perceiving that the shawl had already become a prize too another (...) *dashed the head of the infant against a rock*, and cast its quivering remains to her [the mother's] very feet. (...) exited by the sight of blood, the Huron mercifully drove his tomahawk into her own brain. The mother sunk under the blow, and fell, grasping at her child, in death, with *the same engrossing love, that had caused her to cherish it when living.* (*Mohicans*, Kap. XVII, S. 198f.; Hervorhebung von mir)

Cooper stellt also den sadistischen Mord an Mutter und Kind in den Vordergrund des Gemetzels, so dass die Aufmerksamkeit des Lesers auf eben dieses Bild einer an Unschuldigen und Wehrlosen verübten Grausamkeit gelenkt wird.<sup>207</sup> Jedoch wird im Kontext durchaus sichtbar, dass die Tat des Indianers

---

<sup>206</sup> Nach Iser schafft die Schnitttechnik generell Leerstellen, die einen Auslegungsspielraum für die Art eröffnen, in der man die in den übereinander gelagerten Ansichten vorgestellten Aspekte aufeinander beziehen kann (vgl. *ibid.*, S. 235).

<sup>207</sup> Da in der nordamerikanischen Kultur des 19. Jahrhunderts Mutter und Kind als Träger der folgenden Generationen sehr hoch geschätzt wurden, erscheint ein Mord an solchen Repräsentanten des Fortbestehens der angloamerikanischen Zivilisation aus der Perspektive der Weißen besonders verwerflich. Die Bluttat des namenlosen Huronen erscheint deshalb als eine ganz besonders große Gefährdung für die weiße Zivilisation, denn indem die Indianer daraufhin auch noch das Blut von weißen Müttern und Kindern aufnehmen und sich „einverleiben“, wird auch eine gewaltsame Vermischung der Rassen angedeutet. Siehe hierzu Shirley Samuels, „Generation through Violence: Cooper and the Making of Americans.“ In: H. Daniel Peck, Hrsg. *New Essays on "The Last of the Mohicans"* (Cambridge, 1992), S. 87-114; insbesondere S. 102ff. In diesem Kontext sei darüber hinaus bemerkt, dass der *Infantizid* ein sehr gängiges Motiv in *captivity tales* darstellt. Beispielsweise findet sich in Hannah Dustans

nicht das ausschlaggebende Ereignis ist, das das Massaker herbeiführt. Die Wut der Huronen wurde nämlich durch die Gier eines Kolonisten hervorgerufen, der versucht hat, sich das anzueignen, was die Indianer rechtmäßig ihr Eigen glaubten: „A truant provincial was paying the forfeit of his disobedience, by being plundered of those very effects, which had caused him to desert his place in the ranks. The man was (...) too avaricious to part with his goods, without a struggle” (*Mohicans*, Kap. XVII, S. 197). Dies impliziert, dass der verwerfliche Trieb eines weißen Siedlers zum Plündern die Veranlassung für das Gemetzel gegeben hat. Aus diesem Grund erscheint es angemessen zu sagen, dass Cooper das Verhalten der „typischen“ Indianer durchaus qualifiziert und begründet, denn es wird angedeutet, dass die „unzivilisierte“ Habgier des Kolonisten das eigentliche auslösende Moment des Blutbads ist.

Cooper verarbeitete jedoch auch einen anderen Aspekt, der in *captivity narratives* häufig anklingt, nämlich die Möglichkeit einer Kulturverflechtung. So steht beispielsweise in *The Wept of Wish-Ton-Wish* die Frage der Akkulturation im Mittelpunkt, indem die Gefangenschaft eines weißen Mädchens durch die eines indianischen Jungen gespiegelt wird. Diese Konstellation entspricht den historischen Tatsachen insofern, als die puritanischen Missionsschulen indianische Jungen erzogen und christianisierten, während die Indianer vorwiegend gefangene englische Frauen und Kinder in ihren Stamm adoptierten.<sup>208</sup> Da *The Wept of Wish-Ton-Wish* somit ein Akkulturationsexperiment darstellt, tritt die Darstellung einer brutalen indianischen Allgemeinheit in den Hintergrund. Diese Tatsache spiegelt auch die Veränderung der *captivity narrative* als solcher wider. Denn hatten die Indianer in den *captivity tales* des frühen 19. Jahrhunderts, nach dem Muster der *gothic novel*, überwiegend die Rolle der *red devils* inne, die die Tugend und körperliche Unversehrtheit der

---

Gefangenschaftsbericht von 1699 (aufgezeichnet von Cotton Mather zu propagandistischen Zwecken) eine ähnliche Formulierung wie bei Cooper: „they [the Indians] *dash'd out the Brains of the Infant, against a Tree* (...) the Salvages would (...) bury their Hatchets in their [the captives'] Brains“ (Dustan, S. 140; Hervorhebung SP). In Anbetracht der Ähnlichkeit dieser Passage („dash'd out the Brains of the Infant, against a Tree“) und der später niedergeschriebenen Stelle bei Cooper („dashed the head of the infant against a rock“) erscheint es nicht unwahrscheinlich, dass Letzterer vor allem durch die *Dustan-captivity* zu seiner sensationalistischen Darstellung angeregt wurde. Eine vergleichbare Formulierung wie die bei Dustan findet sich aber auch schon im Bericht des Massakers von Fort William Henry vom 22. August 1757 aus dem *New York Mercury*, den Cooper gekannt hat: „The Children were taken by the Heels and *their Brains beat out against the Trees and Stones*“ (zitiert nach Mc Williams, S. 430; Hervorhebung SP).

<sup>208</sup> June Namias, *White Captives. Gender and Ethnicity on the American Frontier* (Chapel Hill/London, 1993), passim und Haselstein, S. 94.

Heldin bedrohten, wurde dieses Muster von Sexualität und Gewalt spätestens im Jahre 1824 durch die von James Seaver herausgegebenen Erinnerungen der Mary Jemison umgeschrieben.<sup>209</sup> Mary Jemison, bekannt als „the White Woman of the Genesee“, war als Zwölfjährige gefangen genommen worden und hatte ihr ganzes Leben bei den Indianern verbracht. So schildert diese Erzählung ihre beiden freiwillig, aus Liebe und Zuneigung, geschlossenen Ehen mit Indianern. Das Motiv einer die Grenzen überwindenden Liebe zwischen einem Indianer und einer Weißen wurde dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in zahlreichen historischen Romanen thematisiert.<sup>210</sup> Obwohl Cooper schon in *The Last of the Mohicans* eine Verbindung zwischen der indianischen und der angloamerikanischen Zivilisation andeutet, wird diese Möglichkeit erst in *The Wept of Wish-Ton-Wish* explizit durchgespielt. Auf diesen Sachverhalt wird im Kapitel über den Indianer Conanchet noch näher eingegangen werden.

---

<sup>209</sup> James E. Seaver, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*. Einleitung von June Namias (Norman/London, 1995). Vgl. auch Haselstein, S. 95f.

<sup>210</sup> In diesem Zusammenhang sind vor allem Lydia Maria Childs *Hobomok* (1824) und Catherine Maria Sedgwick's *Hope Leslie* (1827) zu nennen.



### 2.2.2 Die Herrnhuter Indianermission

Die (...) beiden [den Herrnhuter Missionar Georg Heinrich Loskiel und den Missionar John Heckewelder] hat Cooper mit Sicherheit gekannt (...). Wichtig für die Lederstrumpf-Erzählungen wurden die Berichte der Herrnhuter.<sup>211</sup>

Im Kapitel über Coopers Informationsquellen ist bereits verdeutlicht worden, dass Cooper die politischen Verhältnisse und die geografischen Begebenheiten Nordamerikas nur teilweise aus eigener Erfahrung und Anschauung kannte. Er bezog jedoch auch zahlreiche Anregungen für seine Romane und insbesondere für seine Indianerdarstellung aus früheren und zeitgenössischen Berichten und Erzählungen. Er stützte sich somit zum Teil auf anonyme, aber auch auf nachweisbare Quellen, um die Konflikte zwischen Weißen und Indianern veranschaulichen zu können. Es gilt hierbei als gesichert, dass Cooper viele Informationen aus den Berichten der Herrnhuter Missionare Loskiel und Heckewelder verarbeitet.<sup>212</sup>

Der Missionar Georg Heinrich Loskiel (1740-1814), der im Jahre 1804 Bischof der Brüdergemeinen in Pennsylvania wurde, schrieb im späten 18. Jahrhundert die Missionsgeschichte der nordamerikanischen Indianer nieder.<sup>213</sup> In seinem Werk berichtet Loskiel sehr umfassend und faktenreich über die Missionsarbeit der Herrnhuter Brüder bei den Delawaren und Irokesen in Pennsylvania und New York. Sein Bericht basiert hierbei wiederum auf den Aufzeichnungen des Bischofs August Gottlieb Spangenberg (1704-1792). Dieser hatte einen sehr großen Teil zur Indianermission beigetragen. In Spangenberg's Aufzeichnungen sind wiederum zahlreiche Berichte von anderen Missionaren enthalten. So beispielsweise die Berichte von David Zeisberger (1721-1808) und Christian Heinrich Rauch (1718-1763).<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> Bernd-Ingo Friedrich, *Herrnhut. Bruder Chingachgook. Die Herrnhuter Indianermission und Coopers Lederstrumpf-Romane*. <http://www.neisse-nysa-nisa.de/Herrnhut-Chingachgook.htm>, 14.12.2006. S. 1.

<sup>212</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>213</sup> Georg Heinrich Loskiel, *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika* (Barby, 1789). Siehe auch Stefan Hertrampf, „Unsere Indianer-Geschwister waren lichte und vergnügt.“ *Die Herrnhuter als Missionare bei den Indianern Pennsylvanias 1745-1765* (Frankfurt am Main, 1997), S. 23ff.

<sup>214</sup> Vgl. Hertrampf, S. 92-95.



Abb. 5 Native Americans lauschen den Predigten eines Herrnhuter Missionars: Kupferstich nach einem Gemälde von Christian Schussele: Library of Congress<sup>215</sup>

Im ersten Teil seines Werkes über die Indianermission berichtet Loskiel über das indianische Leben. Er beschreibt beispielsweise das Aussehen und die physischen Eigenschaften der Indianer. Darüber hinaus widmet er sich auch dem Gemüt, den Krankheiten sowie dem indianischen Glauben zu. Zudem ist Loskiel auch an den Riten, dem Aberglauben und den Kriegsbräuchen der Indianer interessiert. Des Weiteren gilt seine Aufmerksamkeit den Tänzen, Spielen, der Jagd und dem Fischfang der Indianer. Im zweiten Teil des Werks ist die eigentliche Missionsgeschichte aufgezeichnet.<sup>216</sup>

John Heckewelder, der im Jahre 1762 Missionar der Mährischen Brüder wurde und die Delawaren auf ihren Wanderungen begleitete, nahm den bedeutendsten Einfluss auf Coopers Indianerdarstellung.<sup>217</sup> Zur herausragenden Stellung von Heckewelders Werk kann zunächst gesagt werden, dass seine Berichte über die Geschichte, Kultur und Lebensart der Delawaren aufgrund der äußerst detaillierten Beschreibungen zu wertvollem Material für die Ethnologie wurden. Heckewelder hatte im Jahre 1772 den Missionar Zeisberger nach Ost-Ohio

<sup>215</sup> Aus Wardwell, *American Historical Images*, 1.42.

<sup>216</sup> Vgl. Hertrampf, S. 92-95.

<sup>217</sup> Heckewelder wird aus diesem Grund das folgende Unterkapitel gewidmet sein. Zu den Informationen siehe John Heckewelder, *History, Manners, and Customs of the Indian Nations Who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighboring States*, (1819) (New York, 1971).

begleitet<sup>218</sup> und ihn bei der Errichtung eines christlichen Delawarendorfes unterstützt. 1810 begann Heckewelder schließlich mit der Niederschrift seiner Erfahrungen mit den Indianern.

Die Indianermission der Herrnhuter begann im Jahre 1735. Offiziell hatte die Missionstätigkeit der Herrnhuter drei Jahre zuvor, also 1732, begonnen. Bedeutsam ist in diesem Kontext, dass die Missionen der Herrnhuter die zu Missionierenden, d.h. die Eingeborenen wie beispielsweise die Indianer, weitgehend als gleichberechtigte Brüder und Schwestern in ihren Alltag integriert haben.<sup>219</sup> Damit unterscheiden sich die Herrnhuter im Allgemeinen stark von anderen Missionen, die primär daran interessiert waren, sich das Land anzueignen und den nachrückenden Kolonisten den Weg zu bereiten. Die Herrnhuter wurden jedoch 1755 unfreiwillig in den Konflikt zwischen Engländern und Franzosen involviert. Da sich die Herrnhuter weigerten in diesem Konflikt Partei zu ergreifen, wurden sie in weiter westlich gelegene Gebiete des Ontarioses vertrieben.<sup>220</sup>

Daraufhin errichteten die Herrnhuter neue Siedlungen im Gebiet der großen Seen und versetzten die älteren Indianergemeinen von ihren bisherigen Wohnorten an den Muskingum. Die Herrnhuter wollten sich auf diese Weise dem Einfluss der sich immer weiter in das Landesinnere vordringenden Siedlern entziehen. Jedoch wurden die Herrnhuter schließlich auch aus diesem Gebiet vertrieben. Dies geschah im Zusammenhang des Konflikts zwischen England und der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung.<sup>221</sup> Diese zweite Vertreibung war jedoch sehr viel grausamer und hatte noch viel schwerwiegendere Folgen als die erste.<sup>222</sup> Beispielsweise wird in den Aufzeichnungen der

---

<sup>218</sup> Heckewelder galt als einer der wichtigsten Mitarbeiter Zeisbergers (vgl. Carola Wessel, *Delaware-Indianer und Herrnhuter Missionare im Upper Ohio Valley* (Tübingen, 1999), S. 80).

<sup>219</sup> Die Herrnhuter betrachteten die Indianer als Nachkommen der zehn verlorenen Stämme Israels sowie als edle und arme Wilde (vgl. Hertrampf, S. 153ff., auch Ulrike Brunotte, „New Israel“ in der Neuen Welt und der Ursprung der Indianer. Zur millenaristischen Ethnographie des frühen amerikanischen Puritanismus. <http://www.culture.hu-berlin.de/23.06.2005> (Auch veröffentlicht in *ZfR* 8, 2000, S. 109-124). Jedoch wurden die Indianer von den Herrnhutern zum Teil unterschätzt sowie auch gering geschätzt, indem sie die Indianer als faul oder dumm betrachteten. So waren die Indianer für Spangenberg „in erster Linie mit äußerst geringen Geistesgaben ausgestattete Geschöpfe. Für die Mission hatte das Vor- und Nachteile, es bestand stets die Gefahr, daß die Missionare die Indianer überforderten“ (Hertrampf, S. 157).

<sup>220</sup> Loskiel, *Geschichte der Mission und Friedrich, Herrnhut. Bruder Chingachgook*, S. 3.

<sup>221</sup> Vgl. Wessel, S. 227f.

<sup>222</sup> Friedrich, *Herrnhut. Bruder Chingachgook*, S. 3.

Herrnhuter von einem Vorfall berichtet, dass eine Gruppe aus 63 Erwachsenen und 34 Kindern aus Hungersnot wieder an den Ort zurückkehrten, von dem sie vertrieben wurden, um sich Lebensmittel zu beschaffen. Die Gruppe wurde daraufhin von amerikanischen Soldaten gefangen genommen und bis auf zwei Jugendliche, die den Vorfall später berichten konnten, mit Eisenhämmern erschlagen.

Trotz der Verwicklung in Konflikte haben die Herrnhuter im Ganzen sehr viel zur Missionierung der Indianer beitragen können.<sup>223</sup> So wurde beispielsweise der Indianer Tschop am 16. April 1742 vermutlich durch den Missionar Rauch getauft.<sup>224</sup> Dieser Indianer, der nach seiner Taufe Bruder Johannes genannt wurde, ist schließlich als Lehrer und Dolmetscher in der kleinen Indianergemeinde in Schekomeko eingesetzt worden.<sup>225</sup> Der Indianer Tschop diente Cooper als Vorbild für die wohl markanteste Indianergestalt in den Lederstrumpf-Romanen, nämlich für die Figur des Chingachgooks.<sup>226</sup> So basiert Chingachgook auf einer authentischen Person, die Cooper unter verschiedenen Namen durch die Herrnhuter Brüder kennen gelernt und für seine Romane adaptiert hat. Ursprünglich hieß der Indianer Tschop (oder Coop), er gehörte zum Stamm der Mohikaner, die zu jener Zeit bereits dezimiert im Bündnis und unter der Protektion der Delawaren lebten.

Aus dem Indianer Tschop wurde nach der Bekehrung und Taufe durch die Missionare „Bruder Johannes“ (oder John). Im Roman *The Pioneers* nennt Cooper Chingachgook auch „Indian John“, „Mohican John“ sowie „old brother John“. In *The Pioneers* wird schließlich explizit auf Chingachgooks Bekehrung durch die Mährischen Brüder, oder auch die Moravians, wie sich die Herrnhuter in Amerika nennen, hingewiesen. Eine Abhandlung über „Luther und Chingachgook“, die einen handschriftlichen Entwurf zur Geschichte der nordamerikanischen Missionierung der Indianer zitiert, zeigt eine deutliche Ähnlichkeit des Indianers Tschop zu Chingachgook auf.

In diesem Aufsatz wird der Indianer Tschop folgendermaßen beschrieben:

---

<sup>223</sup> Hertrampf, passim und Wessel, passim.

<sup>224</sup> Zum Wirken des Missionars Christian Heinrich Rauch siehe Wessel, S. 70.

<sup>225</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>226</sup> Vgl. <http://www.herrnhuter-missionshilfe.de/mambo/content/view/14/28/17.12.2006> (Webseite der Herrnhuter Missionshilfe e.V.).

Ein respektabler Chief seines Volkes, ohne dessen Rat und Consens sie in politicis nichts taten (...). Und weil dieser Indianer (...) ein sehr bekannter Säufer war (...) so machte seine remarkable Veränderung ein besonderes Aufsehen (...). Und wie er in seinem Heidenstand ein Ausbund aller Bosheit war, so wurde er hernach ein gesegnetes Werkzeug des Heilands unter seiner Nation. Sein Verstand und Gaben wurden durch die Gnade geheiligt, und er war zum Segen und Erbauung sowohl den braunen als weißen Leuten. Er war ein großer Orator in seiner Sprache. Wenn er predigte, so lebte sein Herz in der Materie von des Heilands Marter und Tod, und hatte großen Eingang bei seinem Volk. Er war über vier Jahre Lehrer in der Indianer-Gemeinde.<sup>227</sup>

Zudem wird Tschop in dem Werk *Die Brüder. Aus Vergangenheit und Gegenwart der Brüdergemeinde* auch als der „letzte Mohikaner“ bezeichnet.<sup>228</sup> Obwohl Cooper Chingachgook keine so große Bedeutung als Missionar unter seinem Volke einräumt, finden sich durchaus Ähnlichkeiten in Coopers Beschreibung des Indianers:

He [Chingachgook] had, for a long time, been an associate of the white men, particularly in their wars; and, having been, at a season when his services were of importance, much noticed and flattered, he had turned Christian, and was baptized by the name of John. He had suffered severely, in his family, during the recent war, having had every soul to whom he was allied, cut off by an inroad of the enemy; and when the last, lingering remnant of his nation, extinguished their fires, amongst the hills of the Delaware, he alone had remained, with a determination of laying his bones in that country, where his fathers had so long lived and governed.<sup>229</sup>

Auf die Figur des Chingachgooks soll an dieser Stelle jedoch nicht weiter eingegangen werden. Denn dieser herausragenden Indianergestalt wird schließlich noch ein eigenes Kapitel gewidmet werden. Jedoch kann man abschließend noch zum Indianer Tschop sagen, dass er bis zu seinem Tode im Jahre 1746 allen Herrnhuter Missionaren bekannt war.

Tschop wurde somit geradezu zum Inbegriff des bekehrten Indianers. In den europäischen Brüdergemeinen war man von Tschops Tod so betroffen, aber auch beeindruckt von dieser Persönlichkeit, dass man beschloss, das so ge-

---

<sup>227</sup> Werner Burekhardt, „Luther und Chingachgook.“ In: *Die Kirche*. 38. Jg. 1983, 25. Unitätsarchiv R 2103/24.

<sup>228</sup> Otto Uttendörfer & Walther E. Schmidt, Hrsg. *Die Brüder. Aus Vergangenheit und Gegenwart der Brüdergemeinde* (Herrnhut, 1914), S. 153-58. Auch hier zeigt sich eine Parallele zu Coopers Lederstrumpf-Romanen. Denn auch Chingachgook ist der letzte Mohikaner.

<sup>229</sup> James Fenimore Cooper, *The Pioneers; or, The Sources of the Susquehanna: A Descriptive Tale*, (1823). Einleitung und Anmerkungen von Donald A. Ringe. Penguin Classics edition (London, 1988), Kap. VII, S. 85. Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe zitiert.

nannte „Erstlingsbild“ malen zu lassen. Aus diesem Grund wurde der in Europa und Nordamerika bekannte Bruder Johann Valentin Haidt (1700-1780) beauftragt, sämtliche bis 1747 verstorbenen missionierten Heiden in ihrer Hautfarbe und Landestracht abzubilden. Es wird vermutet, dass Haidt die „Erstlinge“ mithilfe von Personenbeschreibungen darstellte. Für den Indianer Tschop lag ihm dabei eine aussagekräftige Beschreibung vor. So wurde Tschop dargestellt als „[e]in Mann, der nach aller Geständnis, die eine richtige Abbildung von Luther gesehen, wie sein Abdruck war nach Leib und Gemüt“.<sup>230</sup>



Abb. 6 Johann Valentin Haidt. Das „Erstlingsbild“ (1748)<sup>231</sup>

Tschop ist unter den Dargestellten derjenige, der mit seiner rechten Hand auf sein Herz weisend zur Linken Jesu kniet. Von seinem Äußeren her erscheint Tschop keineswegs dem Ideal des edlen Wilden zu entsprechen, denn seine massige Statur ist eher untypisch für einen Prärieindianer. Möglicherweise deutet Tschops beleibte Gestalt auch auf die Folgen des Bewegungsmangels hin, dem Tschop aufgrund seiner Behinderung unfreiwillig ausgesetzt war. Haidt hat sich vermutlich sehr stark an den Darstellungen Martin Luthers orientiert, der eine ähnliche Statur zeigt.<sup>232</sup> Abschließend kann man jedoch sagen, dass

<sup>230</sup> Vgl. Burckhardt, „Luther und Chingachgook.“ In: *Die Kirche*. 38. Jg. 1983, 25. Unitätsarchiv R 2103/24.

<sup>231</sup> Das Bild stammt aus <http://www.herrnhuter-missionshilfe.de/mambo/content/view/14/28/17.12.2006> (Webseite der Herrnhuter Missionshilfe e.V.). Das „Erstlingsbild“ entstand auf dem Herrnhaag (Wetterau). Das originäre „Erstlingsbild“ befindet sich heute im kleinen Saal der Evangelischen Broedergemeente Zeist in den Niederlanden. Die in Herrnhut befindliche Kopie ist 1945 verbrannt. Nähere Informationen zur Entstehung und Deutung des „Erstlingsbildes“ sind in Bad Boll erhältlich.

<sup>232</sup> Siehe hierzu auch Friedrich, *Herrnhut. Bruder Chingachgook*, S. 4.

Cooper die Darstellung Tschops mit Sicherheit gekannt und diesen Indianer als Vorlage für die Figur des Chingachgooks verwendet hat.

### 2.2.3 Der Missionar Heckewelder

In basing his [Cooper's] early Indian characters (...) upon Heckewelder, he was following, according to his belief, the most reliable authority known at that time.<sup>233</sup>

Im Vorwort zu den *Leatherstocking Tales* von 1850 offenbart Cooper seine Wertschätzung von Heckewelders Kenntnissen der Indianer. Zugleich verteidigt er dabei seine eigene idealisierte Darstellung des nordamerikanischen Ureinwohners als grundlegendes Recht des Dichters und bekennt sich somit auch dazu, Indianer fiktionalisiert zu haben:

It has been objected to these books [the *Leatherstocking Tales*] that they give a more favourable picture of the red man than he deserves. The writer apprehends that much of this objection arises from the habits of those who have made it. One of his critics (...) objected that its 'characters were Indians of the school of Heckewelder, rather than of the school of nature.' These words (...) contain the substance of the true answer to the objection. *Heckewelder was an ardent, benevolent missionary, bent on the good of the red man, and seeing in him one who had the soul, reason, and characteristics of a fellow-being.* (...) *It is the privilege of all writers of fiction (...) to present the beau-idéal of their characters to the reader.* (*Mohicans*, Preface to the *Leatherstocking Tales* [1850], S. 398; Hervorhebung SP)

Da Cooper von Heckewelders Zuverlässigkeit überzeugt war, gebrauchte er dessen Werk *Indian Nations*<sup>234</sup> als Hauptquelle für seine eigene Darstellung des Indianers in den frühen Lederstrumpf-Romanen *The Pioneers* und *The Last of the Mohicans*. Dennoch wird durchaus sichtbar, dass Cooper Heckewelders Verherrlichung der Indianer erkannt (er bezeichnet Heckewelder nämlich als „an ardent, benevolent missionary“) und dem somit auch bewusst distanziert gegenübergestanden hat.<sup>235</sup> Von Heckewelder hat Cooper dennoch den

---

<sup>233</sup> Paine, S. 39.

<sup>234</sup> Vgl. Anm. 217.

<sup>235</sup> Jedoch sei bemerkt, dass Heckewelder selbst bereits zugibt, Indianer idealisiert gezeichnet zu haben. Auf diese Weise hat er bewusst Indianer einer *früheren* Periode der Besiedlung präsentiert und entsprechend die degenerierten Indianer seiner Zeit völlig ausgeblendet und ignoriert (siehe hierzu Paine, S. 27).



historisch sehr detaillierten Mythos von den „bösen“ Indianern, den Irokesen oder „Mingos“, und den „guten“ Delawaren übernommen.

Der Mährische Bruder Heckewelder, der nahezu sein ganzes Leben bei den Delawaren zubrachte, unterscheidet sich jedoch grundlegend von anderen Autoren, die zu seiner Zeit über Indianer berichteten, aufgrund seiner inneren Verbundenheit mit diesen Menschen. Dementsprechend berichtet er authentisch über ihre Geschichte, Sitten und Gebräuche.<sup>236</sup> Auf diese Weise schildert er einfühlsam und wohlwollend seine Begegnung mit den ihm human und edel anmutenden Delawaren. Jedoch verteufelt er die Feinde der Delawaren, die Irokesen, wobei er bei seiner negativen Darstellung des Indianers dennoch weniger auf persönliche Erfahrung als auf Erzählungen von Weißen und anderen Indianern zurückgreift. Dies führt dazu, dass er die Irokesen als Stamm zwar ablehnt, einzelne Stammesangehörige jedoch durchaus schätzt.<sup>237</sup> Indem Heckewelder einerseits christianisierte „edle Wilde“, andererseits heidnische „teuflische Wilde“ zeigt, wird deutlich, dass er bereits ein stereotypisiertes Bild des Indianers präsentierte, da er sie selbst vor einem bestimmten kulturellen, theologischen Hintergrund betrachtete. Gemäß seiner Hauptinformationsquelle stellt Cooper den „guten“ Delawaren die „bösen“ Irokesen in *The Last of the Mohicans* gegenüber, was seiner dichterischen Auffassung vom Wesen der Indianer am nächsten kam.

Auf diese Art übernimmt Cooper beispielsweise Heckewelders Ausführungen über die Namen sowie über die Allianzen der indianischen Stämme, weshalb man ihm auf den ersten Blick ein unkritisches Vorgehen und gar grobe Vereinfachung vorwerfen könnte. Genau wie Heckewelder gebraucht Cooper somit Bezeichnungen für die unterschiedlichen Stämme, die zur Verwirrung beim Leser beitragen können. Auf diese Weise differenziert er ebenso wenig wie Heckewelder zwischen Mahicans (Algonkins beiderseits des Hudsons) und

---

<sup>236</sup> Zu Heckewelders Stellung als herausragender Indianerkenner äußert sich auch Paul Wallace: „As a reporter of Indian life during his time and in his vicinity he has no superior“ (Paul A. W. Wallace, „Foreword.“ In: John Heckewelder. *Thirty Thousand Miles with John Heckewelder*. Paul A. W. Wallace, Hrsg. (Pittsburgh, 1958), S. viii.

<sup>237</sup> Zu diesen Informationen siehe Dudensing, S. 35f. und Rudolf Sühnel, „Coopers Lederstrumpf Saga.“ In: Edgar Lohner, Hrsg. *Der amerikanische Roman im 19. und 20. Jahrhundert. Interpretationen* (Berlin, 1974), S. 29f. Paine bemerkt in diesem Zusammenhang, dass sich Heckewelder bereits auf Berichte von früheren Missionaren bezog (vgl. Paine, S. 21f.).

Mohegans (Pequots in Connecticut), wobei es sich bei Letzteren um die Vorbilder für Coopers Mohikaner handelt, die er jedoch als Zweig der Delawaren verstanden wissen möchte.<sup>238</sup> Aus diesem Grund erscheinen Coopers Mohikaner als Produkt einer Verschmelzung dieser beiden Stämme der Algonkin. Dementsprechend bezeichnet er sowohl Chingachgook als auch Uncas in *The Last of the Mohicans* abwechselnd als *Delaware*, *Mohican* und *Mohegan*. Diese Simplifizierung erklärt Cooper in der Einleitung zu *The Last of the Mohicans* von 1831 wie folgt:

(...) the term used in the title of this book [Mohicans] has undergone the changes of Mahicanni, Mohicans, and Mohegans; the latter being the word commonly used by the Whites. When it is remembered that the Dutch (...), the English, and the French, all gave appellations to the tribes that dwelt within the country which is the scene of this story, and that the Indians (...) gave different names (...) to themselves, the cause of the confusion will be understood. In these pages, Lenni-Lenape, Lenape, Delawares, Wapanachki, and Mohicans, all mean the same people, or tribes of the same stock. (*Mohicans*, Introduction [1831], S. 8f.)

Es wird deutlich, dass Cooper offenbar im Bewusstsein des mangelnden Kenntnisstandes seiner Leser im Ganzen wenig um Korrektheit bei der Verwendung originalsprachlicher Formen bemüht gewesen ist, die Heckewelder aber bereits vermerkt hat. Somit ist bezeichnend, dass Heckewelder schon feststellt, der Name „Delaware“ sei bei dem damit bezeichneten Volk als Beschimpfung empfunden worden.<sup>239</sup> Dennoch nennen sich bei Cooper die Lenni Lenape und auch die Mohikaner häufig selbst Delaware. Ein Beispiel dafür ist die entscheidende Szene, in der Uncas nach der Sprache seiner Gebete gefragt wird und „like his fathers (...) with the tongue of a Delaware“ (*Mohicans*, Kap. XXX, S. 346) antwortet. Oder die Lenni Lenape bezeichnen sich bei Cooper auch als „Wapanachki“ (*Mohicans*, Kap. XXXIII, S. 388), obwohl Heckewelder zu berichten weiß: „These people [the Lenni Lenape] are known and called by all the western, northern, and some of the southern nations, by the name of Wapanachki“.<sup>240</sup> Diesen Namen gaben sich die Lenape also *nicht* selber, sondern er wurde ihnen von anderen gegeben. Aufgrund von Coopers undifferenzierter Verwendung von Bezeichnungen für

---

<sup>238</sup> Vgl. Paine, S. 33f. und Walker, S. 54.

<sup>239</sup> Vgl. Heckewelder, S. XLi.

<sup>240</sup> Ibid.

die indianischen Stämme scheint es, dass er mehr noch als sein Vorbild Heckewelder zur Simplifizierung und Stereotypisierung beigetragen hat.

Diese Ungenauigkeit ermöglichte Cooper jedoch, darüber hinaus auch die historischen Allianzen der Stämme zu verkehren und somit dem gespaltenen Bild, das die Weißen zu jener Zeit vom Indianer hatten, einen grundlegenden Ausdruck zu verleihen. Indem Cooper im *French and Indian War* proenglische Delawaren profranzösische Huronen gegenüberstellt, drückt er eine durchaus problembewusste Haltung hinsichtlich der rassischen Stereotypisierung aus. Dies erscheint auch deshalb gerechtfertigt zu sagen, zumal diese Verkehrung nicht auf Heckewelder zurückgeht.<sup>241</sup> Vom historischen Standpunkt aus war es nur natürlich, dass die Delawaren tatsächlich auf der Seite der Franzosen standen. Denn dies ermöglichte ihnen, ihre Erzfeinde, die Irokesen, zu bekämpfen. Darüber hinaus ist aber auch interessant zu bemerken, dass bei der Belagerung von Fort William Henry die meisten Irokesen offiziell neutral, tatsächlich aber zumeist probritisch waren, während die Delawaren offiziell neutral waren, jedoch meist auf französischer Seite standen.<sup>242</sup>

Indem Cooper die Indianer aber strikt auf zwei Blöcke analog zu dem Konflikt zwischen Engländern und Franzosen reduzierte, obwohl ihm die historischen Fakten geläufig waren, führte er gleichzeitig einen bereits existierenden Stereotyp fort. Dennoch muss in diesem Kontext beachtet werden, dass Cooper in einem Roman, der es ablehnt, ein „imaginary and romantic picture of things which never had an existence“ (*Mohicans*, Preface [1826], S. 3) zu geben, die Allianzen nur aufgrund gewisser Beziehungen zwischen den Charakteren veränderte. Auf diese Weise mussten die Delawaren Chingachgook und Uncas unbedingt auf der Seite der Briten stehen, da der weiße Protagonist Hawkeye kaum neben denjenigen kämpfen konnte, die bald besiegt werden sollten.<sup>243</sup> Somit lässt sich der wahre Grund für Coopers „fiktionale“ historische Vereinigungen im französisch-indianischen Krieg vollständig erfassen.

Auf ähnliche Weise geht Cooper auch mit den indianischen Eigennamen um, die er zwar meist von Heckewelder übernahm, jedoch verschob und so zu sei-

---

<sup>241</sup> Vgl. Paine, S. 35.

<sup>242</sup> Vgl. Mc Williams, S. 404.

<sup>243</sup> Eine ähnliche Ansicht vertritt Walker, S. 56f.

nen eigenen, „fiktionalen“ Namen machen konnte. Ein Beispiel dafür ist der Name des ehrwürdigen Greises Tamenund, dem Uncas in *The Last of the Mohicans* die Errettung vom Marterpfahl verdankt. In *Indian Nations* widmet Heckewelder den beiden bekannten Delaware-Häuptlingen Tamanend und Tadeuskund ein eigenes Kapitel.<sup>244</sup> Bei Cooper fließen ihre Namen zu „Tamenund“ zusammen, so dass diese Indianergestalt zwei historische Vorbilder besitzt. Von einem weiteren geschichtlichen Vorbild stammt auch der Name des letzten Mohikaners, vom Mohegan-Häuptling Uncas, der als Pequot-Renegat mit seiner Gruppe auf Seiten der Engländer gegen Metacom gekämpft hatte, von einem *good Indian* also, der sich in den Dienst der Briten gestellt hat. Durch diese Assoziation wird Uncas also unmittelbar als „guter“ Indianer gekennzeichnet. Demgegenüber trägt sein huronischer Gegner den Namen Magua (Le Renard Subtil), der nach Heckewelder ein Schimpfwort der Delawaren für die Irokesen darstellt (*maquas*).<sup>245</sup> Auf diese Weise wird Magua also von vornherein der Stempel des verwerflichen, „bösen“ Indianers aufgedrückt. Darüber hinaus erscheint auch seine Geschichte, dass er als Hurone von den Mohawks aufgenommen wurde, angesichts der Feindseligkeiten zwischen beiden Völkern wenig überzeugend, da die Mohawks die Engländer unterstützten.

Im Ganzen belegt Coopers Übernahme von indianischen Eigennamen, wie eng er sich trotz Verschiebungen und Fiktionalisierungen in seiner Indianerdarstellung an die Vorlage Heckewelders hielt, der ebenfalls stark polarisierte Indianergestalten beschrieb. Die Delawaren und die Irokesen stellen also auch bei Cooper das dualistische Indianerbild des 19. Jahrhunderts dar, wobei damit bereits angedeutet wird, dass es sich bei der Gestaltung von „guten“ und „schlechten“ Indianern um eine Art der Darstellung handelt, die von vornherein eine Wertung vorgibt. Es muss jedoch beachtet werden, dass es daneben auch Merkmale gibt, die als generell typisch für Indianer erscheinen und damit als wertneutral bezeichnet werden können. Aus diesem Grund soll es in der weiteren Ausführung zunächst um die typische Erscheinungsform des Indianers bei Cooper gehen. Am Beispiel der Delawaren und der Irokesen sollen die typischen Merkmale des *noble* beziehungsweise des *satanic savage* herausge-

---

<sup>244</sup> Es handelt sich hierbei um Kapitel XL. Short Notice of the Indian Chiefs Tamanend and Tadeuskund (Heckewelder, S. 300-306). Da Heckewelder diese beiden Häuptlinge sehr schätzte, erscheint Coopers Tamenund von vornherein auf seine Rolle als weiser „edler Wilde“ festgelegt.

<sup>245</sup> Vgl. Heckewelder, S. XLii u. 98.

arbeitet werden. Jedoch soll auch die Bedeutung der neutralen, übergreifenden Form der Stereotypisierung behandelt werden.

### 3. Indianer-Typen in *The Last of the Mohicans*

#### 3.1 Stereotype Charakterisierung des indianischen Wesens

##### 3.1.1 „Typische“ Indianer und die „guten“ Delawaren

(...) all fictive Indians are fine physical specimens, proficient in wilderness skills, stoical, and given to figurative speech.<sup>246</sup>

Auch bei Cooper erscheint der Indianer, wie generell in der frühen amerikanischen Nationalliteratur, als eine in ihren wesentlichen Zügen stereotypisierte Gestalt. Hierbei variieren äußeres Erscheinungsbild, Sprache und Verhaltensweisen nur unwesentlich, so dass seine Indianergestalten keine unverwechselbaren Individuen darstellen. Vielmehr exemplifiziert sich insbesondere in *The Last of the Mohicans* am Kontrast zwischen den edlen Delawaren und den barbarischen Irokesen eine Zweiseitigkeit von Coopers Indianerbild.<sup>247</sup> Hierbei wird zu zeigen sein, dass Coopers Darstellung der „guten“ Mohikaner und der „schlechten“ Huronen im Wesentlichen einen Ausdruck verschiedener historischer Stadien des Verschwindens der Indianer bedeutet. Während die Huronen generell als degenerierendes Volk erscheinen, stellen die Delawaren den Höhepunkt der Entwicklung ihrer Rasse dar.

Allen Indianern Coopers ist jedoch zu Eigen, dass sie gewisse Charakteristika besitzen, die *keinen* Veränderungen unterworfen sind, weshalb das Wesen der Indianer prinzipiell *statisch* erscheint. Zu diesen unveränderlichen indianischen Eigenschaften gehören zunächst bestimmte Merkmale der *äußeren Erschei-*

---

<sup>246</sup> Barnett, S. 75.

<sup>247</sup> Im Allgemeinen lassen sich Coopers Indianerfiguren mit Regelmäßigkeit den Gruppen der „guten“ und der „bösen“ Indianer zuordnen. Eine Ausnahme bildet lediglich *The Pioneers*, in dem nur ein Indianer, der als John Mohegan getaufte, dem Trunk verfallene Chingachgook, vorkommt.

nung, die das übergreifende, neutrale Bild des typischen Indianers ausmachen. Beispielsweise identifizieren Federn, Tomahawks und Moccasins generell den Indianer bei Cooper.<sup>248</sup> Zu den übergreifenden Charakteristika typisch *indianischen Verhaltens* zählt vor allem eine stoische Emotionslosigkeit, verbunden mit gewissen Gesten und Mimiken, sowie eine Ausdrucksweise, die, je nach der gegebenen Situation, kurzangebunden oder weitschweifig erscheint: „Folding his arms on his naked bosom, the Narragansett chief awaited the coming of the other, in an attitude of calmness and dignity“ (*The Wept of Wish-Ton-Wish*, Vol. II, Kap. XII, S. 316).<sup>249</sup> Bei dieser Besonderheit ihrer Sprache handelt es sich um eine typische Eigenheit, die „guten“ wie „bösen“ Indianern gemein ist. Die Indianersprachen teilen somit die knappe, vielen Situationen gerecht werdende Exklamation „Hugh“, aber auch stoische Ruhe und Schweigen als rhetorische Mittel sowie eine ganze Bandbreite von Schreien und Geheulformen. Darüber hinaus ist den Indianersprachen aber auch die blumige, hochgradig metaphorische Ausdrucksweise gemein, mit der komplexe Sachverhalte dargelegt werden.<sup>250</sup>

Dennoch sind „barbarische“ Ausdrucksweisen wie Schreien, Heulen, Jaulen und Herumspringen im Allgemeinen bei den verwerflichen Huronen häufiger anzutreffen als bei den Delawaren und ersetzen anderes Sprachverhalten.<sup>251</sup> Je-

---

<sup>248</sup> Vgl. Hermann, S. 160.

<sup>249</sup> Zitiert aus: James Fenimore Cooper, *The Wept of Wish-Ton-Wish*, (1829). Kessinger Publishing, US, 2005. Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe zitiert.

<sup>250</sup> An dieser Stelle sei eine längere Rede des Indianers Rivenoak aus *The Deerslayer* angeführt, denn diese zeigt die typische Metaphorik der indianischen Sprache, deren Bilder hauptsächlich aus dem Bereich der Natur stammen. Die Natur ist hierbei der Lebensraum, mit dem die Indianer untrennbar verbunden sind:

“Killer of the Deer,” recommenced Rivenoak, certainly without any signs of sympathy or pity in his manner, though with calmness and dignity; “Killer of the Deer, it is time that my people know their minds. *The sun is no longer over our heads; tired of waiting on the Hurons, he has begun to fall near the pines on this side of the valley.* He is travelling fast towards the country of our French fathers; it is to warn his children that their lodges are empty, and that they ought to be at home. *The roaming wolf has his den, and he goes to it when he wishes to see his young. The Iroquois are not poorer than the wolves.* They have villages, and wigwams, and fields of corn; the good spirits will be tired of watching them alone. My people must go back, and see to their own business. There will be joy in the lodges when they hear our whoop from the forest! It will be a sorrowful whoop; when it is understood grief will come after it. There will be one scalp-whoop, but there will be only one. We have the fur of the Muskrat; his body is among the fishes. Deerslayer must say whether another scalp shall be on our pole. Two lodges are empty; a scalp, living or dead, is wanted at each door.” (*The Deerslayer*, Kap. XXVIII, S. 483; Hervorhebung SP)

Zitiert aus: James Fenimore Cooper, *The Deerslayer*, (1841) (London, 1934). Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe zitiert werden.

<sup>251</sup> In diesem Zusammenhang sei vor allem auf die „Affenfelsenepisode“ (vgl. *Mohicans*, Kap. VII-IX), in der die Huronen ausführlich schreien, heulen, jaulen und herumspringen, verwiesen. Es entsteht der Eindruck einer wilden Pavianhorde, so dass das unzivilisierte, unbeherrschte Wesen der „bösen Indianer“ einmal mehr unterstrichen wird.

doch zeigen auch die Delawaren ähnliche unzivilisierte Ausdrucksweisen. Hierbei ist generell die Tendenz zu beobachten, dass der Sprachunterschied zwischen edlem Redner und bösartigem Stammler nicht sehr stark ausgeprägt ist, denn auch die Delawaren brüllen (Uncas) und einzelne Huronen (Magua) treten in würdevollen Redehaltungen auf (vgl. *Mohicans*, Kap. VIII, S. 85; Kap. XI, S. 120). Die indianische Stammesgemeinschaft wird dabei in ihren Äußerungen auch primär als Kollektiv behandelt. Da sie ihre Meinung zumeist durch Gemurmel, Schweigen oder Geschrei Ausdruck verleiht, erscheint sie als undifferenzierte Menge. Das Agieren im Kollektiv erscheint dabei als Ausdruck einer hierarchisch-aristokratischen Gesellschaft, zumal die Häuptlinge auch meist monologisch Reden. In diesem Zusammenhang ist außerdem zu beobachten, dass die Zuhörer meist zum Spiegel der Emotionen des Redners werden. Seine Wut, Trauer und Rachsucht werden nämlich durch Gestik, Mimik sowie durch unartikulierte Schreie des Kollektivs unterstrichen. Dies wird besonders deutlich an der Reaktion der Menge auf Maguas Hetzrede:

During the foregoing address, the progress of the speaker [Magua] was too plainly read by those most interested in his success, through the medium of the countenances of the men he addressed. They had answered his melancholy and mourning, by sympathy and sorrow; his assertions, by gestures of confirmation; and his boastings, with the exultation of savages. When he spoke of courage, their looks were firm and responsive; when he alluded to their injuries, their eyes kindled with fury; when he mentioned the taunts of the women, they dropped their heads in shame; but when he pointed out their means of vengeance, he struck a chord which never failed to thrill in the breast of an Indian. With the first intimation that it was within their reach, the whole band sprang upon their feet, as one man, and giving utterance to their rage in the most frantic cries, they rushed upon their prisoners in a body, with drawn knives and uplifted tomahawks. (*Mohicans*, Kap. XI, S. 122)

Demgegenüber reagiert aber beispielsweise die Menge auf die Ansprache des ehrwürdigen Delawaren-Häuptling Tamenund mit Ehrfurcht und Schweigen: „None dared to answer, though all listened in breathless expectation of what might follow“ (*Mohicans*, Kap. XXX, S. 349f.).

Gemein ist den Delawaren- und den Huronenführern letztlich ein Sprachstil, der frei von Abstrakta, dafür jedoch voll metaphorischer-figurativer Wendungen ist. Beispielsweise gebraucht Magua als er Cora gegenüber seinen Alkoholmissbrauch erwähnt, den Ausdruck *fire-water* und den semantisch



ähnlichen Begriff *hot liquor*, nicht aber das Wort „Alkohol“ (vgl. *Mohicans*, Kap. XI, S. 116f.). Die Verwendung des Begriffs *fire-water* weckt die Assoziation des Berausenden stärker als ein dem Leser geläufiger Ausdruck wie „Alkohol“, so dass diese Bezeichnung nahezu die Aufmerksamkeit des Lesers erzwingt und ihn somit durchaus auch für die indianische Lebenswelt sensibilisiert. Außerdem kennzeichnet ein Begriff wie *fire-water* das Indianische vordringlich als eine metaphorische Sprache, in der Abstrakta fehlen und in der Neues in Vertrautes übersetzt wird. Diese bildliche Sprache wird von einem ebenfalls panindianischen Fundus an Mimik und Gestik begleitet. Dabei ist diese indianische Gestik im Allgemeinen „direct and natural“ (*Mohicans*, Kap. XIX, S. 226), wobei nonverbale Zeichen auch an Stelle verbaler stehen. Selbst im privaten Gespräch wird Indianersprache stets von Gestiken begleitet (vgl. *Mohicans*, Kap. III, S. 36ff.).

Im Gegensatz zu den verwerflichen Irokesen erscheinen die Delawaren bei Cooper aber prinzipiell als Vertreter einer überlegenen, vorbildlichen Kultur, so dass sie auch eindeutig das moralisch höhere Prinzip verkörpern. Nach Auffassung Coopers handelt es sich bei ihnen nämlich um den vornehmsten Stamm, den der nordamerikanische Kontinent hervorgebracht hat: „the greatest and most civilized of the Indian nations, that existed within the limits of the present United States“ (*Mohicans*, Preface [1826], S. 5). Dies findet beispielsweise auch Ausdruck in Hawkeyes Urteil über den Kontrast zwischen Irokesen und Delawaren: „the cunning of a Mingo might prove a losing game, compared to the honesty of a Delaware“ (*Mohicans*, Kap. XIV, S. 158). Darüber hinaus scheinen die Delawaren nur die edelsten menschlichen Eigenschaften in sich zu vereinen, da sie als „a superior race of beings“ (*Mohicans*, Kap. XXIX, S. 342) beschrieben werden.

Ihre mustergültige Moralität wird auch noch dadurch unterstrichen, dass ihnen generell das Pathos des Untergangs anhaftet. Denn durch die Hinterlist ihrer Feinde wurden die Stämme der Delawaren und damit auch ihr politischer Einfluss dezimiert.<sup>252</sup> Die Delawaren heben sich von den verkommenen Irokesen

---

<sup>252</sup> Durch die Irokesen und Holländer wurden die Delawaren in die diplomatische Rolle von Frauen gedrängt und somit in einem wehrlosen Status von ihren indianischen Feinden nahezu völlig ausgelöscht (vgl. Hiddemann, S. 8 u. 10). Cooper legt den Status der Delawaren als vermittelnde Frauen im Vorwort zu *The Last of the Mohicans* von 1826 dar (vgl. *Mohicans*, Preface [1826], S. 5f.). Dieser Mythos hat primär die Funktion, die Sympathie des Lesers für

vor allem auch durch ihre Ehrlich- und Tugendhaftigkeit ab. Diese Wahrheitsliebe und Aufrichtigkeit manifestiert sich beispielsweise in den Namen, welche die hervorstechendsten Eigenschaften der einzelnen Krieger bezeichnen. In diesem Sinne urteilt Hawkeye: „With an Indian 'tis *a matter of conscience; what he calls himself, he generally is*“ und „'give me a *Delaware* or a *Mohican for honesty*“ ( *Mohicans*, Kap. VI, S. 67; Kap. IV, S. 45; Hervorhebung SP).<sup>253</sup> Die Delawaren handeln also stets bedacht, was sich auch an ihrer Art zu sprechen ausdrückt. Somit lassen rhetorische Pausen Spielraum zur Reflexion, und was sie mit wenigen Worten von sich geben, ist wohldurchdacht und ehrlich gemeint: „when one Indian makes a declaration it is commonly true; but when he is supported by his people, set it down as gospel!“ ( *Mohicans*, Kap. XIX, S. 223). Diese Ehrlichkeit erscheint grundsätzlich als Ausfluss der einfachen, aber vernunftorientierten Kultur der „guten“ Indianer.

Obwohl auch die Delawaren als „Wilde“, als Geschöpfe der Wildnis, angesehen werden, sind sie dies im positiven Sinne. Dies zeigt sich auch an ihrer äußeren Erscheinung, denn die Delawaren zeichnen sich generell durch ihre würdevolle Haltung aus (vgl. *Mohicans*, Kap. III, S. 34f.; Kap. VI, S. 61f.). Dem tradierten Ideal des „edlen Wilden“ gemäß verbinden sich in der Natur der Delawaren also körperliche Vorzüge mit geistiger Reife. Die „guten“ Indianer erscheinen durch ihre athletischen Körper sowie durch ihre musikalisch gutturale Sprechweise grundsätzlich als ästhetische Wesen. Beispielsweise wird Uncas als „unblemished specimen of the noblest proportions of man“ ( *Mohicans*, Kap. VI, S. 62) bezeichnet. Darüber hinaus heben sich die Mohikaner durch einen hohen Grad an Selbstbeherrschung hervor, da sie sogar in äußerst bedrohlichen Situationen stoisch und emotionslos bleiben können: „No perceptible emotion could be discovered in the Mohicans during this critical moment, their rigid features expressing neither hope nor alarm“ ( *Mohicans*, Kap. XX, S. 237). Aufgrund ihrer Fähigkeit zur Selbstbeherrschung haben die „guten“ Indianer für die Weißen insofern Vorbildcharakter, als ihre

---

die Delawaren zu sichern.

<sup>253</sup> An dieser Stelle wird bereits angedeutet, dass die Charakterbeurteilungen der Indianer vor allem von der Meinung der Weißen (primär von Hawkeye) abhängig sind. Hierbei wird vor allem Heyward, wie in der weiteren Ausführung noch zu zeigen sein wird, in der Rolle des verständnislosen Beobachters präsentiert: „It seemed [to Heyward] (...) as if the demons of hell had possessed themselves of the air about them, and were venting their savage humours in barbarous sounds“ ( *Mohicans*, Kap. VII, S. 76).

Fähigkeit zur Kontrolle der eigenen Emotionen von einer Stärke und Autarkie zeugt, über die auch die Angloamerikaner selbst verfügen wollten.<sup>254</sup> Hierbei erscheint das stoische Verhalten jedoch sowohl auf den „guten“ als auch auf den „bösen“ Indianer zuzutreffen, so dass durchaus in Frage zu stellen ist, ob es sich bei der stoischen Emotionslosigkeit nur um ein Merkmal des „edlen Wilden“ handelt.<sup>255</sup> Am Beispiel des Antagonistenpaars Magua-Uncas kann jedoch geklärt werden, ob die emotionale Distanziertheit tatsächlich ein wertneutrales Element darstellt.

Als „edler Wilde“ scheint Uncas zunächst das Ideal der würdevollen, stoischen Haltung zu verkörpern: „But neither the presence in which he [Uncas] found himself, nor the exclusive attention that he attracted, in any manner disturbed the *self-possession* of the young Mohican” (*Mohicans*, Kap. XXX, S. 346; Hervorhebung SP). Jedoch zeigt auch der „böse“ Magua zum Teil ein ähnlich gefasstes, emotionsloses Verhalten, denn auch er zeigt „a state of perfect repose“ und zeichnet sich durch „[a] characteristic stoicism“ (*Mohicans*, Kap. I, S. 22) aus. Somit scheint grundsätzlich der „gute“ als auch der „böse“ Indianer in der Lage, die edle Eigenschaft der emotionalen Distanziertheit zu zeigen, so dass dieses Merkmal des Indianers prinzipiell übergreifend und wertneutral erscheint.<sup>256</sup> Jedoch schreibt Cooper dieses Verhalten in vollkommener Vollendung schließlich *nur* dem „edlen Wilden“ (Uncas) zu:

Near a minute these two bold and untamed spirits [Uncas and Magua] stood regarding one another steadily in the eye, neither quailing in the least before the fierce gaze he encountered. The form of Uncas dilated, and his nostrils opened, like those of a tiger at bay; but so rigid and unyielding was his posture, that he might easily have been converted, by the imagination, into an exquisite and faultless representation of the warlike deity of his tribe. The lineaments of the quivering features of Magua proved more ductile; his countenance gradually lost its character of defiance in an expression of ferocious joy (...). (*Mohicans*, Kap. XXIV, S. 281f.)

---

<sup>254</sup> Vgl. Fluck, S. 116f. So macht Natty Bumppo in *The Deerslayer* auf die Überlegenheit und Stärke der Indianer aufmerksam: „I’m afear’d it’s a paleface’s to give in under great bodily torment, when a redskin will sing his songs and boast of his deeds in the very teeth of his foes!“ (*The Deerslayer*, Kap. XVII, S. 286).

<sup>255</sup> Hermann bemerkt, dass das stoische Verhalten des Indianers ursprünglich ein Bestandteil des reduzierten *noble savage*-Bildes ist (vgl. Hermann, S. 164).

<sup>256</sup> Auch in *The Wept of Wish-Ton-Wish* erscheinen zwei rivalisierende Indianerhäuptlinge, die sich in stoischer Haltung gegenseitig respektvolle Bewunderung zollen: “Each stood regarding the fine outlines, the eagle eye, the proud bearing, and the severe gravity, of the other, in secret admiration, but with a calmness so immovable, as entirely to conceal the workings of his thoughts” (*The Wept of Wish-Ton-Wish*, Vol. II, Kap. XIII, S. 327).

In diesem Zusammenhang ist jedoch interessant zu bemerken, dass das Klischee des stoischen Charakters des „guten“ Indianers durchaus schon etwas modifiziert wird. Als Beispiel sei an dieser Stelle die Schmäherei des Delawaren Wiss-en-tush genannt, mit der er seinen Sohn Reed-that-bends verstößt. In dieser Schmäherei wird ausgedrückt, dass Verstöße gegen den kriegerischen Ehrenkodex dadurch geahndet werden, dass der Schuldige und seine Familie öffentlich angeprangert werden. Der Vater von Wiss-en-tush sagt aus diesem Anlass in selbstbewusstem, anklagendem, aber durchaus gefasstem Ton:

‘It was a lie (...) I had no son! He who was (...) it came not from the veins of a Huron; the wicked Chippewas cheated my squaw! The Great Spirit has said, that the family of Wish-en-tush should end – he is happy who knows that the evil of his race dies with himself! I have done.’ (*Mohicans*, Kap. XXIV, S. 280)

Als Wiss-en-tush geendet hat, wird jedoch auf den Widerspruch zwischen selbstbewusster Rede und persönlicher Betroffenheit hingewiesen: „The expression of his eye contradicted his figurative and boastful language, while every muscle in his wrinkled visage was working with anguish. Standing a single minute to enjoy his bitter triumph, he turned away, as if sickening at the gaze of men, and veiling his face in his blanket” (ibid). Da der Vater sein Gesicht mit einer Decke als Zeichen der Trauer verhüllt, scheint es, dass er durchaus nicht so emotionslos, stoisch und gefasst ist, wie seine vorhergehende Rede nahe legt.

Jedoch muss beachtet werden, dass in *The Last of the Mohicans* die Bewertung des indianischen Verhaltens vornehmlich durch die Beurteilung der weißen Charaktere (vor allem durch Hawkeye) und durch den Erzählerkommentar bestimmt wird.<sup>257</sup> Beispielsweise werden die Delawaren vom Erzähler

---

<sup>257</sup> Wie in der vorhergehenden Ausführung bereits angedeutet, trägt Hawkeye durch seine Wertschätzung der Delawaren sowie durch seine Sympathie für diesen Stamm („I [Hawkeye] (...) went out with the Delawares, because I know’d they were a scandalized and wronged race“, *Mohicans*, Kap. XIII, S. 143) wesentlich zum positiven Bild dieses Volkes bei. Im Ganzen ist deshalb Robert Milder zuzustimmen, wenn er ausführt: „the difference between Cooper’s good and bad Indians depends largely upon whether they are leagued with or against Natty Bumppo [i.e. Hawkeye]” (Robert Milder, “*The Last of the Mohicans* and the New World Fall”, *American Literature*, 52 (1980/81), S. 410). So heißt es auch bei Donald A. Ringe über die Beurteilung der indianischen Charaktere durch die Weißen: „The Indians, to be sure, are

durchgängig als *people* (Volk) oder *nation* (Nation) bezeichnet, während die Irokesen fast immer abwertend *savages* (Wilde) genannt werden.<sup>258</sup> Auf ähnliche Weise werden auch die Bräuche der Irokesen abschätzig als „bloody and lawless rites“ (*Mohicans*, Kap. XXIII, S. 270) apostrophiert, während mit Blick auf die Delawaren respektvoll von „sacred usage“ (*Mohicans*, Kap. XXIII, S. 271) die Rede ist. Darüber hinaus definiert sich das indianische Verhalten als edel oder verwerflich aus dem Verhältnis des Indianers zur weißen Gesellschaft. Auf diese Weise werden Verhaltensweisen, die die Delawaren in nahe Verwandtschaft mit den „bösen“ Indianern zu rücken drohen, auf zweifache Weise abzuschwächen versucht. Zum einen gesteht der hinterhältige Verrat der Irokesen den Delawaren zunächst grundsätzlich eine Art Blanko-Legitimation zur blutigen Rache und gewaltsamen Gegenwehr zu, zum anderen werden darüber hinausgehende Grausamkeiten der „edlen Wilden“ mit dem Verweis auf ihre Kultur relativiert. In diesem Zusammenhang ist deshalb Walker zuzustimmen, wenn er ausführt: „whatever characteristics might betray ignobility within the framework of civilization are rationalized by Cooper in terms of *cultural relativity* as ‘red gifts’”.<sup>259</sup>

Diese Idee des „kulturellen Relativismus“ drückt Hawkeye im Zusammenhang mit seiner Rechtfertigung von Chingachgooks für urtümliche Wildheit (*savagery*) symbolische Handlung des Skalpierens aus. In diesem Kontext wird somit auch deutlich, dass Chingachgook erst durch seine Beziehung zu dem weißen Protagonisten zum „guten“ Indianer wird. Chingachgook zeigt nämlich

---

not devils. They are simply unrestrained savages who, though brutal and cruel in some of their actions, are nonetheless human beings. But to the perception of those white characters who are threatened and persecuted by them, their actions seem devilish and their camp another hell” (Donald A. Ringe, “The Last of the Mohicans” as a Gothic Novel. <http://www.oneonta.edu/~cooper/articles/suny/1986suny-ringe.html>, 14.12.2006, S. 1; vorgestellt beim 6. Cooper Seminar, *James Fenimore Cooper: His Country and His Art* am State University of New York College in Oneonta, Juli 1986. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper: His Country and His Art*, Schriften der Conference at State University College of New York – Oneonta und Cooperstown, 1986. Hrsg. von George A. Test, S. 41-53). Darüber hinaus beschreibt vornehmlich ein auktorialer Erzähler alles von außen. Es gibt deshalb kaum Einblicke in das Bewusstsein der Charaktere und schon gar nicht in das der Indianer. Nina Baym bemerkt in diesem Zusammenhang, dass der Leser in *The Last of the Mohicans* lediglich Einblicke in Duncan Heywards Bewusstsein bekommt (vgl. Nina Baym, “How Men and Women Wrote Indian Stories.” In: H. Daniel Peck, Hrsg. *New Essays on “The Last of the Mohicans”* (Cambridge, 1992), S. 73).

<sup>258</sup> Mc Williams bemerkt, dass die Delawaren in *The Last of the Mohicans* mindestens 20mal *people* oder *nation* genannt werden, obwohl sie um 1757 bereits sehr viel verstreuter gewesen waren als die Irokesen. So werden die zum Aussterben verurteilten Delawaren höchstens zweimal als „Wilde“ bezeichnet, während die Irokesen mindestens 53mal *savages* genannt werden (vgl. Mc Williams, S. 407).

<sup>259</sup> Walker, S. 48; Hervorhebung SP.

bei der Handlung des Skalpierens ein Verhalten, das durchaus in Einklang mit dem Bild des „blutrünstigen Wilden“ steht, denn das Skalpieren als solches erscheint unzivilisiert. Auf diese Weise treffen in einer Szene von *The Last of the Mohicans* Hawkeye und seine indianischen Begleiter auf einen französischen Wachtposten, wobei es ihnen gelingt, diesen zu täuschen, so dass die Gefahr für die Gruppe damit eigentlich gebannt wird. Dennoch geht Chingachgook noch einmal zurück, tötet den Ahnungslosen und bringt seinen Skalp als Trophäe mit (vgl. *Mohicans*, Kap. XIV, S. 155f.).

Hierbei ist entscheidend, dass Chingachgooks Verhalten durch Hawkeye relativiert, gerechtfertigt, entschuldigt und aus seiner Natur als Indianer heraus erklärt wird. Erst dadurch kann seine Handlung zu einem „akzeptablen“ Verhalten werden: „’Twould have been a cruel and an unhuman act for a white-skin; but ’tis the *gift and natur of an Indian*, and I suppose it should not be denied!’” (*Mohicans*, Kap. XIV, S. 156; Hervorhebung SP). Der Verweis auf eine selbst dem guten Indianer anhaftenden „blutrünstigen“ Natur, der er sich nicht entziehen kann, impliziert, dass auch er im Grunde seines Herzens ein Barbar bleibt. Somit beruht auch die Sonderstellung des noblen Chingachgooks im Wesentlichen auf dem „Zeugnis“, das ihm von Hawkeye ausgestellt wird, und ohne das sich seine Handlungen nicht grundlegend von denen des vollkommen wilden, blutrünstigen Indianers unterscheiden würden.

Grundsätzlich existiert ein gewisses Inventar an Eigenschaften und Merkmalen, das allen Indianern zu Eigen ist und das deshalb wertneutral erscheint. Die edlen Delawaren werden dabei als Stamm durch eine Vielzahl von Eigenschaften charakterisiert, die von jedem „guten“ Menschen, ob zivilisiert oder nicht, geschätzt werden. Es handelt sich dabei vornehmlich um Tugendhaftigkeit, Ehrlichkeit, Tapferkeit und Loyalität. Jedoch wird bei einer eingehenden Betrachtung deutlich, dass auch einzelne „gute“ Indianer (Chingachgook) barbarische Verhaltensweisen zeigen, die aber mit einem Verweis auf ihre Natur relativiert werden.



### 3.1.2 Die „bösen“ Huronen

For the villains of his Leather-Stocking drama (...) Cooper selected from among the Iroquois peoples. (...) the Iroquois 'Mingoes' are almost invariably the deadly foes of the protagonists.<sup>260</sup>

In Coopers *The Last of the Mohicans* ist der animalisch-blutrünstige Indianer an seinem Verhalten, aber vor allem bereits an seiner äußeren Erscheinung erkennbar. Das äußere Erscheinungsbild des „schlechten“ Indianers ist generell verwegen, wild und Furcht einflößend. Dies zeigt sich beispielsweise an seiner Kriegsbemalung:

(...) a human visage, as fiercely wild as savage art and unbridled passions could make it, peered out on the retiring footsteps of the travellers. A gleam of exultation shot across the darkly painted lineaments of the inhabitant of the forest, as he traced the route of his intended victims (...). (*Mohicans*, Kap. II, S. 33)

Die „bösen“ Indianer zeigen grundsätzlich nur die verwerflichsten Züge der *red devils*. Auffällig erscheint zunächst, dass sie primär von ihren Trieben geleitet zu werden scheinen und somit auch teilweise unreflektiert handeln. Auf diese Weise werden die Irokesen mit Raubtieren verglichen, die von ihrem Instinkt geleitet, auf Beute lauern: „those *barbarous enemies* [the Iroquois], who, *like beasts of prey*, only waited till the gathering darkness might render their blows more fatally certain“ (*Mohicans*, Kap. V, S. 53; Hervorhebung SP). Auf diese Weise erscheinen die Irokesen als animalische Bestien *per se*, weshalb sie auch die Entwicklungsstufe des Höhlenmenschen kaum überschritten zu haben scheinen. Sie präsentieren sich dabei als barbarisch und unzivilisiert, denn sie verzehren beispielsweise selbst frisch erlegtes Wild roh:

' (...) we will see how these *rampaging Hurons* lived, when outlying in ambushments. Look at this! The varlets know the better pieces of the deer, and one would think they might carve and roast a saddle, equal to the best cook in the land! *But every thing is raw, for them Iroquois are thorough savages.*' (*Mohicans*, Kap. XII, S. 137; Hervorhebung SP)

---

<sup>260</sup> Walker, S. 47.



Darüber hinaus erscheint der Irokese bei Cooper nicht nur unmenschlich, sondern geradezu dämonisch. Auf diese Weise fallen die Huronen, „like vultures“ (*Mohicans*, Kap. XVII, S. 197), über die Besatzung des englischen Fort William Henry her, als diese gerade vor dem französischen Feind kapituliert hat. Bei dieser Gelegenheit massakrieren die „bösen“ Indianer sogar Frauen und Kinder auf grausame Art (vgl. *Mohicans*, Kap. XVII, S. 198f.) und geraten schließlich in einen völligen Blutrausch:

The flow of blood might be likened to the outbreaking of a torrent; and as the natives became heated and maddened by the sight, many among them even kneeled to the earth, and drank freely, exultingly, hellishly, of the crimson tide. (*Mohicans*, Kap. XVII, S. 199)<sup>261</sup>

Diese Szene unterstreicht sehr stark das Bild der Irokesen als typische „blutrünstige Wilde“, da sie beim Anblick von Blut in Verzückung und in einen Zustand dämonischer Ekstase geraten. Die Irokesen erscheinen hier nahezu als primitiv-grausame Jünger des Thanatos,<sup>262</sup> da sie von ihren Trieben geleitet, ihre Gewaltbedürfnisse ungehemmt ausleben.<sup>263</sup> In diesem Kontext wird jedoch schon sehr deutlich, dass die Indianer *aus weißer Sicht* beurteilt werden. Denn indem die „bösen“ Irokesen an dieser Stelle kannibalistische Triebe offenbaren, werden sie ganz besonders Furcht erregend und bedrohlich für die weiße Psyche.

Mit ihrem Verhalten rühren sie nämlich an den strengsten Tabus, die die christlich-bürgerliche Moral errichtet hat, so dass selbst der wildniserfahrene Hawkeye dieses Massaker mit Schauern kommentiert: „I have been on many a shocking field, and have followed a trail of blood for weary miles (...) but

---

<sup>261</sup> Das blutrünstige, dämonisch Verhalten der „bösen“ Indianer sowie das Motiv des Blutrausches hebt Cooper auf ähnliche Weise auch in *The Oak Openings* (1848) hervor: „Every one knows that the savage, in his warfare, slays both sexes and all ages; that the door-post of the frontier cabin is defiled by the blood of the infant, whose brains have been dashed against it; and that the smouldering ruins of log-houses, oftener than not, cover the remains of their tenants“ (*The Oak Openings*, Kap. II, S. 38f.). Zitiert aus: James Fenimore Cooper, *The Oak Openings*, (1848) (New York, 1876). Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe zitiert.

<sup>262</sup> Das Verhalten der Irokesen erscheint hier insofern primitiv, als ihr Aggressions- beziehungsweise Destruktionstrieb (Thanatos) nach Freud einen Elementartrieb des Menschen darstellt, der durch Verstand und Gewissen mehr oder weniger gelenkt werden kann (vgl. Werner D. Fröhlich, *Wörterbuch Psychologie*. 23. Aufl. (München, 2000), S. 442).

<sup>263</sup> Jedoch sei betont, dass das Massaker durch die Gier eines Kolonisten hervorgerufen wurde, der durch seine Habgier die Wut der Irokesen auf sich und die Weißen gezogen hat (vgl. hierzu die Ausführung in 2.2.1 Captivity narratives und melodramatische Erlebnismuster, S. 63ff.).

never have I found *the hand of the devil* so plain as it is here to be seen!’” (*Mohicans*, Kap. XVIII, S. 207f.; Hervorhebung SP). Darüber hinaus macht Hawkeye auch deutlich, dass den Irokesen moralische Werte fremd zu sein scheinen, da er von ihnen nur Hinterhältigkeit gewöhnt ist: „they [the Iroquois] are a thievish race”“ (*Mohicans*, Kap. IV, S. 44). Da sich die Indianer ihrem verkommenen Wesen gemäß auch nicht, wie die französische Armee, an den militärischen Ehrenkodex halten, und den geschlagenen Feind unbehelligt mit seinen Familien abziehen lassen, scheinen sie außer Mordlust und Habgier keine wirkliche Motivation für ihren Kampf zu besitzen.<sup>264</sup> Aus diesem Grund scheint es, dass das Wesen dieser Indianer allein dem Lustprinzip gehorcht, da ihr Verhalten primär von ihren Triebbedürfnissen, nicht aber von moralischen Werten, bestimmt wird.

Außerdem ist es auffällig, dass die Irokesen von einem Gruppeninstinkt geleitet zu werden scheinen und deshalb der Führung (von Magua) bedürfen:

But when time was given for reflection, and the warriors remembered that their formidable and daring enemy had even been in the bosom of their encampment, working injury, fearful rage took the place of wonder, and *all those fierce passions with which the bosom of Magua had just been struggling, were suddenly transferred to his companions.* (*Mohicans*, Kap. XXVII, S. 316; Hervorhebung SP)

Dies zeigt die fehlende Individualität der „bösen” Indianer und lässt sie somit als seelenlose Kreaturen erscheinen. Aufgrund ihrer mangelnden Individualität gelingt es dem geschickten Demagogen Magua, diese verwerflichen Indianer, im Zusammenspiel mit deren Impulsivität, zu leicht lenk- und beeinflussbaren Objekten zu machen. Aus diesem Grund kann man generell sagen, dass die „bösen“ Indianer als solche keineswegs ausgeprägte Persönlichkeiten darstellen, sondern vielmehr einem Rudel wilder Raubtiere gleichen. Dem entspricht auch, dass sie bei Angriffen als Mob, also als nichtindividuelle, nichtmenschliche Masse auftreten.

Diese mangelnde Individualität der Huronen wird insbesondere auch noch dadurch unterstrichen, dass sie, sofern sie als Menge auftreten, sich auch

---

<sup>264</sup> Buchenau erkennt diesen Mangel an „edlen“ Motiven für den Kampf als Merkmal des „bösen“ Indianers bereits in Woodworths früher *frontier romance The Champions of Freedom* von 1816 (vgl. Buchenau, S. 167).

untereinander nur mittels „short and broken sentences“ (*Mohicans*, Kap. XXIII, S. 275) verständigen. Indem Cooper außerdem zu verstehen gibt, dass die Sprache der „bösen“ Indianer „unintelligible“ (*Mohicans*, Kap. XIII, S. 150) ist, entwertet er die den Weißen feindlich gesinnten Indianer zusätzlich.<sup>265</sup> Dennoch werden die Huronen in diesem Zusammenhang nicht vollkommen negativ dargestellt, denn es wird durchaus angedeutet, dass sie eine inhärente indianische Würde besitzen, die sie als „children of the woods“ (ibid) erscheinen lässt. Auf diese Weise kann auch ihre Sprache durchaus „low and solemn, as if influenced by a reverence that was deeply blended with awe“ (ibid) sein.

Es ist jedoch die Tendenz zu beobachten, dass die blutrünstigen Wilden generell durch ein drastisch negativ gefärbtes Vokabular abqualifiziert werden. Dies trägt nicht nur zu der Annahme bei, dass der Charakter des Irokesen im Prinzip unveränderlich, d.h. statisch, ist, sondern verstärkt auch die Stereotypisierung des „bösen“ Indianers: „he who is born a Mingo [an Iroquois] will die a Mingo“ (*Mohicans*, Kap. IV, S. 45). Betrachtet man also die verbalen Gestaltungsmittel für die Charakterisierung der Huronen, so trifft man auf eine Vielzahl negativer Attribute, deren gemeinsame Quelle primär die christliche Höllenvorstellung ist. Auf diese Weise werden die „bösen“ Indianer ausgegrenzt und ihnen das Menschsein abgesprochen. Mit anderen Worten, die Huronen werden nicht einmal mehr als Tiere angesehen, sondern ihnen wird die christliche Gegenposition zum Menschsein zugewiesen.<sup>266</sup>

Hierbei wird die historische Tatsache, dass die Irokesen zu den streitbarsten Stämmen Nordamerikas zählten, sie sind als „Romans of the New World“<sup>267</sup> bezeichnet worden, die ihre kulturelle Identität und Unabhängigkeit am heftigsten verteidigten, umgedeutet zur mythischen Auffassung, dass es sich bei ihnen um die nächsten Anverwandten des Teufels handelt. Indem die

---

<sup>265</sup> Hochbruck bemerkt, dass Cooper bei der Konstruktion der Sprache der Irokesen generell der Methode der *captivity tales* folgt, in denen feindliche Indianer durch die ihnen zugeschriebene Sprache abgewertet werden. Somit präsentiert auch Cooper das Fluchen als typisches Merkmal der Huronensprache (vgl. *Mohicans*, Kap. XXIII, S. 271f.) (vgl. Hochbruck, S. 120).

<sup>266</sup> Küppers bemerkt, dass die moderne Version des Mensch-Teufel-Schemas der Vampir ist. In der Literatur ist beispielsweise Bram Stokers *Dracula* aus dem 19. Jahrhundert zu nennen. Im 20. Jahrhundert wird diese Rolle zum Teil auch von Außerirdischen übernommen (vgl. Küppers, S. 19).

<sup>267</sup> Nach Walker handelt es sich hierbei um eine Bezeichnung Francis Parkmans für die Irokesen (vgl. Walker, S. 47).

Irokesen beispielsweise als „children of the devil“, „malicious demons“ und „wily serpents“ (*Mohicans*, Hawkeye: Kap. VIII, S. 88; Heyward: Kap. XXIII, S. 270; Hawkeye: Kap. VIII, S. 89) bezeichnet werden, wird dem Leser unmissverständlich signalisiert, dass es sich bei diesen Wesen um eine akute Gefahr handelt, die sich den weißen Siedlern bei der Erschließung des nordamerikanischen Kontinents entgegenstellt.<sup>268</sup> Das negative Image der Irokesen liefert den Weißen also die selbstbescheinigte Berechtigung, die Exkulpation, für Verfolgung, Zurückdrängung und Auslöschung der nordamerikanischen Ureinwohner. Denn gelten ihre Furcht einflößenden Fratzen als äußere Anzeichen innerer Depraviertheit, so erscheint der Kampf gegen sie fraglos als eine humanistische Aufgabe.

Diese Verurteilung der Irokesen als teuflische Wesen zeigt hierbei vor allem, dass sich ihre Bösartigkeit primär aus ihrem Verhältnis zur Gesellschaft der Angloamerikaner definiert. Den düsteren Gestalten der Huronen, die wie die unheimlichen Wesen der *gothic tales* vornehmlich in der Nacht in Aktion treten – „the hour the savage usually chose for his most barbarous and remorseless acts of vengeance or hostility“ (*Mohicans*, Kap. IV, S. 48) –, haftet somit in den Augen der Weißen etwas Dämonisches an. Es ist diese Furcht vor dem Unbekannten, die sich in der weißen Sichtweise von der Wildnis und ihren natürlichen Bewohnern widerspiegelt. Auf diese Weise kommt das negative Bild des Indianers vor allem dadurch zu Stande, dass die Angloamerikaner in der ihnen unvertrauten Wildnis, die Indianer notwendigerweise als unheimliche, übermenschliche Wesen empfinden müssen, die dort ihren gesetzlosen Riten frönen: „they [the Iroquois] seemed more like dark glancing spectres, or some other unearhtly beings, than creatures fashioned with the ordinary and vulgar materials of flesh and blood“ (*Mohicans*, Kap. XXII, S. 262). Somit spiegelt sich in der Verteufelung der Indianer die Ohnmacht der weißen Kolonisten gegenüber einer völlig fremdartigen Welt wider.

In diesem Kontext ist beispielsweise Heywards Sicht der Ereignisse in der Wildnis ausschlaggebend für die negative Bewertung des Indianers. Denn er wird wiederholt in der Position des distanzierten Beobachters porträtiert, der

---

<sup>268</sup> Hermann bemerkt, dass solche Verurteilungen der Indianer, die Verdrängung ihrer Zivilisation legitimiert, die so eindeutig eine Gefährdung für den Erfolg der Weißen darstellt (vgl. Hermann, S. 186ff., siehe ferner Heuermann, S. 250).

gegenüber dem, was sich vor seinen Augen abspielt, blind ist: „It appeared to him [Heyward] as though the foresters had some secret means of intelligence, which had escaped the vigilance of his own faculties“ (*Mohicans*, Kap. XIX, S. 222). Es wird an dieser Stelle sehr deutlich, dass Heyward das, was er nicht versteht, mit Bedrohung, und die ihm fremden Gesetze und Wertsysteme (Ordnungen) der Indianer mit Chaos und Anarchie, identifiziert. Auf diese Weise erscheint ihm auch der Kreis, in den die Huronen ihre Gefangenen einschließen als „some unhallowed and supernatural arena“, umstellt von „malicious demons“ und „unearthly beings“, die für ihn eben nicht Gericht halten, sondern als gemeiner Mob „their bloody and lawless rites“ zelebrieren, „cleaving the air with frantic and unmeaning gestures“ (*Mohicans*, Kap. XXIII, S. 270). Anstelle von Menschen konfrontiert er eine „dark mass of human forms, tossed and invoked in inexplicable confusion“ (ibid).

Grundsätzlich scheint auf den ersten Blick die strikte Einteilung in „edle“ und in „blutrünstige Wilde“ am Beispiel der Delawaren und der Irokesen zutreffend. Die Delawaren erscheinen zum Teil derart idealisiert, dass sie den Endpunkt der Entwicklung ihrer Rasse darzustellen scheinen. Demgegenüber stellen sich die Irokesen als degenerierendes Volk von Gegenwartsindianern dar. Aus diesem Grund kann man generell sagen, dass diese antagonistischen Stämme als gleichzeitiger Ausdruck verschiedener historischer Stadien der Extermination der Indianer angesehen werden können. Jedoch wird bei einer genaueren Analyse deutlich, dass die Grenze zwischen dem Verhalten der „guten“ Delawaren und der „bösen“ Irokesen teilweise verwischt. Dies hängt auch damit zusammen, dass die Gut- beziehungsweise Boshaftigkeit der Indianer hauptsächlich von ihrer Beziehung zu den Weißen und zur Zivilisation abhängig ist. Die Sichtweise von weißen Charakteren (Hawkeye, Heyward) ist hierbei ausschlaggebend für die Beurteilung der Indianer, obwohl diese gleichzeitig die Begrenztheit der weißen Perspektive offenbart. Hierbei ist also auch der Kontext entscheidend, in dem die Indianer präsentiert werden. Im Ganzen ist deshalb Barnett zuzustimmen, wenn sie ausführt: „Context governs the difference: when Indians are compared to whites, they are homogeneously lumped together; when they are compared with one another, it becomes

possible to distinguish between a Delaware and a Huron [i.e. a good and a bad Indian]”.<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> Barnett, S. 90.

### 3.2 Naturgebundenheit und Statik als Merkmale der indianischen Zivilisation

(...) das Schicksal der Indianer [stellt sich] in Abhängigkeit von dem von den Weißen ausgeübten Expansionsdruck dar. Die Indianer verschwinden zusammen mit derjenigen Zivilisationsstufe, mit der sie untrennbar verbunden sind.<sup>270</sup>

Der „gute“ sowie der „böse“ Indianer erscheint in *The Last of the Mohicans* grundsätzlich als Meister in allen Fertigkeiten, die in der Wildnis gefordert sind. Auf diese Art erweisen sich die Indianer generell als versierte Spuren- und Zeichenleser. Dabei heben sie sich vor allem durch ihre geschärften Sinne hervor, die für den Überlebenskampf in der freien Natur unerlässlich sind: „The young Mohican [Uncas] bent over the track, and removing the scattered leaves from around the place, he examined it with much of that sort of scrutiny, that a money-dealer (...) would bestow on a suspected due-bill“ (*Mohicans*, Kap. XVIII, S. 210f.). Den geübten Augen der Indianer entgeht somit nicht das geringste Anzeichen von Gefahr und ihr Gehör nimmt selbst Laute wahr, die für die Weißen nicht vernehmbar sind: „his [Magua's] eyes were fastened on the ground, his head was turned aside, his nostrils expanded, and his ears seemed even to stand more erect than usual, giving to him the appearance of a statue that was made to represent intense attention“ (*Mohicans*, Kap. IV, S. 50).

Es ist somit zu beobachten, dass die Indianer in extremer Weise, bis hin zu ihrer physischen Beschaffenheit, von ihrer Umwelt, ihrem natürlichen Lebensraum, determiniert werden. Vor allem der athletische Körperbau ermöglicht ihnen das Überleben in einer ganz bestimmten Umwelt, die ihrerseits die physischen Eigenschaften dieses Menschen beeinflusst: „The travellers anxiously regarded the upright, flexible figure of the young Mohican [Uncas], graceful and unrestrained in the attitudes and movements of nature“ (*Mohicans*, Kap. VI, S. 61; Hervorhebung SP). In dieser Abhängigkeit und ausgeprägten Anpassung an einen einzigen Lebensraum erscheint die indianische Zivilisation als solche *statisch* und somit unfähig, aus ihrem

---

<sup>270</sup> Hermann, S. 171.

begrenzten Rahmen auszubrechen, um an der Expansion der angloamerikanischen Zivilisation teilzuhaben. Aus diesem Grund scheint die indianische Zivilisation den Zufälligkeiten einer naturgebundenen Existenz zu unterliegen.<sup>271</sup> Diese Bindung an die Natur trägt wiederum dazu bei, dass der Indianer bei Cooper als *vanishing American* erscheinen kann.

Diese Vorstellung von einer vollkommenen Naturgebundenheit des Indianers ist in *The Last of the Mohicans* weit gehend unabhängig von einer Bewertung des Indianers nach den Kategorien „gut“ beziehungsweise „böse“. Die Indianer erscheinen nämlich prinzipiell als Bestandteil der Natur; sie sind gleichsam „children of the woods“ (*Mohicans*, Kap. XIII, S. 150). Denn die Wildnis ist ihnen vertrauter Ort und aktiver Verbündeter zugleich.<sup>272</sup> In der Wildnis als Terrain der ursprünglichen, uramerikanischen Existenz verschmelzen die Indianer in Gefahrensituationen mit der natürlichen Umgebung: „The naked, tawny bodies of the crouching urchins, blended so nicely, at that hour, with the withered herbage, that at first it seemed as if the earth had, in truth, swallowed up their forms“ (*Mohicans*, Kap. XXIII, S. 264). Diese absolute Naturgebundenheit spricht für einen vollkommenen Einklang zwischen Indianer und Natur, da die Wildnis ihre Kinder in sich aufzunehmen scheint, um sie wie ein Mutterleib schützend zu umschließen. Dementsprechend ist die Existenz von Indianern außerhalb der ihnen angemessenen Umgebung kaum

---

<sup>271</sup> Auch Benjamin Franklin betrachtet die primitive Gesellschaft der Indianer als statisch im Gegensatz zur progressiven angloamerikanischen Zivilisation. In einem Brief von 1753 spricht er somit der indianischen Gesellschaft sämtliche kulturelle Merkmale ab:

(...) almost all their wants are supplied by the spontaneous Productions of Nature, with the addition of very little labour, if hunting and fishing may indeed be called labour when Game is so plenty, they visit us frequently, and see the advantages that Art, Sciences, and compact society procure us, they are not deficient in natural understanding and yet they have never shewn any Inclination to change their manner of life for us. (Benjamin Franklin zitiert nach Leonard W. Labaree, Hrsg., *The Papers of Benjamin Franklin* (New Haven, 1961), S. 481).

Jedoch findet sich hier zugleich eine Idealisierung des primitiven Menschen, wie sie schon bei Rousseau formuliert wurde. Denn der kulturell jüngere Mensch verfügt nur über natürliche Bedürfnisse, die einfach zu befriedigen sind. Demgegenüber vermag der zivilisierte Mensch nicht in das natürliche Stadium zurückzukehren, da künstliche Bedürfnisse den Menschen zur Entwicklung von Produktionstechnik zwingen:

Though they have few but natural wants and those easily supplied. But with us are infinite Artificial wants, no less craving than those of Nature, and much more difficult to satisfy; so that I am apt to imagine that close Societies subsisting by Labour and Arts, arose first not from choice, but from necessity (...). (Ibid, S. 482)

Die Annahme einer Statik der indianischen Zivilisation beinhaltet also durchaus eine Idealisierung der „natürlichen“ Kultur, rechtfertigt aber zugleich auch ihre Verdrängung.

<sup>272</sup> Vgl. Diedrich, S. 71.



vorstellbar.<sup>273</sup> Mit welcher Selbstverständlichkeit die Naturgebundenheit des Indianers von den Weißen hingenommen wird, zeigt beispielsweise Hawkeyes Reaktion auf die Information, dass sich Magua als Führer der Gruppe um Alice und Cora Munro angeblich im Wald verlaufen haben soll:

'An Indian lost in the woods!' said the scout [Hawkeye], shaking his head doubtfully; 'when the sun is scorching the tree tops, and the water courses are full: when the moss on every beech he sees, will tell him in which quarter the north star will shine at night!' (...) 'Tis strange that an Indian should be lost atwixt Horican and the bend in the river!' (*Mohicans*, Kap. IV, S. 44)

Die Vorstellung, dass sich ein Indianer wie der listenreiche Magua in seiner natürlichen Umgebung verloren haben könnte, erscheint Hawkeye derart widersinnig, dass er den Indianer sofort als Verräter verdächtigt.

Die Wildnis birgt für die Indianer in der Tat kaum Schrecken, da sie ihnen Heimat ist. Auf diese Art erweist sich Magua prinzipiell in der Lage, riesige Waldgebiete zu durchqueren, als folge er einer Serie untrüglicher Wegweiser. Es ist diese Zielsicherheit des Huronen, die Heyward in Staunen versetzt:

With the *sun for his* [Magua's] *only guide*, or aided by such *blind marks* as are only known to the sagacity of a native, he held his way along the barrens of pine, through occasional little fertile vales, across brooks and rivulets, and over undulating hills, *with the accuracy of instinct*, and nearly with *the directness of a bird*. He never seemed to hesitate. (*Mohicans*, Kap. X, S. 112; Hervorhebung SP)

---

<sup>273</sup> So ist es auch typisch in der indianischen Rede, dass sich die Sprecher metaphorisch in ihre natürliche Umgebung einbinden. Als Beispiel sei an dieser Stelle Hists Rede aus *The Deerslayer* angeführt, in der sie in zahlreichen Naturbildern ausdrückt, weshalb sie bei Chingachgook bleiben wird und nicht beabsichtigt, in das Huronenlager zurückzukehren. Bildspender, die ihre Situation wiedergeben sollen, sind Pflanzen und Tiere, die nur in einer bestimmten Umwelt existieren können:

"Tell the Hurons, Deerslayer," she said, "that they are as ignorant as moles; they don't know the wolf from the dog. Among my people, the rose dies on the stem where it budded; the tears of the child fall on the graves of its parents; the corn grows where the seed has been planted. The Delaware girls are not messengers, to be sent, like belts of wampum, from tribe to tribe. They are honeysuckles, that are fragrant; they are sweetest when plucked from their native stems. Even the robin and the marten come back, year after year, to their old nests; shall a woman be less truehearted than a bird? Set the pine in the clay, and it will turn yellow; the willow will not flourish on the hill; the tamarack is healthiest in the swamp; the tribes of the sea love best to hear the winds that blow over the salt water. As for a Huron youth, what is he to a maiden of the Lenni Lenape? He may be fleet, but her eyes do not follow him in the race; they look back toward the lodges of the Delawares. He may sing a sweet song for the girls of Canada, but there is no music for Wah, but in the tongue she has listened to from childhood. Were the Huron born of the people that once roamed the shores of the salt lake, it would be in vain, unless he were of the family of Uncas. The young pine will rise to be as high as any of its fathers. Wah-ta!-Wah has but one heart, and it can love but one husband." (*The Deerslayer*, Kap. XXIII, S. 387f.)

Der Indianer erscheint außerordentlich konzentriert auf die Außenwelt, deren Hinweise er aufgrund seiner rezeptiven Bereitschaft ohne Mühe erfährt. Somit verbindet sich bei ihm die instinktive Naturverbundenheit mit einem konkreten Faktenwissen, das den Weißen verschlossen bleibt. Selbst Hawkeye schwärmt angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der Uncas Spuren findet und deutet, da, wo die Weißen blind sind, in fast neiderfüllter Bewunderung: „What right have christian whites to boast of their learning, when a savage can read a language that would prove too much for the wisest of them all!“ (*Mohicans*, Kap. XIX, S. 223). Der kulturell „jüngere“, primitive Mensch erweist sich also als der kompetentere für ein Überleben in der Wildnis, denn mit seiner Intelligenz und Kraft ist er vollkommen auf die Bedingungen der Natur eingeschworen.

Die vorbildliche Wildniskompetenz der Indianer lässt sie gegenüber den Weißen generell überlegen erscheinen. Sie werden somit gleichsam zu Beschützern für die Weißen, denn „the watchfulness of these vigilant protectors [i.e. the 'good' Indians], neither tired nor slumbered“ (*Mohicans*, Kap. VII, S. 75). Dennoch liegt der Gestaltung des Verhältnisses des Indianers zur Natur durchaus eine Abwertung dieser Menschen zugrunde. So ist insbesondere die Darstellung der „bösen“ Indianer dadurch gekennzeichnet, dass sie in ihrem Angriffsverhalten mit wilden Tieren gleichgesetzt werden:

(...) a dark cloud of savages, eyeing the passage of their enemies, and hovering, at a distance, *like vultures*, who were only kept from *stooping on their prey*, by the presence and restraint of a superior army. (*Mohicans*, Kap. XVII, S. 197; Hervorhebung SP)

One little knot of Hurons (...) had disdained to seek cover, and were retiring, *like lions at bay* (...). (*Mohicans*, Kap. XXXII, S. 376; Hervorhebung SP)

Aus der Vielzahl von möglichen Beispielen für die allgemeine Assoziation von Indianern (auch von edlen Wilden) mit Raubtieren sei im Folgenden lediglich eine begrenzte Auswahl angeführt:

(...) those barbarous enemies [the Indians], who, *like beasts of prey*, only waited till the gathering darkness might render their blows more fatally certain. (*Mohicans*, Kap. V, S. 53; Hervorhebung SP)

When Uncas had brained his first antagonist, he turned, *like a hungry lion*, to seek another. (*Mohicans*, Kap. XII, S. 128; Hervorhebung SP)

The form of Uncas dilated, and his nostrils opened, like those of a *tiger at bay* (...). (*Mohicans*, Kap. XXIV, S. 281; Hervorhebung SP)

(...) the Delawares leaped, in long bounds, towards the wood, *like so many panthers springing upon their prey*. (*Mohicans*, Kap. XXXII, S. 373; Hervorhebung SP)

(...) they [the Delawares] clung to the cover, with *the sort of obstinacy that is so often witnessed in hunted brutes*. (*Mohicans*, Kap. XXXII, S. 374; Hervorhebung SP)

The Huron [Magua] sprang *like a tiger* on his offending and already retreating countryman (...). But Uncas arose from the blow, *as the wounded panther* turns upon his foe (...). (*Mohicans*, Kap. XXXII, S. 380; Hervorhebung SP)

Da die Indianer generell mit *nicht* zivilisationsfähigen Lebensformen in Verbindung gebracht werden, erscheint ihre Zivilisation auch kaum integrierbar in den Ablauf einer Besiedlungsgeschichte. Darüber hinaus liefert die Wahl bestimmter Tiere, wie zum Beispiel der Raubvögel, Geier und Schlangen, die als Vergleichsgrundlage herangezogen werden, eine Bewertung des entsprechenden Verhaltens. Indem Angriffe der Indianer somit als hinterhältig präsentiert werden, werden sie unmittelbar ins Unrecht gesetzt und ihre Vertreibung und Ausrottung legitimiert.

Die extreme Naturgebundenheit verurteilt aber (vor allem) auch die edlen Delawaren zum Aussterben, da sie sich den Gesetzmäßigkeiten der Natur nicht entziehen können.<sup>274</sup> Die Geschichte der indianischen Nationen wird nämlich mit der zyklischen Geschichtsauffassung der großen Tradition klassischer

---

<sup>274</sup> In diesem Sinne macht die Nähe zur Natur die Indianer auch unbeweglich und schränkt sie ein. Die indianische Kultur erscheint deshalb in der Tat statisch. Ähnliches bemerkt auch Küppers, wenn sie schreibt, dass die Lebensgrundlage der Indianer der Büffel ist. Sie belegt am Beispiel von Karl Mays Winnetou-Romanen, dass die Einheit der Indianer mit der Natur und den Tieren ihren Lebensraum stark beschränkt. Denn beispielsweise bedeutet die Angewiesenheit der Indianer auf die Büffel, dass sie ohne diese Tiere unweigerlich aussterben werden (vgl. Küppers, S. 11).

historischer Reiche, die nach Phasen des heroischen Aufstiegs und der kulturellen Blüte zum Untergang verurteilt waren, in Verbindung gebracht. Die Wildnis stellt also den historischen Ort der Indianer dar,<sup>275</sup> in dem sich die Geschichte der indianischen Nationen vollzogen hat, und in dem sie sich vollenden wird. Hierbei findet der Ureinwohner jedoch Halt im Vertrauen auf die indianische Vorstellung zyklischer Geschichtsabläufe. Auf diese Weise kann er die Hoffnung auf ein Wiedererblühen seiner Nation aufrechterhalten.

So erkennt der weise Häuptling Tamenund zwar, dass der Fortbestand seiner Nation mit Uncas' Tod ein Ende findet. Dennoch verbindet er seine Klage, die Trauer über eine Geschichte, die die Gegenwart in Begriffen des Zerfalls schreibt, mit einer Prophetie, die mit dem eingeflochtenen „not yet“ das Prinzip der Hoffnung in sich trägt:

'The pale-faces are masters of the earth, and the time of the red-men has not yet come again. My day has been too long. In the morning I saw the sons of Unâmis happy and strong, and yet, before the night has come, have I lived to see the last warrior of the wise race of the Mohicans!' (*Mohicans*, Kap. XXXIII, S. 394)

Indem der greise Prophet Tamenund den Mechanismus des Verschwindens seiner Zivilisation deutlich erkennt, verleitet er mit einer klassischen Formulierung dem bekannten Motiv des *vanishing American* Ausdruck. Da Tamenund Geschichte aber als ewigen Zyklus im Sinne des Mythos von der immer währenden Rückkehr begreift, kann er den Wiederaufstieg der indianischen Völker auch angesichts des Todes vorhersagen. Somit erscheint die Wildnis letztendlich nicht nur als Heimat, sondern auch als Ort der Hoffnung für die Indianer.<sup>276</sup>

Da die Wildnis den einzigen Lebensraum für die Indianer darstellt, können sich dementsprechend die Entwicklungsprozesse der indianischen Protagonisten auch nur in dieser natürlichen Umgebung vollziehen. Auf diese Weise gelangt ihre Persönlichkeit, wie insbesondere am Beispiel Maguas und Uncas' zu zeigen sein wird, nur in der Wildnis zur vollen Entfaltung. Es ist nämlich allge-

---

<sup>275</sup> Vgl. Diedrich, S. 67 und James A. Sapperfield & E.N. Feltskog, "Eine bildhafte Allegorie des Lebens": J.F. Coopers *The Last of the Mohicans* (1826)." In: Raimund Borgmeier & Bernhard Reitz, Hrsg. *Der historische Roman I: 19. Jahrhundert* (Heidelberg, 1984), S. 67.

<sup>276</sup> Buchenau stellt diesen Sachverhalt bereits in Woodworths früher *frontier romance The Champions of Freedom* fest. Die Wildnis ist auch dort nicht bloß die Herberge des „primitiven“ Menschen, sondern auch der Hoffnungsträger der Zukunft – allerdings nur für die weißen Siedler (vgl. Buchenau, S. 169).

mein zu beobachten, dass sie in dieser speziellen Umgebung aktiv jedes Handlungsgeschehen dominieren, während sie im Einflussbereich der Weißen zu identitätslosen Befehlsempfängern deformiert werden. Darüber hinaus zeigt sich an der Naturgebundenheit des Indianers, dass auch die Grenzen zwischen dem Verhalten der „guten“ Delawaren und der „bösen“ Irokesen teilweise verwischen. Aus diesem Grund erscheint auch die Trennung zwischen „guten“ und „bösen“ Indianern eigentlich hinfällig, zumal schließlich weder der Protagonist Uncas noch der Antagonist Magua bloß den *noble* beziehungsweise den *satanic savage* darstellt. Es findet vielmehr eine Modifikation der Stereotypen statt.

Im Folgenden gilt es deshalb herauszufinden, inwiefern an Magua und Uncas in *The Last of the Mohicans*, Chingachgook in *The Pioneers*, Conanchet in *The Wept of Wish-Ton-Wish*, aber auch an Scalping Peter aus *The Oak Openings*, eine Abweichung von dem Stereotyp des edlen beziehungsweise des teuflischen Wilden stattfindet. Darüber hinaus wird auch zu untersuchen sein, inwiefern es Cooper gelingt, mit seinen Indianergestalten *neue* Stereotypen zu schaffen; so schreibt beispielsweise Lutz,<sup>277</sup> dass der korrumpierende Einfluss des Alkohols auf Indianer, und damit das Stereotyp des *drunken Indian*, erst seit Cooper einen festen Topos in der Indianerliteratur darstellt. Hierbei sind der Aspekt der Zivilisierung der Indianer sowie ihr Verhältnis zu den Zivilisierten entscheidend und sollen deshalb vorrangig betrachtet werden. Anschließend soll die Abweichung von den Stereotypen gedeutet werden.

---

<sup>277</sup> Vgl. Lutz, S. 155.

## 4. Magua: Der „teuflische Wilde“ mit komplexem Charakter

### 4.1 Äußere Erscheinung und Verhalten

Magua serves not only as the arch-villain of the novel but also as one of the author's hedges against the oversimplification of 'bad' Indians *versus* 'good' Indians.<sup>278</sup>

Auf den ersten Blick erscheint der Hurone Magua als typisches Beispiel des *satanic savage*, denn er wird als eine finstere, düstere und bedrohliche Gestalt beschrieben, der man sein verwerfliches Wesen bereits ansieht: „the malignant, fierce, and savage features of le Renard Subtil [Magua]“ (*Mohicans*, Kap. IX, S. 100).<sup>279</sup> Seine äußere Erscheinung wirkt dementsprechend für einen Indianer auch abgerissen und vernachlässigt, was ihn in den Augen der Weißen wenig vertrauenswürdig erscheinen lässt:

(...) there was *an air of neglect* about his [Magua's] person, like that which might have proceeded from great and recent exertion, which he had not yet found leisure to repair. The colours of the *war-paint* had blended in *dark confusion* about his *fierce countenance*, and rendered his *swarthy lineaments* still more savage and repulsive, than if art had attempted an effect, which had been thus produced by chance. (*Mohicans*, Kap. I, S. 23; Hervorhebung SP)

Darüber hinaus werden in dieser Beschreibung zunächst auch der optische und akustische Eindruck parallelisiert. Magua, der sich später als gewandter Redner entpuppen wird, erscheint nämlich bei seinem ersten Auftritt unfähig, sich ausreichend zu artikulieren und vermeidet es generell, mit den Weißen zu reden (vgl. *Mohicans*, Kap. II, S. 26). Aus ihm sind gegenüber den Weißen lediglich „a few words in broken English“ (*Mohicans*, Kap. II, S. 32) herauszubekom-

---

<sup>278</sup> Walker, S. 56.

<sup>279</sup> So beschreibt auch Aiping Zhang Magua als „a ghostly figure, mysterious and unpredictable“ (Aiping Zhang, „Negotiation of Manhood: James Fenimore Cooper's Ideology of Manhood in *The Last of the Mohicans*“, [www.oneonta.edu/external/cooper/articles/suny/1999suny-zhang.html](http://www.oneonta.edu/external/cooper/articles/suny/1999suny-zhang.html), 14.12.2006. S. 4; vorgestellt beim 12. Cooper Seminar, *James Fenimore Cooper: His Country and His Art* am State University of New York College in Oneonta, Juli 1999. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper: His Country and His Art*, Schriften des Cooper Seminars (No. 12) der State University of New York in Oneonta, New York, 1999. Hrsg. von Hugh C. Mac Dougall, S. 112-115).

men. Außerdem vermittelt Magua in mehrerer Hinsicht den Eindruck von Unehrlichkeit und buchstäblich von *Falschheit*. Beispielsweise lebt er nicht bei seinem eigenen Volk, den Huronen, sondern als Adoptierter unter den Mohawk (vgl. *Mohicans*, Kap. X, S. 109). In diesem Zusammenhang ist auch bezeichnend, dass Magua als „calm“ und „deliberative“ (*Mohicans*, Kap. XI, S. 120) gilt, wobei insbesondere die modulationsfähige Stimmlage seine Unaufrichtigkeit betont. Aus diesem Grund erscheint sowohl Maguas Stammeszugehörigkeit, Kriegsbemalung als auch seine Sprache „falsch“.

Hierbei kommt vor allem schon in Maguas französischem Namen „Le Renard Subtil“<sup>280</sup> zum Ausdruck, dass er ein hinterhältiger, verlogener und unmenschlicher Charakter ist: „the breast of the Huron [Magua] was a stranger to any sympathy“ (*Mohicans*, Kap. XII, S. 129). Maguas Vereinnahmung der französischen Bezeichnung erscheint hierbei sowohl als Zeichen seiner Bestechlichkeit als auch seiner mangelnden moralischen Integrität. Denn er ist äußerst Stolz auf diesen Namen: „’Tis the name his Canada fathers have given to Magua,’ returned the runner, with *an air that manifested his pride at the distinction*“ (*Mohicans*, Kap. IV, S. 49; Hervorhebung SP). Die Tatsache, dass er einen ihm von Weißen gegebenen Namen annimmt, impliziert nämlich, dass er nicht nur gewillt ist, seinen ursprünglichen indianischen Namen abzulegen, sondern mit diesem zugleich auch seine indianische Identität. Dies spricht für sein korruptes Wesen. Darüber hinaus erscheint Magua auch schon deshalb unglaubwürdig, da er einmal gegenüber Angloamerikanern seinen französischen Namen angibt, *obwohl* er in der betreffenden Szene noch als vermeintlicher Verbündeter der Engländer fungiert (vgl. *ibid*).

Die Tatsache, dass Magua ein überaus unaufrichtiger und hinterhältiger Charakter ist, zeigt sich letztendlich vor allem an der Art, wie er Uncas im

---

<sup>280</sup> Der Name „Le Renard Subtil“ kann als „listiger Fuchs“ oder „listiger Verräter“ übersetzt werden (vgl. Till Hiddemann, „Winnetou und Der Letzte der Mohikaner: Das Indianerbild bei James Fenimore Cooper und Karl May“, *Sonderheft der Karl-May-Gesellschaft*, Nr. 108 (1996), S. 12). Die Bezeichnung „Le Renard Subtil“ für Magua illustriert hierbei, wie sehr Cooper bei der Gestaltung des Indianers tatsächlich europäischen Traditionen verhaftet blieb, denn „Le Renard Subtil“ sticht als Äsopscher Fabeltiername, als vom europäischen „Schlauenfuchs“ beeinflusstes Beispiel, heraus (vgl. Hochbruck, S. 119). Cora Munro reagiert beispielsweise auf den sprechenden Namen Maguas im Sinne „nomen est omen“, als sie von seinen Racheplänen erfährt: „’Monster! well dost thou deserve thy treacherous name [Le Renard Subtil]!’“ (*Mohicans*, Kap. XI, S. 119). Eine denkbare indianische Bedeutung des Namens wird hier nicht in Erwägung gezogen, denn Cora projiziert die europäische Vorstellung des Fuchses auf Magua.

Kampf zu töten versucht. Denn er möchte ihn *hinterrücks* durch einen Tomahawkhieb in den Rücken umbringen: „Magua buried his weapon in the back of the prostrate Delaware [Uncas], uttering an unearthly shout, as he committed the dastardly deed“ (*Mohicans*, Kap. XXXII, S. 380). Darüber hinaus begeht Magua schließlich auch eine Art Ritualmord an Uncas, indem er ihm dreimal ins Herz sticht: „[Magua] passed his knife into his [Uncas'] bosom three several times“ (ibid). Dies unterstreicht zum einen Maguas Schlechtheit und Primitivität, zum anderen aber auch seine absolute Verhaftung an der indianischen Zivilisation.

Magua offenbart in seiner Hinterhältigkeit und Skrupellosigkeit eine ausgeprägte Aggressivität, so dass seine Handlungen, wie generell die des „bösen“ Indianers, ausschließlich von seinen Triebbedürfnissen determiniert erscheinen. Im Ausleben seines Aggressionstriebes kämpft Magua beispielsweise „like a tiger“ (ibid); und dieser auktoriale Vergleich des kriegerischen Indianers mit dem menschenvernichtenden Raubtier unterstreicht seinen Charakter als Bösewicht und Mörder.<sup>281</sup> Auf diese Weise lässt Magua in seiner Trieborientiertheit auch seinen Gelüsten, ungehemmt durch moralische Schranken, freien Lauf. Im Sinne seines Wunsches nach Vergeltung lebt Magua nach dem Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, „'What a Huron loves – good for good; bad for bad!'“ (*Mohicans*, Kap. XI, S. 118), und auch seine Lüsterheit hebt ihn negativ von dem „edlen Wilden“ Uncas ab: „[Magua] bent his fierce looks on the countenance of Cora, in such wavering glances, that her eyes sunk with shame, under an impression, that, for the first time, they had encountered an expression that no chaste female might endure“ (*Mohicans*, Kap. XI, S. 119).

---

<sup>281</sup> Magua erscheint „böse“, denn er ist bedrohlich, löst Ordnungen auf, zerstört Leben und lässt Entwicklungen in Katastrophen enden. Indem er Leben angreift, wird er mit dem Tod assoziiert (Hermann Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie* (Darmstadt, 1985), S. 2).





Abb. 7 Magua als lüsternder, bedrohlicher Indianer: Zeichnung und Kupferstich von Tony Johannot<sup>282</sup>

Trotz seiner barbarischen Wildheit unterscheidet sich Magua dennoch erheblich von gewöhnlichen „bösen“ Indianern. Denn obwohl er als Sklave seiner Triebbedürfnisse erscheint, verfügt er zugleich über einen hohen Grad an „böser“ Intelligenz. Diese versteht er geschickt einzusetzen, um seine niederen Absichten durchzusetzen. Er handelt dabei stets eigennützig: „Magua never lost sight of his individual motives“ (*Mohicans*, Kap. XXVII, S. 318), wobei ihm vor allem seine rhetorischen Fähigkeiten („his dangerous and artful eloquence“, *Mohicans*, Kap. XXIV, S. 282) zugute kommen. Mit diesen Fertigkeiten bezweckt er als „böser“ Indianer aber anderes, als die zu Coopers Zeiten bekannten Reden „edler Wilder“.

Cooper ist bei der Gestaltung Maguas nämlich insofern innovativ, als er einen „bösen“ Indianer als einen guten Redner, d.h. als einen sprachbegabten Charakter mit der würdevollen Haltung eines Häuptlings präsentiert: „their [the Hurons'] most approved orator [Magua] (...) one who spoke all those languages [Huron, English, French, Delaware], that were cultivated among the northern aboriginies“ (*Mohicans*, Kap. XXVIII, S. 324). Damit löst sich Cooper generell vom Stereotyp des „bösen“ Indianers der zeitgenössischen *frontier romance*, in der sich Verwerflichkeit und Bösartigkeit sowie die Fähigkeit zur Artikulation gegenseitig ausschlossen.<sup>283</sup> Magua erscheint jedoch

<sup>282</sup> Aus James Fenimore Cooper, *The Last of the Mohicans* (Albany, 1982) nach Adriana Risetto 12/96 aus [xroads.virginia.edu/~HNS/Indians/cooper.html](http://xroads.virginia.edu/~HNS/Indians/cooper.html). 20.12.2006.

<sup>283</sup> Vgl. Dudensing, S. 75 und Hochbruck, S. 126f.

auch schon deshalb als Sondertypus des *bad Indian*, da er als geschickter Demagoge nicht nur gegen die Weißen kämpft, sondern, stets bedacht auf seinen eigenen Vorteil, auch Zwietracht unter den eigenen Leuten sät und sie gegeneinander aufhetzt. Somit vermittelt Magua generell den Eindruck eines unzivilisierten „Wilden“, der jedoch wiederum kein *'Red Stick' Indian*<sup>284</sup> ist, da er ein Verbündeter der Franzosen ist. Magua erscheint deshalb durchaus als eine komplexe Figur, die in erster Linie eine *externe* Gefährdung für die weiße Zivilisation darstellt.<sup>285</sup>

Der „böse“ Magua verfügt über eine außerordentlich große kommunikative Kapazität und Reichweite. Er wird hierbei vornehmlich als politischer Demagoge und Verführer demaskiert, der sein Publikum zu willenlosen Objekten macht. Indem sich Magua nämlich der Technik der Massensuggestion bedient, kann er die charakterschwachen und führungsbedürftigen Wilden für seine Pläne und Ziele gewinnen. Dabei ist er stets „attentive to his more permanent, personal interests“ (*Mohicans*, Kap. XXVII, S. 318). Auf diese Weise gelingt es ihm, die Mehrzahl der Hörer für seine Absichten einzunehmen: „He [Magua] never spoke without (...) making converts to his opinion“ (*Mohicans*, Kap. XXIV, S. 283). Diese demagogische Kraft macht Magua in seinem blutrünstigen Hass, der sich notorisch gegen alle Weißen richtet, äußerst gefährlich, und verleiht ihm, in Verbindung mit seiner bestialischen Grausamkeit, eine dämonische Qualität. Die vergangenen Entehrungen haben Magua geradezu zum Sinnbild des blutrünstigen Barbaren gemacht, der auf Vergeltung sinnt, denn „the spirit of a Huron is never drunk; it remembers for ever!“ (*Mohicans*, Kap. XI, S. 118). Magua erscheint aber auch insofern besonders bedrohlich, da er offenbar über genug Willenskraft verfügt, um dem Alkohol zu entsagen und wieder eine Führungsposition unter den Huronen einzunehmen.

Magua tritt in *The Last of the Mohicans* sechsmal in Rednerhaltung auf (vgl. *Mohicans*, Kap. X, S. 105; Kap. XI, S. 120ff.; Kap. XXVII, S. 319, 321f.; Kap.

---

<sup>284</sup> Nach Mc Williams ist ein *'Red Stick' Indian* ein Indianer, der den weißen Mann bekämpft, um die Stammeskultur und die indianische Zivilisation zu erhalten. Darüber hinaus handelt es sich bei einem *'Red Stick' Indian* generell um einen unzivilisierten und unzivilisierbaren Indianer (vgl. Mc Williams, S. 402).

<sup>285</sup> In diesem Kontext ist auch interessant zu bemerken, dass es sich bei Magua darüber hinaus um eine Mixed-blood-Existenz handelt („mongrel Mohawk“, *Mohicans*, Kap. IV, S. 47), die zu Coopers Zeiten als eine besonders bedrohliche Degenerationsform des Indianers angesehen wurde, da sie nicht wirklich *einem* Indianerstamm zuzurechnen war (vgl. Hochbruck, S. 130).

XXVIII, S. 327f.; Kap. XXIX, S. 339ff.), wobei seine Eloquenz stets mit Betrug, Verrat oder List in Verbindung gebracht wird. Er erscheint dabei als stammespolitischer Demagoge, dessen Äußerungen überwiegend monologisch erfolgen. Seine Rhetorik, die stets durchdacht, zielgerichtet, jedoch kaum personenbezogen ist, wird manchmal wörtlich, d.h. *direkt*, vorgeführt, oftmals aber in *indirekter* Rede sowie in *auktorialen Kommentaren* wiedergegeben.<sup>286</sup> Diese unterschiedlichen Gestaltungsarten der Reden mögen den Leser zwar auf den ersten Blick verwundern, sie haben aber, wie zu zeigen sein wird, ganz bestimmte Gründe. Beispielsweise wird schließlich die Beziehung zwischen Rhetor als Verführer und zahlreichen, nur kollektiv geschilderten Zuhörern als Verführten, in *direkter* Rede präsentiert. Dies geschieht, nachdem Cora Munro eine erste Annäherung Maguas zurückgewiesen hat, und dieser sich infolgedessen an sein Gefolge wendet:

When Magua reached the cluster of lolling savages, who, gorged with their disgusting meal, lay stretched on the earth, in brutal indulgence, he commenced speaking with the dignity of an Indian chief. The first syllables he uttered, had the effect to cause his listeners to raise themselves in attitudes of respectful attention. As the Huron used his native language, the prisoners (...) could only conjecture the substance of his harangue, from the nature of those significant gestures with which an Indian always illustrates his eloquence. (*Mohicans*, Kap. XI, S. 120)

Magua beabsichtigt mit seiner folgenden „direkten“ Rede vor allem, die amorphe Masse der Huronen in eine aggressive Struktur zu bringen, damit diese dazu verleitet werden, ihre Gefangenen zu Tode zu martern.

In diesem Zusammenhang ist interessant zu bemerken, dass die Darstellung von Maguas Rede aus der limitierten Perspektive eines Weißen, nämlich aus der Heywards, erfolgt, dessen Verständnis auf das begrenzt ist, was er Mimik, Gestik, Intonation und Hörerreaktion entnehmen kann. Aus diesem Grund wird die eigentliche Figurenrede schließlich wörtlich wiedergegeben, so dass Magua scheinbar ungefiltert zu Wort kommt:

When this recital of events was ended, his [Magua's] voice once more changed, and became plaintive, and even musical, in its low, guttural sounds (...). Then

---

<sup>286</sup> Dudensing betont in diesem Zusammenhang, dass der Demagoge Magua auch in Dialogen kaum auf sein Gegenüber eingeht (vgl. Dudensing, S. 102). Siehe auch Kay Seymour House, *Cooper's Americans* (Ohio, 1965), S. 59.

suddenly lifting his voice to a pitch of terrific energy, he concluded, by demanding –

*‘Are the Hurons dogs, to bear this? Who shall say to the wife of Menowgua, that the fishes have his scalp, and that his nation have not taken revenge! Who will dare meet the mother of Wassawattimie, that scornful woman, with his hands clean! What shall be said to the old men, when they ask us for scalps, and we have not a hair from a white head to give them! The women will point their fingers at us. There is a dark spot on the names of the Hurons, and it must be hid in blood!’*

His voice was no longer audible in the burst of rage, which now broke into the air (...). (*Mohicans*, Kap. XI, S. 121f.; Hervorhebung SP)

Durch das Vorherrschen der *szenischen* Gestaltung sieht sich der Leser der dargestellten Welt scheinbar *direkt* gegenüber, *ohne* die lenkende und kommentierende Hilfe eines Erzählers.<sup>287</sup> Der äußerliche Rückzug des auktorialen Erzählers bewirkt somit, dass es dem Leser überlassen bleibt, über das Dargestellte zu urteilen. Aus diesem Grund erfüllt die direkte Rede als die am unmittelbarsten szenisch wirkende Erzählform primär die Funktion, den Leser stark in die Erzählebene zu ziehen. Auf diese Weise wird der Leser direkt mit Maguas Argumenten konfrontiert und erfährt darüber hinaus, wie er seine Rede wirkungsvoll zu steigern weiß, so dass schließlich aggressive Taten folgen können.

In diesem Zusammenhang ist bezeichnend, dass Maguas Fragen auch gar nicht mehr als solche gekennzeichnet sind, sondern mit Ausrufungszeichen erscheinen. Dies macht den Leser nicht nur zum Hauptadressaten der Rede, sondern unterstreicht auch ihren rhetorischen Charakter. Der Leser ist auch deshalb der Angesprochene in dieser Passage, da Heyward und die Munros den Huron sprechenden Magua nicht verstehen können. Es scheint in diesem Kontext sogar gerechtfertigt zu sagen, dass der Leser geradezu in die Rolle eines Huronen gedrängt wird. Diese Annahme wird auch deshalb nahe gelegt, weil daraufhin eine mitleiderheischende Individualisierung des Schicksals der Huronen folgt:

They [the Hurons] had answered his [Magua’s] melancholy and mourning, by sympathy and sorrow; his assertions, by gestures of confirmation; and his boastings, with the exultation of savages. When he spoke of courage, their looks were firm and responsive; when he alluded to their injuries, their eyes kindled with fury; when he mentioned the taunts of the women, they dropped their heads in shame; but when he pointed out their means of vengeance, he struck a

---

<sup>287</sup> Zur Funktion der direkten Figurenrede für die Darstellung des Geschehens im Roman siehe Franz K. Stanzel, *Typische Formen des Romans*. 6. Aufl. (Göttingen, 1972), S. 42f. und Matias Martinez & Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie* (München, 1999), S. 51.

chord which never failed to thrill in the breast of an Indian. (*Mohicans*, Kap. XI, S. 122)

Obwohl der Leser durch die Unmittelbarkeit von Maguas Rede beginnt, sich mit seinen Argumenten und der Situation der Huronen im Allgemeinen zu identifizieren, dient diese Passage dennoch ausschließlich der Demaskierung Maguas als einen Demagogen. Dies wird auch noch durch die Tatsache nahe gelegt, dass die unmittelbar aufeinander folgenden Reaktionen der Indianer generell unwahrscheinlich anmuten. Die ganze Reichweite von Maguas Demagogie wird für den Leser vor allem dann sichtbar, als die Huronen Scheiterhaufen aufrichten, um die gefangenen Männer und Frauen zu verbrennen (vgl. *Mohicans*, Kap. XI, S. 123). Indem Magua durch seine Rede Stammesgenossen dazu aufstachelt, ihre Gefangenen zu Tode zu martern, erscheint er auch als Revolutionär, als eine rote Variante von Robespierre.<sup>288</sup> Es scheint darum, dass an dieser Stelle mit der Gestaltung von Magua eine Warnung vor den aufbegehrenden *Gegenwartsindianern* des frühen 19. Jahrhunderts impliziert wird. Maguas Vision und die Reaktionen, die er damit heraufbeschwört, nämlich die Bereitschaft seiner Zuhörer, das Unrecht gegen die Indianer mit allen Mitteln zu vergelten, stellt hierbei eine konkrete Gefährdung des Friedens und der Sicherheit für die Kolonien und somit für die Angloamerikaner im Allgemeinen dar.

Magua wird aber auch mit den wertend gefärbten Worten des Erzählers<sup>289</sup> als politischer Demagoge analysiert, weshalb seine entscheidende und wirkungsvolle Rede *indirekt* präsentiert wird. Auf diese Weise wird Maguas Rede nicht wörtlich-rhetorisch ausgeführt, sondern durch einen auktorialen Kommentar vermittelt, so dass die Perspektive eines Erzählers, der aus einem zeitlichen Abstand heraus erzählt, ordnet und bewertet, im Vordergrund steht. Indem die

---

<sup>288</sup> Vgl. Hochbruck, S. 128f. Die Assoziation Maguas mit Robespierre wird auch schon deshalb nahe gelegt, da Magua französisch, d.h. die Sprache der französischen Revolution, spricht. So redet Magua „in the language of the Canadas“ (*Mohicans*, Kap. XXIX, S. 339), als er sich an die Delawaren sowie an seine Stammesgenossen wendet. Hierbei bleibt der Grund für diese Sprachwahl offen, heißt es doch an früherer Stelle eindeutig: „Many of the Hurons understood the strange tongue [Delaware] in which the captive spoke, among which number was Magua“ (*Mohicans*, Kap. XXIV, S. 282). Somit wird dem Leser über die Wahl der Sprachen bereits eine Beurteilung der Figur nahe gelegt.

<sup>289</sup> In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, dass der Autor seine Erzählfunktion generell in der Rolle des auktorialen Erzählers zum Ausdruck bringt. Aus diesem Grund könnte man sagen, dass Cooper seine Intentionen durch den allwissenden Erzähler vermittelt (vgl. Stanzel, S. 18).

narrative Instanz die dargestellte Rede in die eigene Darstellung auf diese Weise integriert, geht der individuelle Stil der Figurenrede jedoch verloren:

*(...) he [Magua] so blended the warlike with the artful, the obvious with the obscure, as to flatter the propensities of both parties, and to leave to each subject of hope, while neither could say, it clearly comprehended his intentions.*

*The orator, or the politician, who can produce such a state of things, is commonly popular with his contemporaries, however he may be treated by posterity. All perceived that more was meant than was uttered, and each one believed that the hidden meaning was precisely such as his own faculties enabled him to understand, or his own wishes led him to anticipate. (Mohicans, Kap. XXVII, S. 319; Hervorhebung SP)*

Daraufhin wird berichtet, dass die Stammesgenossen Maguas Absichten zustimmen:

*Magua had now attained one great object of all his cunning and enterprise. The ground he had lost in the favour of his people was completely regained, and he found himself even placed at the head of affairs. He was, in truth, their ruler; and so long as he could maintain his popularity, no monarch could be more despotic (...). Throwing off, therefore, the appearance of consultation, he assumed the grave air of authority, necessary to support the dignity of his office. (Mohicans, Kap. XXVII, S. 320)*

Maguas Rede wird also als Bericht wiedergegeben, der seinerseits wiederum wertend durchsetzt ist. Da der auktoriale Kommentar dem Erzählvorgang zeitlich enthoben ist, ist er generell von der Erzählwirkung her weiter vom Geschehen entfernt und somit näher bei der Autor-Leser-Beziehung als es eine szenisch vergegenwärtigte Rede Maguas wäre. Aus diesem Grund steht der Kommentar der Gegenwart des Lesers näher als die rhetorische Gestaltung dessen, was kommentiert wird, so dass die Möglichkeit des Überlesenwerdens sehr gering ist. Diese Verfremdungstechnik trägt dazu bei, dass sich die sozialkritische Botschaft dieser Passage gegen die übermächtige Identifikationswirkung der Szene behaupten kann. Die Bewertung des Erzählers bewirkt, dass Magua vor dem Leser als Verführer erscheint, der die öffentliche Meinung vorwegnehmend prägt.

Aufgrund seiner finsternen Erscheinung ist Magua, gemäß der Cooperschen Vorstellung, dass Seele und Aussehen einander entsprechen,<sup>290</sup> generell als „bö-

---

<sup>290</sup> Die These, dass sich der Charakter, also das Innerliche äußerlich widerspiegelt, stammt aus der Physiognomie-Forschung (vgl. Küppers, S. 5).

ser“ Indianer gekennzeichnet. Dennoch handelt es sich bei Magua durchaus um eine *komplexe Figur*, die, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird, im Laufe der Handlung einen *Entwicklungsprozess* durchläuft. Hierbei ist aber festzuhalten, dass Magua trotz seiner biografischen Entwicklung keinen individuellen, vielschichtigen Charakter darstellt, sondern eher eine stereotype Figur. Dennoch ist er eine *dynamische* Gestalt, die einen primitiven Aggressionstrieb mit einem hohen Grad an Intelligenz in sich vereinigt. Maguas Denkfähigkeit, „the (...) gleam of intelligence“ (*Mohicans*, Kap. IX, S. 100), manifestiert sich hierbei insbesondere an seiner Eloquenz. Cooper verkompliziert also den Stereotyp des *bad Indian*, indem er Magua als einen geschickten Rhetor präsentiert. Dem Leser wird Maguas Redegewandtheit dabei sowohl direkt als auch indirekt vorgeführt. Wobei vor allem die direkte Rede dazu dient, Maguas Komplexität herauszuheben. Jedoch hat auch der Bericht von einer Rede Maguas die Funktion, ihn als politischen Demagogen und Verführer zu offenbaren. Obwohl durch die indirekte Darstellung der Rede der charakteristische Stil der Figurenrede verloren geht, erscheint diese Art der Rhetorik subtiler, weniger offensichtlich als solche erkennbar und daher im Ganzen wirkungsvoller als eine direkte Darstellung mit der fortgesetzten Leseranrede eines auktorialen Erzählers.

#### 4.2 Negative Charakterentwicklung und Widerspruch zur angloamerikanischen Zivilisation

Magua (...) undergoes a remarkable increase in stature as the novel [*The Last of the Mohicans*] unfolds. His capacity for evil multiplies until he suggests an image of Satan.<sup>291</sup>

Magua kommt in *The Last of the Mohicans* eine zweifache Funktion zu. Er erscheint in diesem Roman sowohl als größter Schurke als auch als größtes Opfer. Magua ist aber auch schon deshalb mehr als nur ein „böser“ Indianer beziehungsweise ein grausamer Wilder, weil er erst aufgrund des Unrechts, das ihm von den Weißen widerfahren ist, zum bösartigen Widersacher der Hauptfiguren geworden ist. Hierbei zeigt Maguas Charakterentfaltung, im Laufe der Handlung entwickelt er sich nämlich von einem identitätslosen „Indian runner“ zu einem würdevollen „Prince of Darkness“ (vgl. *Mohicans*, Kap. I, S. 22; Kap. XXVII, S. 321), dass erst das Eindringen der Weißen in den Lebensbereich der Indianer in ihm zur Zerstörung seiner indianischen Identität geführt hat. Aus diesem Grund kann Magua, wie unter anderem im Folgenden zu zeigen sein wird, nur eine zum Unrecht der Gewalt, zum Bösen pervertierte Identität zurückgewinnen, die jedoch stets auch als Reaktion auf die Tat der Weißen erscheint, die die Einheit des indianischen Lebens vernichten und entfremden.

Bei seinem ersten Auftritt erscheint Magua lediglich als ein anonym indianscher Scout (vgl. *Mohicans*, Kap. I, S. 22) im Dienst der britischen Armee. Somit ist er zunächst nur eine identitätslose Gestalt ohne individuellen Namen und Genealogie, über die Heyward nur vage Auskunft zu geben vermag. Heyward kennt Maguas Hintergrund nämlich nur vom Hörensagen, so dass ein entlarvendes „He is said to be“ (*Mohicans*, Kap. II, S. 25) seinen Beschreibungsversuch von Magua einleitet. Darüber hinaus wird Magua zunächst in knappen, nur skizzenhaft hingeworfenen Sätzen als stereotyper indianischer Krieger dargestellt, was ihn wiederum wenig individuell erscheinen lässt. Seine Haltung wird nämlich generalisierend beschrieben, indem von

---

<sup>291</sup> Martin, *From the Ruins of History*, S. 90.



seiner „perfect repose“ und „characteristic stoicism“ (*Mohicans*, Kap. I, S. 22) die Rede ist. Da Magua außerdem Abstand wahrt, den Blickkontakt mit den Weißen vermeidet und aus seiner Distanz verächtlich das Treiben im Fort Edward betrachtet (vgl. *Mohicans*, Kap. I, S. 22f.), ist er auch als Außenseiter gekennzeichnet. Hierbei deutet auch Maguas Äußeres, das von „an air of neglect“ (*Mohicans*, Kap. I, S. 23) bestimmt ist, an, dass der Krieger in dieser Umgebung deklassiert ist und einen niederen Status einnimmt. Die Tatsache, dass Magua im Einflussbereich der Weißen nichts zählt, wird vor allem sichtbar, als Heyward die Zahl der Reisegefährten nennt, wobei er den für die Weißen unentbehrlichen „Indian runner“ nicht mitzählt (vgl. *Mohicans*, Kap. II, S. 29).

Der Grund für Maguas soziale Herabsetzung wird offenbar, als er Cora in seiner Gewalt hat. Der Kontakt mit den Weißen hat ihn nämlich pervertiert und verdorben, so dass sich der negative Einfluss der Weißen auf die indianische Kultur insbesondere an Maguas Charakter exemplifiziert. Zwar erlaubt sein biografischer Hintergrund dem Leser, ein gewisses Verständnis für das Verhalten des „bösen“ Indianers aufzubringen. Denn obwohl Magua ein moralisch depravierter Charakter ist, ist er dies *erst* durch den Einfluss der Weißen geworden. Er erscheint deshalb als eine potentiell tragische Gestalt, da er im Kontakt mit der angloamerikanischen Zivilisation sowohl *Opfer* als auch *Bösewicht* geworden ist.<sup>292</sup> Die Versuchungen der vordringenden Zivilisation haben ihn nämlich in einen Teufelskreis gerissen, durch den seine moralische Verdorbenheit immer weiter fortschreitet. Hierbei scheint die wilde und aggressive Natur Maguas erst durch die Berührung mit der weißen Zivilisation besonders stark zum Ausbruch zu kommen.

Die Alkoholsucht hat für Magua hierbei in doppelter Hinsicht fatale Auswirkungen, denn er, der Häuptling, ist wegen dieser Verfehlung von seinem

---

<sup>292</sup> Eine ähnliche Ansicht vertritt Baym, wenn sie Magua als „the novel’s *chief victim* as well as its *chief villain*“ beschreibt (vgl. Baym, S. 80; Hervorhebung SP). Sapperfield & Feltskog sehen in Magua auch den Indianer der *captivity tale*, da er der Geschichte und den eigenen Leidenschaften beziehungsweise Schwächen zum Opfer gefallen ist (vgl. Sapperfield & Feltskog, S. 70). Siehe hierzu auch Brumm, *Geschichte und Wildnis*, S. 94. In diesem Zusammenhang ist grundlegend zu bemerken, dass die Frage, was „moralisch degradiert“ genannt werden kann, auch immer einbeziehen muss, dass diese Frage voller Voraussetzungen ist. So war Magua vor aller so genannten Moralität der Weißen glücklich und zufrieden. Moralität unterscheidet nicht nur zwischen „gut“ und „böse“, sondern ist selbst immer schon – als differenzierendes Urteil – sowohl gut als auch böse.

eigenen Stamm verstoßen worden: „The Hurons drove him [Magua] from the graves of his fathers, as they would chase the hunted buffalo“ (*Mohicans*, Kap. XI, S. 116). Auch in der englischen Armee, für die er als Kundschafter tätig war, wurde Magua aufgrund seiner Trunksucht von Oberst Munro schließlich durch öffentliche Züchtigungen erniedrigt.<sup>293</sup> Die resultierenden Narben am Rücken, derer sich ein wahrer Krieger schämen muss, verbirgt der Indianer unter einem Mantel. In seinem indianischen Ehrgefühl verletzt, versucht Magua seitdem, durch Rache an seinem Erniedrigter die eigene Selbstachtung sowie auch das Ansehen seines Stammes zurückzugewinnen.

Er wird somit zum *Repräsentanten* und *Sprecher* für sein Volk. Aus diesem Grund ist hier Butler zuzustimmen, wenn er Magua beschreibt, als „the Indian in decline, still possessing physical and intellectual skills but morally degraded by mongrel blood and whiskey“:<sup>294</sup>

‘Magua was born a chief and a warrior among the red Hurons of the lakes; he saw the suns of twenty summers make the snows of twenty winters run off in the streams, before he saw a pale-face; and he was happy! Then his Canada fathers came into the woods, and taught him to drink the fire-water, and he became a rascal. The Hurons drove him from the graves of his fathers, as they would chase the hunted buffalo. He ran down the shores of the lakes, and followed their outlet to the ‘city of cannon.’ There he hunted and fished, till the people chased him again through the woods into the arms of his enemies. The chief, who was born a Huron, was at last a warrior among the Mohawks!’ (*Mohicans*, Kap. XI, S. 116f.)

Dabei klagt Magua, als “böser” Indianer, *explizit* das Verhalten der Weißen gegenüber den Indianern an und verweist damit auf das Unrecht, das ihnen generell durch die weiße Zivilisation widerfahren ist:

‘Was it the fault of le Renard that his head was not made of rock? Who gave him the fire-water? who made him a villain?’ (...) ‘is it justice to make evil, and then punish for it! Magua was not himself; it was the fire-water that spoke and acted for him! but Munro did not believe it. The Huron chief was tied up before all the pale-faced warriors, and whipped like a dog.’ (*Mohicans*, Kap. XI, S. 117)

---

<sup>293</sup> In zahlreichen zeitgenössischen Romanen rächen Indianer die Demütigungen, die sie durch öffentliche Züchtigungen von Weißen erhalten haben. So erklärt sich auch Nicks Rachsucht in Robert Montgomery Birds *Nick of the Woods* (1853) sowie Musquerusques Hass auf Jaap, den Schwarzen, in Coopers *Santanstoe* (1845) (vgl. House, S. 53).

<sup>294</sup> Butler, S. 125.

Maguas Hass gegenüber den Weißen geht also primär auf den destruktiven Effekt der weißen Zivilisation auf die indianische Kultur zurück.<sup>295</sup> Hierbei weist Magua jegliche Verantwortung für das zu seiner Bestrafung führende Verhalten von sich, indem er zugibt, einst die Kontrolle über sich selbst verloren zu haben: „Magua was not himself; it was the fire-water that spoke and acted for him!“ (ibid).

Obwohl nach Maguas Gerechtigkeitssinn nur blutige Rache die Schuld der Weißen an seinem eigenen Elend sowie auch allgemein an der Lage des indianischen Volkes, seiner Vertreibung, Entzweiung und Marginalisierung sühnen kann, „’There is a dark spot on the names of the Hurons, and it must be hid in blood!-’“ (*Mohicans*, Kap. XI, S. 122), stellt Magua dennoch *nicht nur* den *satanic savage* dar. Er wird darüber hinaus nämlich häufig als „subtle savage/Indian“ (*Mohicans*, Kap. XV, S. 173; Kap. XVII, S. 192) bezeichnet, der über eine angeborene Würde, „native dignity“ (*Mohicans*, Kap. XVII, S. 192), verfügt. Außerdem erscheint er nahezu königlich, da er letztendlich als „Prince of Darkness“ (*Mohicans*, Kap. XXVII, S. 321) auftritt: „Magua, bending his head with *the dignity of an eastern prince*“ (*Mohicans*, Kap. XXVIII, S. 325; Hervorhebung SP). Da Magua in seiner moralischen Verkommenheit vereinzelt edle Züge aufweist, die ihm auch „the dignity of an Indian chief“ (*Mohicans*, Kap. XI, S. 120) verleihen, erscheint er durchaus bewunderungswürdig.<sup>296</sup> In diesem Zusammenhang kann man deshalb auch Martin zustimmen, wenn er ausführt: „Magua (...) is an example of how the vices of civilization may corrupt savage nobility; with features of potential

---

<sup>295</sup> In diesem Sinne stellt Magua auch „the culmination of an evolutionary process“ dar, einem Prozess, der bereits mit dem ersten Whiskeyhandel der Holländer mit den Indianern begonnen hat (Butler, S. 120).

<sup>296</sup> Maguas menschliche und dämonische Züge werden insbesondere an seiner Beziehung zur Frau sichtbar, denn seine Gefühle für Cora Munro sind ambivalent. Einerseits möchte er sie als Frau besitzen, um sich auf diese Weise an ihrem Vater zu rächen. Brumm bezeichnet Magua deshalb auch als „gotischen“ Helden, als dämonischen Liebhaber, da er als Rächer aus gekränkter Ehre erscheint (vgl. Brumm, *Motive für historisches Sein*, S. 142). Andererseits bestimmt nicht nur Hass sein Verhältnis zu Cora, sondern auch sein Bedürfnis nach Liebe und Zuneigung. Er, der „einsame“ Magua, wünscht sich Cora nämlich auch als Ersatz für seine frühere Frau, die er hatte zurücklassen müssen, als er aus seinem Stamm ausgestoßen wurde (vgl. *Mohicans*, Kap. XXVII, S. 320). Aus diesem Grund kann man Hiddemann darin zustimmen, dass Maguas Gefühle für Cora sowohl vom *Thanatos* (Aggressionstrieb) als auch vom *Eros* (Liebe) bestimmt werden (vgl. Hiddemann, S. 16). Auf diese Weise begegnet er Cora mit „a look in which *conflicting passions* fiercely contended“ (*Mohicans*, Kap. XXXII, S. 379; Hervorhebung SP).

greatness about him, Magua has fallen, victim, end-product, and finally breeder of disorder”.<sup>297</sup>

Obwohl Magua ein Opfer des Alkohols ist, von seinem ersten Auftritt an als Bösewicht gekennzeichnet ist und nur seine Worte darauf hinweisen, dass er einst ein besserer Mensch gewesen ist, liegt über ihm dennoch die Aura des Heroischen. Dies hängt vor allem mit seiner Charakterentwicklung zusammen. Denn mit der Rückkehr in die Wildnis beginnt für ihn ein Prozess der Identitätsfindung. Maguas Selbstemancipation ist aber in *negative* Begriffe gefasst, denn er macht sich die Wildnis, die ihm vertraute Heimat ist, zu nutzen und setzt sich über seine Reintegration ausschließlich egoistische Ziele der Rache und Zerstörung. Sein Entwicklungsprozess sowie seine soziale Rehabilitation in der Wildnis, die nur aufgrund seiner Wildnisverbundenheit möglich ist, erweisen sich, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, als Ausdruck seiner durch die Korruption durch Weiße unaufhebbar gewordene Entfremdung von eben dieser Wildnis.

Es ist zu beobachten, dass Maguas Status mit seiner Rückkehr in die Wildnis zunehmend wächst. Auf diese Weise scheinen sich die Machtverhältnisse schon umzukehren, als die Reisegesellschaft das Fort verlassen hat. In dem Moment, in dem die Weißen in die ihnen unvertraute Wildnis eindringen, unterwerfen sie sich nämlich Maguas Autorität: „his [Heyward’s] former guide [Magua] (...) had now assumed the authority and manner of one who was to direct the future movements of the party“ (*Mohicans*, Kap. X, S. 108). Auf diese Weise dokumentiert auch das erste Gespräch zwischen Heyward und Magua, wie grundlegend sich die Beziehung gewandelt hat. Heyward redet den zuvor sprach- und identitätslosen indianischen Kundschafter nämlich mit seinem Namen „Magua“ an, während dieser selbst ausschließlich und stolz den Kriegsnamen „Le Renard Subtil“ benutzt (vgl. *Mohicans*, Kap. IV, S. 49ff.). In diesem Kontext wird auch schon sichtbar, dass der Indianer in seinem instinktiven Misstrauen den Weißen in der Wildnis überlegen ist. Als Heyward beispielsweise versucht, Magua mit seiner freundlichen Konversation abzulenkten, lässt sich dieser davon nicht beirren: „[Magua’s] head was turned aside, his nostrils expanded, and his ears seemed even to stand more erect than usual,

---

<sup>297</sup> Martin, *From the Ruins of History*, S. 91.

giving to him the appearance of a statue that was made to represent intense attention“ (*Mohicans*, Kap. IV, S. 50). Die Tatsache, dass sich selbst der wildniserfahrene Hawkeye Magua nicht gewachsen fühlt, wird deutlich, als er den Indianer aufgrund seiner scheinbaren Auflösung in der Natur als „imp“ (*Mohicans*, Kap. V, S. 52), als Waldgeist, bezeichnet.

Maguas Prozess der Selbstfindung wird abgeschlossen, als er nach dem Massaker von Fort William Henry mit seinen Gefangenen in Regionen der Wildnis vordringt, die dem Einfluss der Weißen völlig entrückt sind. Aufgrund seines geschickten Einsatzes indianischer Rhetorik gelingt es ihm, sich in dieser Umgebung bei seinen Stammesgenossen eine Position zu erkämpfen, die die Weißen nicht mehr beeinflussen können:

Magua had now attained one great object of all his cunning and enterprise. The ground he had lost in the favour of his people was completely regained, and he found himself even placed at the head of affairs. He was, in truth, their ruler (...). (*Mohicans*, Kap. XXVII, S. 320)

Magua taktiert geschickt und klug und versucht als Diplomat, als „a skilful diplomatist“ (*Mohicans*, Kap. XXVIII, S. 328), selbst die Delawaren für sich zu gewinnen. Magua tritt dementsprechend mit der Würde, dem Stolz und der Autorität eines Herrschers auf. Als Prinz der Finsternis (vgl. *Mohicans*, Kap. XXVII, S. 321) wächst Magua zu einer heroischen Größe an, in der er erst zum ebenbürtigen Gegner Uncas' im finalen Kampf mythischer Qualität zwischen Gut und Böse werden kann. In seinem Wagemut wird Magua schließlich mit den würdevollen Helden der klassischen Sage verglichen: „Still Magua, though daring and much exposed, escaped from every effort against his life, with that sort of fabled protection, that was made to overlook the fortunes of favoured heroes in the legends of ancient poetry“ (*Mohicans*, Kap. XXXII, S. 377). Letztendlich steht Magua, der Herausforderer des Guten, auf dem Gipfel eines Felsens in einer Haltung, die ihn als eine Art indianischen Satan erscheinen lässt, „with uplifted arms, in an awful attitude of menace“ (*Mohicans*, Kap. XXXII, S. 380). Maguas Sturz in den Tod evoziert nämlich den Luzifers in Miltons *Paradise Lost*.<sup>298</sup> Auf diese Weise wird auch noch einmal auf Maguas Rolle als gotischer Held verwiesen. Denn „Magua's death resonates (...) with a

---

<sup>298</sup> Vgl. Brumm, *Geschichte und Wildnis*, S. 94.

Gothic tone. In his plunge from a height in to the abyss, he recalls the fate of Ambrosio in Matthew Gregory Lewis's *The Monk* and of Melmoth in Charles Robert Maturin's *Melmoth, the Wanderer*, both of whom are destroyed in a similar fall".<sup>299</sup>

Es ist deutlich geworden, dass dem Antagonisten Magua eine *symbolische* Funktion zukommt, die über seine Rolle als stereotyper *bad Indian* hinausreicht. Denn an Magua exemplifizieren sich vor allem die negativen Auswirkungen der Weißen auf die Indianer. Als Produkt des weißen Einflusses entlarvt sich Magua als gewissenloser Verführer, als Zerstörer Uncas' und damit als Zerstörer der Hoffnung der Delawaren und der Indianer überhaupt, auf einen Neuanfang in der Geschichte. Parallel zu der rücksichtslosen Expansion der angloamerikanischen Zivilisation, und hier könnte man eine Kritik Coopers am Vorgehen der Weißen sehen, handelt auch Magua stets eigennützig und stellt seine überlegenen Fähigkeiten nicht in den Dienst der Menschen, die ihn als Häuptling anerkennen. Stattdessen manipuliert er sie, um eine destruktiv gerichtete Herrschaft auszuüben. Aus diesem Grund erweist sich Maguas Identitätsrückgewinnung als Ausdruck seiner durch die Korruption durch die Weißen unaufhebbar gewordene Entfremdung von der Wildnis, seinem natürlichen Lebensraum, und damit auch von seiner eigenen Zivilisation. Er erscheint somit als Zerrissener, den die Berührung mit der Welt der Weißen aus seinem „ganzen“ Zustand geworfen hat.<sup>300</sup>

---

<sup>299</sup> Ringe, S. 1. Bei den genannten Schauerromanen *The Monk* (1796) und *Melmoth, the Wanderer* (1820) handelt sich um frühe gotische Romane aus der britischen Literatur.

<sup>300</sup> Obwohl Magua aufgrund seiner Verwegenheit und Trunksucht als degenerierter Indianer erscheint, verfügt er dennoch über heldenhafte Züge, die wiederum das Bild des „verdorbenen“ Indianers etwas modifizieren. Siehe hierzu auch Karlheinz Roszbacher, *Lederstrumpf in Deutschland. Zur Rezeption James Fenimore Coopers beim Leser der Restaurationszeit* (München, 1972), S. 79f.

## 5. Uncas: Der zivilisationswillige „edle Wilde“

### 5.1 Äußere Erscheinung und Verhalten

Uncas does exhibit in his short lifetime the strength, bravery, loyalty, self-sacrifice, love, and morality so characteristic of this [the noble savage] type.<sup>301</sup>

Bereits an seiner äußeren Erscheinung wird sichtbar, dass Uncas ein Musterbeispiel des „edlen Wilden“ darstellt. Denn er entspricht in jeder Hinsicht dem ästhetischen Idealbild des Indianers: „[Uncas is] an unblemished specimen of the noblest proportions of man“ (*Mohicans*, Kap. VI, S. 62). Mit seiner „upright, flexible figure“ (*Mohicans*, Kap. VI, S. 61), seiner anmutigen Art sich zu bewegen, „graceful and unrestrained in the attitudes and movements of nature“ (ibid), sowie den edlen Gesichtszügen – „the dignified elevation of his receding forehead, together with all the finest proportions of a noble head, bared to the generous scalping tuft“ (*Mohicans*, Kap. VI, S. 62) – erscheint Uncas beinahe inflationär mit athletischer Schönheit ausgestattet. Gemäß Coopers Art der Typisierung, die auf der Physiognomie-Forschung beruht und nach der sich das Wesen der Figuren in ihrer Erscheinung spiegelt, lässt Uncas’ vollkommenes Äußeres auch auf seinen vollendeten, vorbildlichen Charakter schließen.<sup>302</sup> Entsprechend hofft Heyward, dass Uncas gemäß seiner noblen Erscheinung auch ein treuer und loyaler Verbündeter sein wird: „’Let us then hope, that this Mohican [Uncas] may not disappoint our wishes, but prove, *what his looks assert him to be, a brave and constant friend*’“ (ibid, Hervorhebung SP).

---

<sup>301</sup> Hiddemann, S. 12, zitiert M.E. Summerlin aus: *A Dictionary to the Novels of J.F. Cooper* (Greenwood, 1987), S. 31.

<sup>302</sup> „Der griechisch-klassische Körperbau und das ebenmäßige, westeuropäische Gesicht wurden gleichgesetzt mit perfektem Charakter: Außen ist Innen. Kleinste Abweichungen von diesem abendländischen Idealbild konnten in Bezug auf den Charakter gedeutet werden“ (Küppers, S. 5).



Abb. 8 Uncas als beschützende, engelsgleiche Gestalt im Hintergrund: Zeichnung und Kupferstich von Tony Johannot<sup>303</sup>

Jedoch ist in diesem Zusammenhang interessant zu bemerken, dass Uncas in den ihm zugesprochenen Adjektiven durchaus widersprüchlich erscheint. Beispielsweise werden seine dunklen, durchdringenden Augen als „his dark, glancing, fearless eye, *alike terrible and calm*“ (*Mohicans*, Kap. VI, S. 61f.; Hervorhebung SP) beschrieben.<sup>304</sup> Diese Divergenz erscheint jedoch in seinen Gesichtszügen griechisch harmonisiert. Denn es ist auch von Uncas’ „*high, haughty features*“ (*Mohicans*, Kap. VI, S. 62; Hervorhebung SP) die Rede.<sup>305</sup> Hierbei ist dennoch wiederum zu bemerken, dass das Adjektiv „haughty“ neben dem statischen „stolz“ oder „hochmütig“ auch noch die Konnotation des divergenten „hochfahrend“ besitzt. Das Eigenschaftswort „hochfahrend“ impliziert, dass Uncas durchaus auch unbeherrscht, impulsiv und instinktgeleitet sein kann („like a hound who scented his game“, *Mohicans*, Kap. III, S. 41) und seine Emotionen nicht immer unter Kontrolle hat. Somit wird hier am Beispiel Uncas’ das Stereotyp des vollkommen stoischen „edlen Wilden“ etwas modifiziert.

<sup>303</sup> Aus James Fenimore Cooper, *The Last of the Mohicans* (Albany, 1982) nach Adriana Risetto 12/96 aus [xroads.virginia.edu/~HNS/Indians/cooper.html](http://xroads.virginia.edu/~HNS/Indians/cooper.html). 20.12.2006.

<sup>304</sup> Rossbacher bemerkt, dass bei Cooper sowohl die „guten“ als auch die „bösen“ Indianer primär an ihren Augen charakterisiert werden (vgl. Rossbacher, S. 78). Aus diesem Grund kann man das zugleich furchtbare wie ruhige Auge als Synekdoche für Uncas’ Wesen ansehen.

<sup>305</sup> In diesem Sinne wirkt Uncas nahezu weiß, da die klassischen griechischen Gesichtszüge auf das Europäische und damit Weiße hindeuten. Siehe hierzu auch Küppers, S. 7.



Da auch die weitere Personenzeichnung diese Zwiespältigkeit zeigt, indem Uncas' Miene auch als „*the proud and determined, though wild*, expression of the features of the young warrior“ (ibid, Hervorhebung SP) bezeichnet wird, erhält seine Veredlung in die Richtung des *noble savage* auch weiter den Begleittext des Widersprüchlichen und damit Fremden. Indem das Äußere des „guten“ Indianers Uncas mit solchen entgegengesetzten Merkmalen belegt wird, wird zwar die Trivialität des stereotypen, übermenschlich ästhetischen „edlen Wilden“ unterlaufen, dennoch erscheint Uncas im Ganzen als „uncorrupted native (s)“ (ibid). Diese Gestalt ist absolut vertrauenswürdig, selbst wenn aus ihren stolzen und entschlossenen Gesichtszügen der Ausdruck der Wildheit spricht: „[Uncas] could not be one [a being] who would willingly devote his rich natural gifts to the purposes of wanton treachery“ (ibid). Obwohl Uncas die charakteristischen Merkmale des „edlen Wilden“ (Ruhe, Stoizismus, Entschlossenheit und Stolz) mit denen, die dem typischen Indianer (gut wie böse) im Allgemeinen zugeschrieben werden (Wildheit, Furchtbarkeit, Unbeherrschtheit und Instinktgeleitetheit) in sich vereinigt, erscheint er dennoch im Ganzen als *good Indian* in Reinkultur.<sup>306</sup>

Demgemäß zeigt auch Uncas' Verhalten generell alle typischen Merkmale des *noble savage*. Denn er zeichnet sich vor allem durch Tapferkeit, Mut und durch den Stoizismus des indianischen Helden<sup>307</sup> aus. Uncas' überlegene Selbstbeherrschung zeigt sich hierbei insbesondere an seinem für den Indianer allgemein typischen nichts sagenden Gesichtsausdruck, dem „settled, calm look“ (*Mohicans*, Kap. VIII, S. 91), sowie der gefassten Haltung („immoveable composure“, ibid), aus der sich nicht die geringste Gefühlsregung ablesen lässt. Sogar als Uncas in der Gefangenschaft den demütigen Beschimpfungen seiner Gegner ausgesetzt ist, verliert er weder seine Würde noch seinen Stolz: „Uncas stood, still looking his enemy in the eye, with features that seemed superior to emotion. Marble could not be colder, calmer, or steadier, than the countenance he put upon this sudden and vindictive attack“ (*Mohicans*, Kap. XXIV, S. 284).

---

<sup>306</sup> Da Uncas von Anfang an „gut“ erscheint, unterscheidet er sich auch von den bildbaren Wilden der Aufklärungszeit. Denn Cooper stellt Uncas nicht „unverbildet“, in seinem Naturzustand, dar (vgl. Hochbruck, S. 79f.). Die Angloamerikaner werden dementsprechend auch nicht explizit als „Erzieher“ der Wilden dargestellt. Es ist vielmehr der Fall, dass sich der Indianer von sich aus der weißen Zivilisation zuwendet. Darauf wird noch näher eingegangen werden.

<sup>307</sup> Zur Bedeutung Uncas' als indianischen Helden siehe insbesondere Donald G. Darnell, „Uncas as Hero: The Ubi Sunt Formula in *The Last of the Mohicans*“, *American Literature*, 37 (1965), S. 262f. Siehe hierzu ferner Brumm, *Geschichte und Wildnis*, S. 84f.

Darüber hinaus scheint Uncas trotz seiner Jugend sehr furchtlos und tapfer im Kampf zu sein. So kämpft er mit Hingabe „like a hungry lion“ (*Mohicans*, Kap. XII, S. 128) und hebt sich durch seine Geschicklichkeit hervor. Außerdem präsentiert sich Uncas als feinfühliges menschliches Wesen, das zu unschuldiger, sanfter Liebe fähig ist: „in performing the same offices to her sister [i.e. Cora], his [Uncas'] dark eye lingered on her rich, speaking, countenance“ (*Mohicans*, Kap. VI, S. 65). In seiner Verehrung für Cora Munro versucht Uncas nämlich sogar, zwischen seiner „dignity of manhood“ (ibid), die es ihm gemäß den indianischen Bräuchen eigentlich untersagt, sich zu niederen, als mannesunwürdig angesehenen Tätigkeiten herabzulassen, und den Gesten der Gastfreundschaft zu vermitteln, die es ihm ermöglichen, den Wünschen und Bedürfnissen der verehrten Frau entgegenzukommen (vgl. ibid). Mit diesem Verhalten, das „an utter innovation on the Indian customs“ (ibid) darstellt, weicht Uncas von den Geflogenheiten der indianischen Kultur ab und nähert sich der Galanterie eines weißen Gentlemans an. Somit erscheint Uncas geradezu als ein weißer Held:

The hidden message here is that the skills and qualities Uncas has displayed could hardly be attributed to his Indianness. They make him look more like a white hero than an Indian warrior. It is almost impossible for an Indian man to possess qualities like these.<sup>308</sup>

Es sind insbesondere die bewunderungswürdigen Charaktermerkmale der Tapferkeit, Menschlichkeit und Sensibilität, die Uncas moralisch über den „gewöhnlichen“ Indianer erheben. Uncas erscheint somit nahezu als Musterbeispiel des „edlen Wilden“, an dem, wie in folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird, auch die Frage nach einer möglichen Integration des Indianers in die weiße Zivilisation ernsthaft in Erwägung gezogen wird. Es zeigt sich bei Uncas nämlich eine ansatzweise Akkulturation, die eng mit seinem Entwicklungsprozess verbunden ist. Ähnlich wie sein Antagonist Magua ist auch Uncas eine dynamische Figur, dessen überlegene Fähigkeiten in der Wildnis zur vollen Entfaltung gelangen. Im Gegensatz zu Magua bleibt Uncas jedoch frei von den kontaminierend entfremdenden Einflüssen der weißen Zivilisation, zeigt aber

---

<sup>308</sup> Zhang, S. 4.

dennoch signifikante Änderungen seines Verhaltens als Folge seiner Berührung mit der angloamerikanischen Zivilisation. Hierbei lässt die Verbindung Uncas' mit Cora Munro darüber hinaus auch das Thema einer eventuellen biologischen Vermischung der beiden Zivilisationen anklingen.

## 5.2 Positiver Entwicklungsprozess und Affiliation mit der angloamerikanischen Zivilisation

Pure-blooded and virtuous, the Mohican [Uncas] is literally the Indian race's highest point of development, a realization of all its potential for good.<sup>309</sup>

Uncas ist in *The Last of the Mohicans* nicht nur die Verkörperung des „edlen Wilden“, des Guten, sondern gleichsam Repräsentant eines zum Untergang verurteilten Stammes, der wiederum stellvertretend für das Schicksal des gesamten indianischen Volkes steht. Da Uncas' Entwicklungsprozess zum Indianerführer aber zugleich mit dem traditionellen Topos vom letzten Spross eines aussterbenden edlen Geschlechts verbunden wird, erscheint sein eigener Niedergang von vornherein impliziert.<sup>310</sup> In seiner Doppelfunktion als *Hoffnungsträger* und *Todgeweihter* ist Uncas der *herausgehobene* „edle Wilde“, der ins Licht gestellt und in erhöhter Position gezeichnet wird.

Die Tatsache, dass Uncas zum Sterben verurteilt ist, wird schon sichtbar, als sein Vater Chingachgook, noch *bevor* Uncas selbst in die Romanhandlung eintritt, die düstere Prophetie vom Untergang seines Stammes formuliert. Als Letzter seines Stammes fließt in Uncas' Adern das reine Blut der Mohikaner: „The blood of chiefs“ (*Mohicans*, Kap. III, S. 39). Wie sein Vater Chingachgook melancholisch feststellt, wird Uncas keine „reinrassigen“ Nachkommen mehr hervorbringen können, eben weil sein Stamm nicht mehr existiert, so dass nach seinem Tode das Volk der Mohikaner ausgelöscht sein wird: „I [Chingachgook] am on the hill-top, and must go down into the valley; and when Uncas follows in my footsteps, there will no longer be any of the blood of the Sagamores, for my boy is the last of the Mohicans“ (*Mohicans*, Kap. III, S. 40).

---

<sup>309</sup> Butler, S. 125.

<sup>310</sup> Cooper überträgt auf Uncas den tragischen Topos der *europäischen* Literatur und Sage, der letzte männliche Träger eines Geschlechts zu sein (vgl. Brumm, *Geschichte und Wildnis*, S. 99). So wird Uncas von Kay Seymour House auch als „menschlicher Anachronismus“, als eine durch den allgemeinen Fortschritt überholte Erscheinung, bezeichnet (vgl. House, S. 63).

Wächst der „böse“ Magua in den Wildnisregionen zum „Prince of Darkness“ an, so entwickelt sich sein Gegenspieler Uncas in seinem natürlichen Lebensraum zum mythischen „Prince of Light“ von fast übermenschlicher Größe. In den Mittelpunkt gerückt, beginnt Uncas’ Entwicklungsprozess zum Helden in der Wildnis: „it is a world [the wilderness] where bravery is the *sine qua non*, and it is appropriate that Uncas’s emergence as hero begins here“.<sup>311</sup> Erscheint Uncas zunächst noch als Nebenfigur, die im Hintergrund ihre Vertrautheit mit der Wildnis als Spurenleser und Späher beweist, erhält er bald darauf als Apollogestalt einen Status von zentraler Bedeutung. Uncas wird nämlich im Laufe des Romans auf eine Art Podest erhoben und scheinwerferartig beleuchtet, was die Einheit seiner edlen Genealogie, Physiognomie, Gesinnung und tragisch heroischer Zukunft verbildlicht. Uncas wird inmitten der dunklen Höhle, vom Feuerschein angestrahlt, in die komplexe Führungsrolle eingeführt, die er von nun an einnehmen wird:

*At a little distance in advance stood Uncas, his whole person thrown powerfully into view. The travellers anxiously regarded the upright, flexible figure of the young Mohican, graceful and unrestrained in the attitudes and movements of nature. Though his person was more than usually screened by a green and fringed hunting shirt (...) there was no concealment to his dark, glancing, fearless eye, alike terrible and calm; the bold outline of his high, haughty features, pure in their native red; or to the dignified elevation of his receding forehead, together with all the finest proportions of a noble head, bared to the generous scalping tuft. (Mohicans, Kap. VI, S. 61f.; Hervorhebung SP)*

In dieser Textpassage wird Uncas edles Profil betont und von diesem Moment an wird deutlich, von welcher erhöhten Position aus er agiert. So verschafft seine bloße Anwesenheit der Reisegruppe sofort Erleichterung von „a burden of doubt“ (*Mohicans*, Kap. VI, S. 62). Uncas gibt den Weißen ein Gefühl der Sicherheit und des Schutzes.

Dennoch entfaltet sich Uncas’ Persönlichkeit zu ihrer höchsten Vollendung erst, als er nach dem Massaker von Fort William Henry in Gebiete der Wildnis vordringt, die völlig außerhalb des weißen Einflussbereichs liegen. Denn Uncas ist in dem Augenblick, in dem die Reisegruppe die Ruinen weißer Herrschaft hinter sich lässt, nicht mehr nur Wegbereiter im Dienste der Weißen, sondern er übernimmt vielmehr als *indianischer Krieger* die Führung der Gruppe.

---

<sup>311</sup> Darnell, S. 262.

Uncas' Überlegenheit in dieser Umgebung wird vor allem sichtbar, als er in der Gefangenschaft bei den Huronen eine Würde wahrt, der sich selbst seine Feinde nicht entziehen können. In zentraler Position, in der Mitte des Raumes, wird Uncas von Sternen beschienen:

In the very centre of the lodge, immediately under an opening that admitted the twinkling light of one or two stars, stood *Uncas, calm, elevated, and collected*. His *high* and *haughty carriage* was not lost on his captors, who often bent their looks on his person, with eyes, which (...) plainly betrayed their admiration of the stranger's daring. (*Mohicans*, Kap. XXIII, S. 273; Hervorhebung SP)

Hierbei ist bezeichnend, dass Uncas seinen Gegnern sogar als „an exquisite and faultless representation of the warlike deity of his tribe“ (*Mohicans*, Kap. XXIV, S. 281) erscheint, noch bevor seine wirkliche Identität offenbar wird. Auf diese Weise wird Uncas die Gefangenschaft statt zur Demütigung zum Siegeszug: „Uncas enjoyed his victory“ (*Mohicans*, Kap. XXIV, S. 282). Er offenbart dabei gleichzeitig seine Superiorität, indem er seinen Triumph mit einer aristokratischen Geste unterstreicht: „with merely exhibiting his triumph, by a quiet smile“ (ibid).

Den Höhepunkt seines Triumphes erfährt Uncas aber erst in einer Situation äußerster Bedrohung im Lager der Delawaren, da Tamenund ihn nicht als den erkennt, der er ist. Zur Marter verurteilt, steht Uncas auch hier zunächst wieder im Mittelpunkt, denn „all (...) eyes (...) were now bent in secret admiration on the erect, agile, and faultless person of the captive [Uncas]“ (*Mohicans*, Kap. XXX, S. 346). Die „Folterszene“ wird dann insofern in ein Offenbarungserleben transformiert, in dem sich Volk und Herrscher vereinen, als Uncas den Nachweis seiner Zugehörigkeit zum Delawarenstamm erbringen kann. An seiner delawarischen Sprache sowie der blauen Schildkrötentätowierung auf seiner Brust, die ihn als Erben des mythischen Urvaters seiner Nation kennzeichnet, wird er als Häuptling der Delawaren ausgewiesen. Die Verwandlung Uncas' vom Krieger zum rechtmäßigen Prinzen wird somit vollzogen. In einer Art Thronrede formuliert Uncas dann äußerst selbstbewusst seinen Herrschaftsanspruch:

For a single instant, Uncas enjoyed his triumph, smiling calmly on the scene. Then motioning the crowd away, with a high and haughty sweep of his arm, he

advanced in front of the nation with the air of a king, and spoke in a voice louder than the murmur of admiration that ran through the multitude. 'Men of the Lenni Lenape!' he said, 'my race upholds the earth! Your feeble tribe stands on my shell! (...) My race is the grandfather of nations!' (*Mohicans*, Kap. XXX, S. 348f.)

Da Uncas somit als Träger der Delawarentradition erscheint, bleibt er als Letzter seines Stammes in eine Tradition eingereiht, aus der er als Persönlichkeit jedoch kaum herausragt. Aus diesem Grund erscheint Uncas trotz seiner Rolle als Hoffnungsträger des indianischen Volkes im Prinzip *nicht* als ein Indianer mit ausgeprägten individuellen Zügen.

Dennoch ist Uncas durchaus eine dynamische, entwicklungsfähige Gestalt. Als zivilisationswilliger „Wilde“ stellt Uncas ein feinfühliges menschliches Wesen dar, das keineswegs an den Anblick von Grausamkeiten gewöhnt ist: „The youth [Uncas] in front threw serious but furtive glances at the mangled victims, as he stepped lightly across the plain, afraid to exhibit his feelings, and yet too inexperienced to quell entirely their sudden and powerful influence“ (*Mohicans*, Kap. XVIII, S. 206). Diese Sensibilität zeichnet Uncas besonders aus und hebt ihn somit moralisch über den gewöhnlichen „Wilden“ hinaus. Darüber hinaus trägt Uncas' Zivilisierung durchaus auch zu seiner Einzigartigkeit bei, so dass er *nicht nur* der *noble savage* ist. Festzuhalten ist aber, dass diese signifikante Änderung seines Verhaltens eine Folge seines Kontaktes mit der angloamerikanischen Zivilisation ist.

Am Beispiel von Uncas zeigt sich eine *ansatzweise* Akkulturation, da er bereits wesentliche Eigenheiten seiner ursprünglichen indianischen Identität aufgegeben zu haben scheint. Er bleibt also nicht unabänderlich seiner Zivilisationsstufe verhaftet.<sup>312</sup> Auf Uncas trifft deshalb im Ganzen das zu, was Barnett wie folgt als typische Eigenschaft des „guten“ Indianers formuliert: „In conformity with white expectations, good Indians are sensible of the benefits of white culture and to some extent reject their own way of life“.<sup>313</sup> Insofern verbirgt

---

<sup>312</sup> Eine ähnliche Ansicht findet sich bei Hermann, S. 224.

<sup>313</sup> Barnett, S. 92. In diesem Kontext ist auch interessant zu bemerken, dass Uncas ein historisches „Vorbild“ besitzt. Der historische Uncas, der im 17. Jahrhundert lebte, war jedoch ein „böser“ Indianer, dem der Ruf des „Anstifters zum Unheil“ anhaftete: „In mehrfacher Hinsicht nimmt Uncas unter den berühmten Indianern Nordamerikas eine Sonderstellung ein: Er ist die mit Abstand negativste Persönlichkeit, geradezu vollkommen in seinen schlechten Eigenschaften“ (Siegfried Augustin, *Die Geschichte der Indianer. Von Pocahontas bis Geronimo 1600-*

sich Uncas' Menschlichkeit nicht hinter der wilden, kriegerischen Fassade, sondern ist vielmehr Resultat seiner Annäherung an die weiße Zivilisation.<sup>314</sup>

(...) Uncas stood, fresh and blood-stained from the combat, a calm, and, apparently, an unmoved looker-on, it is true, but *with eyes that had already lost their fierceness, and were beaming with a sympathy, that elevated him far above the intelligence, and advanced him probably centuries before the practices of his nation.* (*Mohicans*, Kap. XII, S. 132; Hervorhebung SP)

Es ist bedeutsam, dass Uncas im Gegensatz zu seinem Vater Chingachgook prinzipiell auf das Skalpieren (eine typisch indianische Handlung) seiner getöteten Feinde verzichtet:

He [Uncas] had, however, been anticipated by the elder Mohican, who had already torn the emblems of victory from the unresisting heads of the slain. But Uncas, *denying his habits, we had almost said his nature*, flew with instinctive delicacy (...). (*Mohicans*, Kap. XII, S. 131; Hervorhebung SP)

Da Uncas auf das Ritual des Skalpierens verzichtet, ist er nicht mehr dem barbarischen Stadium zuzuordnen. Aus diesem Grund gehört Uncas als herausgehobener Indianer eigentlich auch nicht mehr zur *ersten* Gesellschaftsstufe, der nach Dudensing<sup>315</sup> alle von Cooper gezeichneten Indianerstämme angehören. Als zivilisationsfähiger „Wilde“ entwickelt sich Uncas nämlich von

---

1900 (München, 1995), S. 54. Er verschaffte den Weißen aber insofern Vorteile und wurde deshalb in ihren Augen ein *good Indian*, als es bestechlich war und Land verkaufte. Dieser Indianer wurde schließlich *vor allem* aufgrund seiner verwerflichen „Verdienste“ von den weißen Amerikanern mit einem Denkmal in Norwich (Connecticut) sowie einer Bronzestatue am Hause Coopers in Cooperstown geehrt. Zu diesen Informationen siehe Michael Leroy Oberg, *Uncas. First of the Mohegans* (Ithaca/London, 2003), S. 5 und Elmar Engel, *Uncas – Der letzte Mohikaner* (Göttingen, 1999), passim.

<sup>314</sup> Uncas wird insofern an weiße Wertmaßstäbe angeglichen, als er als Gentleman gezeichnet wird. Damit wird die Überlegenheit der angloamerikanischen Zivilisation hervorgehoben und impliziert, dass Menschlichkeit eine Tugend des weißen Mannes ist. Deshalb lässt sich in diesem Kontext Zhang zustimmen, wenn es heißt: „It is not so difficult to detect that Cooper's praise of them [Uncas and Chingachgook] is often carefully measured, and that his tone is never far from being condescending“ (Zhang, S. 4). Uncas werden aber auch die bewunderungswürdigen Eigenschaften von Duncan Heyward zugeschrieben, wie beispielsweise rassische Reinheit und moralische Superiorität (vgl. Martin, *From Atrocity to Requiem*, S. 61f.). Darüber hinaus stehen sich Uncas und Duncan Heyward auch solidarisch gegenüber. Dies wird vor allem sichtbar, als sie gemeinsam im Kampf ihre Gegner besiegen und sich anschließend die Hände reichen: „Uncas (...) offered his hand to the grasp of Heyward. During this act of friendship, the two young men exchanged looks of intelligence, which caused Duncan to forget the character and condition of his wild associate“ (*Mohicans*, Kap. VIII, S. 84). Zur Verwandtschaft von Uncas und Duncan, deren Namen sich bezeichnenderweise nahezu reimen, siehe auch Butler, S. 125.

<sup>315</sup> Vgl. Dudensing, S. 168.



seiner Kulturstufe weiter und nähert sich an die weiße Zivilisation, eine höherentwickelte Gesellschaftsstufe, an.<sup>316</sup>

Uncas zeigt aufgrund seiner Sensibilität ein völlig atypisches und deshalb auffälliges Verhalten für einen Indianer – dies wird auch durch die von mir hervorgehobenen Erzählerkommentare betont. Entscheidend ist hierbei, dass Uncas' ungewöhnliches Verhalten seiner Zeit um Jahrhunderte voraus zu sein scheint. Dies impliziert nämlich, dass Uncas' Reaktionen nicht nur von der Regel abweichen, sondern dass eine Annäherung der Zivilisationen zu diesem Zeitpunkt noch ausgeschlossen wird. Dies bedeutet, dass eine Integration der Indianer in die angloamerikanische Zivilisation zu diesem historischen Zeitpunkt nicht tatsächlich in Erwägung gezogen wird. Uncas erscheint somit zwar als zivilisierter „Wilder“, gleichwohl ist er *kein progressiver Indianer*,<sup>317</sup> da er an indianischen Traditionen festhält und deshalb grundsätzlich nicht in die weiße Zivilisation integriert werden kann.

Es ist festzustellen, dass Uncas, obwohl er die Akkulturation annimmt und auf der Seite der Briten kämpft, seiner eigenen Zivilisation unabdingbar verhaftet bleibt. Seine indianische Identität wird nämlich bewahrt, weshalb man durchaus sagen kann, dass er seine Autonomie als Indianer nicht einbüßt, obwohl er sich den Weißen annähert. Beispielsweise zeigt er das stoische, beherrschte Verhalten, das von einem typischen Indianer in einer Gefahrensituation zu erwarten ist, als er von den Huronen gefangen genommen wird:

The Mohican [Uncas] maintained his firm and haughty attitude, and his eye (...) dwelt steadily on the distance, as though it penetrated the obstacles which impeded the view, and looked into futurity. (*Mohicans*, Kap. XXIII, S. 275)

---

<sup>316</sup> Jedoch muss in diesem Kontext angemerkt werden, dass Uncas in der Tat einmal einen Gegner skalpiert (vgl. *Mohicans*, Kap. XIX, S. 222) und damit seiner „indianischen Natur“ folgt. Dennoch ist er sensibel genug, dieses Ritual nicht in der Anwesenheit der Frauen, der beiden Töchter Colonel Munros, zu vollziehen. Es scheint deshalb, dass Uncas aufgrund seiner Zuneigung zu Cora Munro von grausamen Praktiken absieht und so etwas wie Pietät in sich entdeckt (vgl. *Mohicans*, Kap. XII, S. 131). Uncas erscheint deshalb zwar als sanfter, aber durchaus auch als ungezügelter *noble savage* („a hungry lion“). Im Ganzen scheint Uncas deshalb seiner Kultur verhaftet. Siehe hierzu Martin, *From Atrocity to Requiem*, S. 62f.

<sup>317</sup> Ein progressiver Indianer akzeptiert die Akkulturation der weißen Zivilisation und kämpft auf der Seite des weißen Mannes. Dies setzt voraus, dass ein progressiver Indianer seine indianische Identität vollständig aufgibt (vgl. Mc Williams, S. 402).

Uncas' vollständige Zugehörigkeit zur indianischen Zivilisation wird zunehmend sichtbar, als er in die den Indianern allgemein vertraute Wildnis vordringt, um die von Magua entführten Töchter von Oberst Munro zu befreien. Bezeichnend ist, dass Uncas zu dieser Gelegenheit einen Kriegstanz aufführt, der nichts mehr von dem Indianer ahnen lässt, der seiner eigenen Zivilisation um Jahrhunderte voraus schien. Die Szene präsentiert nämlich einen Indianer, der sich vollkommen den Gebräuchen seiner Kultur entsprechend verhält:

Uncas moved with a slow and dignified tread towards the post, which he immediately commenced encircling with a measured step, not unlike an ancient dance, raising his voice, at the same time, in the wild and irregular chant of his war-song. (*Mohicans*, Kap. XXXI, S. 359)

Uncas' Verhaftung an der indianischen Zivilisation zeigt sich insbesondere nach seinem Tod, als er im Zuge der Begräbnisriten mit all den Merkmalen der äußeren Erscheinung des typischen Indianers ausgestattet wird. Als Herrscher wird Uncas von seinen Stammesangehörigen mit den Insignien von Macht und Schönheit ausgestattet. Dies unterstreicht gleichsam seine Freiheit von der weißen Kultur:

Seated, as in life, with his form and limbs arranged in *grave and decent composure*, Uncas appeared, arrayed in *the most gorgeous ornaments* that the wealth of the tribe could furnish. *Rich plumes* nodded above his head; *wampum, gorgets, bracelets, and medals*, adorned his person in profusion (...). (*Mohicans*, Kap. XXXIII, S. 383; Hervorhebung von mir)

Dieser Akt kann als eine Art Wiederherstellung von Uncas' indianischer Identität angesehen werden, denn er wird unter Beigabe der wichtigsten äußeren Attribute der Indianer begraben. Es findet sich an dieser Stelle somit auch ein Hinweis auf die Statik der indianischen Zivilisation, da Uncas selbst im Tod seine unveränderte äußere Identität wahrt. Im Zusammenhang der Identitätsproblematik bei Uncas ist jedoch auch wichtig zu bemerken, dass er zuvor nicht im offenen, fairen Kampf von seinem Gegner Magua besiegt, sondern rücklings erstochen wurde (vgl. *Mohicans*, Kap. XXXII, S. 380). So erhält Un-

cas im Augenblick seines Todes *gar nicht* die Möglichkeit, seine vollkommene Wesenseinheit als Indianer beweisen zu können.<sup>318</sup>

Die Tatsache, dass Uncas aber generell seiner Kultur verhaftet bleibt, wird vor allem dadurch verdeutlicht, dass eine Verbindung zwischen ihm und Cora Munro ausgeschlossen wird. Die Unvereinbarkeit der indianischen und der angloamerikanischen Zivilisation wird betont, indem Uncas, der für die indianische Zivilisation steht, schließlich mit indianischen und Cora, die eine Vertreterin der weißen Zivilisation ist,<sup>319</sup> mit christlichen Riten bestattet wird (vgl. *Mohicans*, Kap. XXXIII, S. 387ff.). Dieser Unterschied verdeutlicht nicht nur, dass eine grundsätzliche Annäherung der indianischen an die angloamerikanische Zivilisation unmöglich ist, sondern auch, dass Uncas als Letzter seines Stammes, im Leben wie im Tod, seine Gebundenheit an die indianische Kultur bewahrt und als Verkörperung des indianischen Schicksals, als passives Opfer, untergeht. Uncas' Tod ist nicht nur der Tod eines einzelnen Kriegers, sondern bedeutet vielmehr den Untergang eines ganzen Stammes, stellvertretend für die gesamte indianische Zivilisation: „Pathetic in itself, the death of Uncas symbolizes still greater pathos in the expiration of a noble family, and beyond that in the passing of a race“.<sup>320</sup>

Uncas wächst insofern über seine Rolle als *noble savage* hinaus, als er eine zentrale Indianergestalt darstellt, die immerhin ansatzweise akkulturiert und individualisiert ist. Somit wird Uncas zu einer Figur, die eine Annäherung der indianischen an die weiße Zivilisation ermöglichen könnte. Außerdem geht Uncas schon deshalb über den Stereotyp des „edlen Wilden“ hinaus, da er symbolisch für den Untergang seines Stammes steht. Er ist nämlich dazu bestimmt, der „letzte Mohikaner“ zu sein. Somit besiegelt Uncas' Tod symbolisch das

---

<sup>318</sup> Hermann bemerkt, dass der Aspekt der Wiederherstellung von Uncas' indianischer Identität im Moment des Todes eigentlich in den Hintergrund tritt, da sein Kampf mit Magua dem zwischen zwei rivalisierenden Liebhabern ähnelt. Sie merkt jedoch an, dass Uncas aufgrund seiner stoischen Ruhe und Gelassenheit bei seiner Gefängennahme unter entsprechenden Umständen sicherlich einen heldenhaften Tod gestorben wäre (vgl. Hermann, S. 243).

<sup>319</sup> Obwohl Cora von einer Mulattin abstammt (vgl. *Mohicans*, Kap. XVI, S. 180), kann sie als eine Repräsentantin der Weißen betrachtet werden. Im Kontext der Handlungsstruktur von *The Last of the Mohicans* gehört sie nämlich eindeutig der angloamerikanischen Seite an (vgl. Hermann, S. 227). Jedoch erklärt Coras Abstammung auch, weshalb sie selbst nicht zum Fortbestand der angloamerikanischen Zivilisation beizutragen vermag. Dies unterstreicht wiederum die Tatsache, dass eine Integration des ‚Nicht-Weißen‘ in die angloamerikanische Gesellschaft zu diesem geschichtlichen Zeitpunkt grundsätzlich nicht in Betracht gezogen wird.

<sup>320</sup> Walker, S. 55.

Schicksal des primitiven Mannes in der Zivilisation. Es wird vor allem deutlich, dass *insbesondere* der „gute“ zivilisationswillige und dennoch seiner Kultur verhafteten bleibende Indianer keinen Platz in der dominanten weißen Kultur jener Zeit hatte. Ein solcher Indianer bedeutete für die weiße Kultur nämlich keine externe Gefährdung (wie Magua), sondern eine *interne* und somit eine eigentlich noch viel bedrohlichere Gefahr. Uncas' Tod erscheint deshalb vor allem notwendig, um „to guarantee the survival and perpetuation of the finest flower of white culture and civilization“.<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> Mc Gregor, S. 137.

### 5.3 Uncas – Magua: Ein Antagonistenpaar mit Analogien

(...) Uncas and Magua (...) seem mirror images of one another. Both (...) are in some way in advance of other red men.<sup>322</sup>

Uncas und Magua stellen ein Gegensatzpaar dar, das jedoch auch Gemeinsamkeiten aufweist. So stehen sich die beiden Indianer in unmittelbarer Feindschaft und Konkurrenz gegenüber, da sie beide die älteste Tochter Colonel Munros, Cora, begehren. Doch bereits in diesem Zusammenhang wird ein fundamentaler Unterschied zwischen Uncas und Magua sichtbar. Denn während sich Uncas gefühlsbedingt zu Cora hingezogen fühlt, liegt Maguas Begehren eher in Rachegelüsten gegen ihren Vater begründet, der den Indianer in der Vergangenheit gedemütigt hatte. Der „gute“ sowie der „böse“ Indianer kämpfen somit um Coras Gunst, „(...) both of whom desire her, one instrumentally (like a savage), and one idealistically (like a civilized man)“.<sup>323</sup>

Magua und Uncas sind aber nicht nur ein Antagonistenpaar. Im Gegenteil, es gibt auch zahlreiche Analogien zwischen ihnen. Der „gute“ Indianer scheint deshalb in der Tat nur die Kehrseite des „bösen“ Indianers darzustellen und umgekehrt. Wie auch Butler feststellt, besitzt jede Hauptfigur in *The Last of the Mohicans* mindestens ein Pendant. So stellt Uncas in mancher Hinsicht das Gegenstück zu Magua dar:

(...) each major figure has at least one counterpart or correspondent. Most obvious is the relationship of Uncas and Magua, who, bound together by love of Cora, seem mirror images of one another. Both are chiefs in search of a tribe (...) both are in some way in advance of other red men. Each is a courageous warrior and skilled orator. Each is also (...) a solitary man. Magua has lost wife and children and so, like Uncas, is the last of a line.<sup>324</sup>

Dennoch gibt es natürlich auch grundlegende Differenzen zwischen Magua und Uncas. Diese bestehen primär in der moralischen Überlegenheit und in der Reinheit des „guten“ Indianers Uncas im Gegensatz zum moralisch verwerfli-

---

<sup>322</sup> Butler, *Narrative Structure and Historical Process*, S. 124.

<sup>323</sup> Baym, S. 75.

<sup>324</sup> Butler, *Narrative Structure and Historical Process*, S. 124.

chen „bösen“ Indianer Magua. Butler beschreibt diesen Sachverhalt folgendermaßen:

Uncas has been isolated by history; as the last of the unmixed people, he is racially superior to all other Indians. Magua has been cast out of his tribe. While Uncas stands above the Delaware, therefore, Magua – as Cooper's descriptions stress – merely sits apart from the Huron.<sup>325</sup>

Magua und Uncas sind verschieden und dennoch gleich, da sie aufgrund ihrer Überlegenheit dem „gewöhnlichen“ Indianer in der Entwicklung voraus sind. Uncas, der reinen Blutes und tugendhaft ist, stellt den höchsten Entwicklungsgrad der indianischen Rasse dar und verkörpert somit das gesamte positive Potential des Indianers. Magua ist aufgrund seiner intellektuellen Fähigkeiten überlegen, jedoch ist er moralisch degradiert und stellt deshalb den Verfall des Indianers dar.

Zu dem Antagonistenpaar Uncas-Magua lässt sich abschließend sagen, dass Cooper an ihnen die indianischen Stereotypen modifiziert, dabei aber gleichzeitig neue Stereotypen schafft. An dieser Abweichung von den vorherrschenden Klischees wird eine Kritik an der weißen Zivilisation impliziert. Darüber hinaus wird verdeutlicht, dass das indianische Volk im Spannungsverhältnis mit der progressiven angloamerikanischen Zivilisation dem Untergang geweiht ist. Dabei ist bezeichnend, dass die beiden Indianer Magua und Uncas, die eine potentielle Bedrohung für die weiße Kultur darstellen, gleichermaßen zum Sterben verurteilt sind.

Uncas muss sterben, da er als zivilisationsfähiger Indianer eine interne Gefahr für die weiße Zivilisation darstellt. Denn er leuchtet eine Möglichkeit aus, mit der der fundamentale Gegensatz zwischen den beiden Kulturen aufgehoben werden könnte. Außerdem zeigt er auch eine Chance, wie die beiden Zivilisationen gleichermaßen in den progressiven Ablauf von Geschichte integriert werden könnten. Uncas' Tod bedeutet deshalb, dass es in der amerikanischen Gesellschaft jener Zeit generell keinen Platz für einen zivilisationswilligen Indianer gab, der insofern eine moralische Funktion übernehmen könnte, als er seine lobenswerten indianischen Eigenschaften in

---

<sup>325</sup> Ibid, S. 124f.

die weiße Zivilisation einbringen könnte. Somit könnte er als Repräsentant eines fremden Volkes gestaltend in die höherentwickelte Gesellschaft eingreifen. Darüber hinaus lässt Uncas den Überlegenheitsanspruch der angloamerikanischen Zivilisation auch *nicht* unangetastet. Denn obwohl er als „edler Wilde“ zivilisierte und deshalb „weiße“ Werte verkörpert, repräsentiert Uncas als „letzter Mohikaner“ dennoch die indianische Rasse an sich.<sup>326</sup>

Demgegenüber ist Magua auf eine andere Weise eine Bedrohung für die Weißen, da er als geschickter Demagoge und unzivilisierter „Wilde“ nicht nur die Weißen hasst und sie bekämpft, sondern auch die anderen Indianer gegen sie aufhetzt. Als externe Bedrohung für die Angloamerikaner ist auch Magua zum Tode verurteilt. Somit darf, wie im folgenden Kapitel gezeigt werden wird, lediglich Uncas' Vater Chingachgook (vorerst) überleben, da er als „guter“ Indianer auf der Seite des weißen Mannes kämpft, aber dennoch ein unzivilisierbarer Indianer bleibt. Aus diesem Grund kann Chingachgook, im Gegensatz zu seinem Sohn Uncas, keine moralische Funktion einnehmen, in der er eine akute Bedrohung für die dominante weiße Kultur darstellen könnte.

---

<sup>326</sup> Uncas weicht somit grundsätzlich vom Stereotyp des „edlen Wilden“ der amerikanischen Romantik ab. Denn nach Georgi ist der „edle Wilde“ der Amerikaner nicht nur edler als der zivilisierte Mensch, sondern übertrifft auch den größten Teil der indianischen Rasse an Tugenden. Dieser „edle Wilde“ stelle somit den Superioritätsanspruch der angloamerikanischen Zivilisation *nicht* in Frage, da er zivilisierte Werte verkörpere. Nach Georgi ist dieser *noble savage* somit *kein* Repräsentant der indianischen Kultur, weil er von ihr abgehoben ist (vgl. Georgi, S. 33).

## 6. Chingachgook: Der unzivilisierbare „edle Wilde“

### 6.1 Ambivalentes Wesen des nicht zivilisierbaren „guten“ Indianers

(...) as 'a mixture of the civilized and savage states' (...), the ex-sachem [Chingachgook] is an incongruity, contaminated by contact with white culture.<sup>327</sup>

In Coopers ersten beiden Romanen *The Pioneers* und *The Last of the Mohicans* erscheint Chingachgook als eine widersprüchliche Figur. Er erweist sich nämlich als ein unzivilisierbarer „edler Wilde“ und verkörpert deshalb weder den wilden „Great Snake“ noch den zivilisierten John Mohegan vollkommen. Somit kommen an Chingachgook zwei typische Entwicklungsstadien indianischer Existenz verschränkt zur Darstellung. Denn in der Fusion von degeneriertem und „edlem Wilden“ ist Chingachgook *Gegenwarts-* und *Vergangenheitsindianer* zugleich. Auf diese Weise steht seine verherrlichte Vergangenheit als aussterbender Vorzeitindianer in *The Last of the Mohicans*, aber auch schon in *The Pioneers*, im Mittelpunkt. In *The Pioneers* erscheint Chingachgook jedoch vielmehr als ein von der weißen Kultur kontaminierter, dem Alkohol verfallener Gegenwartsindianer, der als oberflächlich zivilisierter und christianisierter letzter Repräsentant seiner Sippe, am Rande des Städtchens Templeton vor sich hin vegetiert. Dabei wird er jedoch von der weißen Gemeinde, die seinen Verfall kommentiert und ihn abwechselnd bemitleidet und belächelt, nicht vollständig akzeptiert. Die Degeneration Chingachgooks wird vor allem von dem weißen Helden Natty Bumppo betrauert. So bemerkt er niedergeschlagen: „Old John and Chingachgook were very different men to look on“.<sup>328</sup>

---

<sup>327</sup> Klaus Lubbers, *Born for the Shade. Stereotypes of the Native American in United States Literature and the Visual Arts, 1776-1894* (Amsterdam, 1994), S. 286.

<sup>328</sup> Vgl. James Fenimore Cooper, *The Pioneers; or, The Sources of the Susquehanna: A Descriptive Tale*, (1823). Einleitung und Anmerkungen von Donald A. Ringe. Penguin Classics edition (London, 1988), Kap. XIII, S. 155. Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe zitiert. Anzumerken ist in diesem Zusammenhang, dass *The Pioneers* am Ende der internen Chronologie, jedoch am Beginn der externen Chronologie der Lederstrumpf-Romane steht. Cooper widmete sich also zuerst dem degenerierten alten John Mohegan, bevor er sich dem stolzen jungen Krieger „Great Snake“ zuwandte.





Abb. 9 Chingachgook als würdige Gestalt: Illustration von Gerhard Goßmann<sup>329</sup>

So angemessen die Einordnung Chingachgooks unter das Stereotyp des „edlen Wilden“ im Ganzen auch erscheint, so ist diese Figur aufgrund der Verschmelzung von edlem und verkommenem Indianer gleichwohl ein ambivalentes Konstrukt. In seinem Zustand der „Halbzivilisiertheit“ findet diese Divergenz in Chingachgooks Wesen seinen Ausdruck darin, dass er einerseits als heruntergekommener Indianer erscheint, der spärlich vom Körbeflechten lebt und sich sinnlos betrinkt, während er andererseits in entsprechenden Situationen durchaus mit den vollen Regalien eines Häuptlings, „with the native grace of an Indian“ (*Pioneers*, Kap. XXIV, S. 267), aufzutreten vermag (vgl. auch *Pioneers*, Kap. XI, S. 124; Kap. XIV, S. 164). Diese Ambivalenz in Chingachgooks Wesen zeigt sich schon an seiner äußeren Erscheinung. Denn auch „the habits of Mohegan, were a mixture of the civilized and savage states“

<sup>329</sup> Aus James Fenimore Cooper, *Der letzte Mohikaner*, S. 28 nach den Lederstrumpf-Ausgaben aus dem Verlag Neues Leben, Berlin, mit den Illustrationen von Gerhard Goßmann und den Begleittexten von Liselotte Welskopf-Henrich, *Wildtöter, Pfadfinder* 1957, *Der letzte Mohikaner* 1954, *Die Ansiedler, Die Prärie* 1957. Entnommen aus Friedrich, *Herrnhut. Bruder Chingachgook* <http://www.neisse-nysa-nisa.de/Herrnhut-Chingachgook.htm>.

(*Pioneers*, Kap. VII, S. 85). In dieser Darstellung wird sein Aufzug teilweise überzeichnet und somit auch unglaubwürdig gemacht.

Chingachgooks Äußeres weist ihn in *The Pioneers* sowohl als Gegenwarts- als auch als Vergangenheitsindianer aus. Heißt es von ihm doch: „he had acquired new wants, and his dress was a mixture of his native and European fashions” (*Pioneers*, Kap. VII, S. 85f.). Einen Absatz weiter erscheint er als ein der Vergangenheit angehörender „edler Wilde”. So heißt es: „he dropped *the blanket*, which covered the upper part of his frame, from his shoulders, suffering it to fall over his leggings, of untanned deer-skin, where it was retained by *a belt of bark*, that confined it to his waist” (*Pioneers*, Kap. VII, S. 86; Hervorhebung SP). Diese Darstellung erscheint insofern überzeichnet, als es um 1800 in diesem Teil Nordamerikas kaum mehr Indianer gab, die Rindengürtel getragen hätten.<sup>330</sup> Cooper präsentiert Chingachgook darüber hinaus als *Blanketed Indian* (vgl. *Pioneers*, Kap. XII, S. 133, 136), als Stereotyp des „edlen Wilden“, wie ihn einige Jahre später reisende Indianermaler wie Catlin und Bodmer darstellen sollten.<sup>331</sup> Dies ist somit auch ein Beispiel dafür, wie Cooper mit seiner Modifizierung des Stereotyps des „edlen“ Indianers einen neuen Stereotyp schafft. Darüber hinaus ist es aber zudem interessant zu bemerken, dass sich Indianer auch in Decken gehüllt haben, um ein Zeichen des Widerstandes gegen die Assimilation zu setzen. Dies trifft somit auch auf Chingachgook zu, der ein unzivilisierbarer Indianer bleibt.

---

<sup>330</sup> Hochbruck bemerkt, dass Indianer, vor allem Indianerführer und Häuptlinge, zu dieser Zeit bereits durchweg europäisch stilisierte Kleidung trugen (vgl. Hochbruck, S. 137).

<sup>331</sup> Zur Darstellung des Indianers in der amerikanischen Kunst des frühen 19. Jahrhunderts siehe Rodenberg, S. 94-100.



Abb. 10 *Blanketed Indian*: Tasunka Ota (Plenty Horses) ist in eine Decke gehüllt, um seinen Widerstand gegen die Assimilation auszudrücken. Fotografie von J.C.H. Grabill.<sup>332</sup>

Als zivilisationsunwilliger Indianer erscheint Chingachgook den Weißen als Verkörperung des *Fremden* und des *Unheimlichen*, nämlich als „the wildly looking form [which] entered the shadow (...) and was lost to view“ (*Pioneers*, Kap. XII, S. 144). Somit erinnern seine plötzlichen, unerwarteten Auftritte im Hause Temple an Konventionen der *gothic novel* (vgl. *Pioneers*, Kap. VI, S. 82; Kap. VII, S. 87). Jedoch stellt Chingachgook wiederum keinen Mediziner, sondern lediglich einen „Kräuterdoktor“ dar, was das Merkwürdige seines Auftretens einerseits wieder konterkariert (vgl. *Pioneers*, Kap. VII, S. 87ff.), andererseits aber zugleich sein zwiespältiges Wesen hervorhebt.<sup>333</sup> Chingachgook bleibt in seiner Funktion als Arzt stets ein Außenseiter in der weißen Gesellschaft, da den Angloamerikanern die indianischen Praktiken, obwohl nützlich, suspekt bleiben. Diese Haltung der Weißen trägt wesentlich dazu bei, dass Chingachgook keine Annäherung an ihre Zivilisation gelingen kann.

Er bleibt im Prinzip seiner Zivilisationsstufe verhaftet; so bleibt beispielsweise auch sein Englisch der Metaphorik, der Wortwahl und den Inhalten der indianischen Welt verpflichtet. Als Vertreter einer „primitiven“ Kulturstufe gelingt es

<sup>332</sup> Aus Philip J. Deloria, *Indians in Unexpected Places* (Lawrence, Kan., 2004), S. 30.

<sup>333</sup> Chingachgooks Gespaltenheit zwischen Gutheit und Unzivilisiertheit findet in *The Last of the Mohicans* beispielsweise an seiner schwarz-weißen Bemalung Ausdruck. So erscheint er als „a terrific emblem of death, drawn in intermingled colours of white and black“ (*Mohicans*, Kap. III, S. 35).

ihm zwar, einige Lebensgewohnheiten der Weißen, nicht aber ihren Sprechstil und auch nicht ihre Äußerungsformen und Denkweisen zu adoptieren. Auf diese Weise spricht Chingachgook jeweils abhängig von Situation und Gemütsverfassung teils auf englisch, teils auf delawarisch. Stets wird betont, Chingachgook spreche in dem für den „edlen Wilden“ typischen „low, monotonous, guttural tone“ (*Pioneers*, Kap. VII, S. 87). In Einklang mit diesem Bild ist Chingachgook stoisch und erhebt nur selten die Stimme als Zeichen der Empörung. Manchmal sinkt die Lautstärke seiner Stimme sogar soweit ab, dass er akustisch kaum noch wahrnehmbar ist.<sup>334</sup> Dies geht einher mit dem Desinteresse der Dorfbewohner Templetons am Inhalt seiner Aussagen. Chingachgook selbst, seine Sprache, Mentalität und Lebenswelt bleiben ihnen generell unverständlich, was insbesondere in der Szene im „Bold Dragoon“ zum Ausdruck kommt (vgl. *Pioneers*, Kap. XIII, S. 155f.). Seinerseits erweist sich Chingachgook aber auch als unfähig, die Äußerungsformen der Weißen richtig zu verstehen, besonders wenn sie sich einer „Fachsprache“ bedienen. Auf diese Weise bleibt ihm die Welt berufsspezifischer sprachlicher Differenzierung, beispielsweise bei Pfarrer Grant, verschlossen: „’As you [Chingachgook] have taken up the cross, and become a follower of good, and an eschewer of evil, I [Reverend Grant] trust I shall see you before the altar, with a contrite heart, and a meek spirit.’ ‘John will come,’ said the Indian, betraying no surprise, though he did not understand all the terms used by the other” (*Pioneers*, Kap. VII, S. 94).

Obwohl Chingachgook in die mächtige Position eines Häuptlings hineingebo-  
ren wurde, hat er den allergrößten Teil seiner gesellschaftlichen Würde und  
Bedeutung mit fortschreitendem Alter und der Entmachtung seines Stammes  
durch die europäischen Siedler eingebüßt. Dies findet seinen sichtbarsten Aus-  
druck in den Namen, die die Weißen ihm in *The Pioneers* geben. Die

---

<sup>334</sup> Chingachgooks Sprache zeichnet sich jedoch im Ganzen durch eine starke gestische Ausdruckskraft aus. So gilt seine Stimme in *The Deerslayer* als modulationsfähig, doch verbinden sich damit noch andere Funktionen. In einem Gespräch mit Hetty Hutter heißt es:

“My sister, the Drooping Lily, hear such bird!” Chingachgook added, and this with a gentleness of tone and manner, that would have astonished those who sometimes heard the discordant cries that often came from the same throat; these transitions from the harsh and guttural, to the soft and melodious, not being infrequent in ordinary Indian dialogues. (*Deerslayer*, Kap. XIII, S. 224)

Dem Stimmvolumen wird unter Indianern mehr Bedeutung beigemessen als dem unter den Weißen. Diese reden eher gleichförmig und unterscheiden stärker in Hinblick auf die Wortwahl.

Bezeichnungen *Indian John* und *John Mohegan* verdeutlichen nämlich, dass Chingachgook *nicht* mehr der integere „edle Wilde“ ist. Denn die Degeneration seines stolzen indianischen Namens geht einher mit dem Verlust seiner kulturellen Identität. Dieser Identitätsverfall wird auch dadurch verdeutlicht, dass die Weißen Chingachgook seinem Stamm unterordnen, diesen aber *nicht* zu seinem Namensgeber machen:

This name [the “Great Snake”]<sup>335</sup> he [Chingachgook] had acquired in youth, by his skill and prowess in war; but when his brows began to wrinkle with time, and he stood alone, the last of his family (...) the few Delawares (...) gave him the mournful appellation of Mohegan. Perhaps there was something of deep feeling, excited in the bosom of this inhabitant of the forest, by the sound of a name, that recalled the idea of his nation in ruins, for he seldom used it himself (...) but the settlers had united, according to the Christian custom, his baptismal with his national name, and to them, he was generally known as John Mohegan, or, more familiarly, as Indian John. (*Pioneers*, Kap. VII, S. 85)

Diese Sukzession der Namen deutet den Verfall von Chingachgooks Persönlichkeit an. Darüber hinaus erscheint diese Degeneration des Namens auch als Hinweis darauf, dass der Akkulturation des Indianers keine Chancen eingeräumt werden.<sup>336</sup> Durch eine weitere Bezeichnung, *Nimrod*, die die weiße Wirtshausbesitzerin Mrs Hollister für Chingachgook vorschlägt (vgl. *Pioneers*, Kap. XIII, S. 155), wird zudem ausgedrückt, dass er als Indianer der archaischen Vergangenheit angehört. Mit Nimrod, der nach dem ersten Buch Mose nicht nur ein großer Jäger, sondern auch der *erste* Herrscher auf Erden war,<sup>337</sup> wird nämlich auf die *ehemalige* Vormachtstellung des Indianers hingewiesen.

Mit seiner archaischen Sprache und seinen einer anderen Zeit zugehörigen Wertvorstellungen gleicht Chingachgook in *The Pioneers* somit einem tragischen Relikt aus vergangener Zeit, dem das Leben selbst zur Last wird.<sup>338</sup> Es

---

<sup>335</sup> Barbara Mann erkennt in Chingachgooks ursprünglichen Namen auch eine spirituelle Dimension. So weiß sie zu berichten: „(...) the name, Chingachgook, is quite significant of his Earth power, for it means „the Big Snake“, as Cooper knew from reading Heckewelder“ (Barbara A. Mann, *Spirits of Sky. Spirits of Earth: The Spirituality of Chingachgook* (2002). <http://www.oneonta.edu/external/cooper/articles/ala/2002ala-mann.html>. 14.12.2006. S. 2. Vorgestellt beim Cooper Panel der Conference of the American Literature Association in Long Beach, Kalifornien, 2002. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper Society Miscellaneous Papers* No. 17, September 2002, S. 1-5).

<sup>336</sup> Lubbers bemerkt, dass Cooper einer kulturellen Angleichung des Indianers an die angloamerikanische Zivilisation grundsätzlich kaum Chancen zugestanden hat (vgl. Lubbers, S. 285f.).

<sup>337</sup> Hans Schmoldt, *Kleines Lexikon der biblischen Eigennamen* (Stuttgart, 1990), S. 174.

<sup>338</sup> Hierzu Kay Seymour House: „(...) Chingachgook’s life is itself a burden to the Indian. Like the madman Ralph in *Lionel Lincoln* and Tamenund of *The Last of the Mohicans*, Chingach-

wird jedoch deutlich, dass der „edle Wilde“, oder das, was von ihm durch den korumpierenden Zivilisationskontakt übrig ist, letztendlich auch zum Sterben verurteilt ist, weil er – damit trifft sich die Darstellung mit den Gegenwartsindianern in *The Last of the Mohicans* – potentiell gefährlich bleibt. Im betrunkenen Zustand beginnt Chingachgook nämlich Kriegslieder zu singen, die ein Element der Mordlust und der Rachgier an die Oberfläche bringen, die den Weißen bedrohlich anmuten.<sup>339</sup>

Mohegan continued to sing, while his countenance was becoming vacant, though, (...) it was assuming an expression very much like brutal ferocity. His notes were gradually growing louder, and soon rose to a height that caused a general cessation in the discourse. (*Pioneers*, Kap. XIV, S. 165)

Diese Szene hebt insbesondere Chingachgooks Unzivilisiertheit und somit auch seine Unfähigkeit zur Assimilation hervor. Die Tatsache, dass Chingachgook fest seiner Kultur verhaftet bleibt, findet seinen Ausdruck in der potentiellen Gewalttätigkeit des alten Indianers sowie auch in seiner unvermittelten Rückkehr zum Glauben seiner Väter in der Todesstunde. Dabei wird jedoch auch die traurige, entrechtete und entwürdigte Situation Chingachgooks deutlich. Denn nur der Rausch vermag es, ihn aus der tristen Gegenwart herauszulösen und Erinnerungen an seine glorreichen Zeiten als tapferer Krieger aufkommen zu lassen. Somit erhält er nur in seinem Kriegslied die Möglichkeit, seine vergangene Größe erneut zu erleben. In diesem Zusammenhang wird zudem auch sichtbar, inwiefern die Weißen die Alkoholsucht des Indianers fördern. Denn sie sorgen unaufhörlich für alkoholischen Nachschub und spornen den Indianer mit Ausrufen wie „Here, John, is a mug of cider lac'd with whiskey“ und „Here, John; drink, man, drink“ (*Pioneers*, Kap. XIV, S. 158, 163) an. Dieses Verhalten der Weißen ist so zu deuten, dass sie ihre eigene überlegene Selbstdisziplin demonstrieren sowie das Stereotyp vom *drunken Indian* bestätigt sehen wollen. So lautet ihr anschließendes Fazit auch: „This is the way with all the savages; give them liquor, and they make dogs of themselves“ (*Pioneers*, Kap. XIV, S. 166).

---

gook suffers the curse of Tithonus“ (House, S. 275). Tithonus, aus der griechischen Mythologie, ist Eos' Geliebter, der auf Zeus' Wunsch ewig leben sollte, äußerlich aber zunehmend verfiel. Der Vergleich zwischen Tithonus und Chingachgook impliziert, dass die Zeit des Indianers auf dem nordamerikanischen Kontinent eigentlich schon lange vorüber ist, und der Indianer sterben sollte.

<sup>339</sup> Auf diese Weise kann Chingachgook jedoch seine indianische Spiritualität erhalten (vgl. Mann, *Spirits of Sky*, S. 1).

Sowohl in *The Pioneers* als auch in *The Last of the Mohicans* bleibt Chingachgooks Verhalten grundsätzlich „typisch indianisch“. Denn er internalisiert eindeutig *nicht* das Wertsystem der angloamerikanischen Zivilisation und modifiziert in keiner Weise wirklich seine indianische Identität. Trotz seiner guten Beziehung zu dem weißen Protagonisten Natty Bumppo/Hawkeye verliert Chingachgook deshalb keineswegs seine Anbindung an die Natur und seine Freiheit von der weißen Kultur. Wie stark bei Chingachgook das Stammesbewusstsein mit seinem individuellen Bewusstsein tatsächlich verknüpft ist, verdeutlicht insbesondere die Totenrede, die er nach dem Tod seines Sohnes Uncas in *The Last of the Mohicans* hält: „’As for me, the son and the father of Uncas, I am a blazed pine, in a clearing of the pale-faces (...) I am alone –’“ (*Mohicans*, Kap. XXXIII, S. 393). Es zeigt sich an dieser Stelle nämlich, dass sich Chingachgook in dieser Situation nicht mehr als *Vertreter* seines Stammes, sondern vielmehr als der Stamm selbst versteht. Dies deutet seine vollständige Identifikation mit seiner Kultur an. Chingachgook erscheint zudem als Sinnbild des *vanishing American*,<sup>340</sup> denn die Metapher des gefällten und geschälten Baumes zeigt, dass der Indianer dem Entwicklungsstadium des Ackerbaus und den weißen Siedlern weicht, so wie der Baum dem Rodungsprozess.<sup>341</sup>

Gleichwohl stellt Chingachgook aufgrund seiner Unterstützung der Weißen sowie des Zeugnisses, das Natty Bumppo immer wieder über ihn ablegt, ein *good Indian* dar, ohne jedoch jemals etwas anderes als ein zivilisationsunfähiger Indianer zu sein. Das verdeutlicht, dass seine Freundschaft mit dem weißen Hawkeye *nicht* auf einer graduellen Annäherung der beiden Vertreter unterschiedlicher Zivilisationen beruht, sondern vielmehr ausschließlich durch die Äußerungen Natty Bumppos über die Besonderheit Chingachgooks etabliert wird. Zudem wird auch sichtbar, dass Chingachgook überhaupt *erst* durch sein freundschaftliches Verhältnis zu Hawkeye zum „guten“ Indianer werden kann. Beispielsweise zeigt Chingachgook bei der Tötung eines französischen Wacht-

---

<sup>340</sup> Vgl. Dippie, S. 22.

<sup>341</sup> Auch in *The Pioneers* wird Chingachgook mit einem gefällten Baum in Verbindung gebracht. Auf der Schwelle zum Tod, präsentiert Cooper seinen indianischen Protagonisten „on the trunk of a fallen oak“ (*Pioneers*, Kap. XXXVI, S. 399) sitzend. Auf diese Weise wird impliziert, dass der alte Häuptling, ebenso wie der Baum, einst jung und stark gewesen, nun aber alt und leblos, ist.

postens ein Verhalten (vgl. *Mohicans*, Kap. XIV, S. 156), das durchaus in Einklang mit dem Bild des „blutrünstigen Wilden“ steht. Denn das Skalpieren als solches erscheint unzivilisiert.<sup>342</sup> Hierbei ist entscheidend, dass Chingachgooks Verhalten durch Hawkeye relativiert, gerechtfertigt und aus seiner Natur als Indianer heraus erläutert und somit erst zu einem akzeptablen Verhalten erklärt wird: „’Twould have been a cruel and an unhuman act for a white-skin; but ’tis *the gift and natur of an Indian*, and I suppose it should not be denied!’“ (ibid, Hervorhebung SP). Dies illustriert, dass Chingachgook, obwohl er den Angloamerikanern bei ihrem Fortkommen behilflich ist, selbst nicht in den progressiven Ablauf von Geschichte einbezogen werden kann.

Es wird deutlich, dass der „gute“ Indianer Chingachgook aufgrund seiner Unzivilisiertheit grundsätzlich nicht als ein Vehikel für die Gestaltung möglicher Formen der Koexistenz von weißen Siedlern und Indianern auf dem nordamerikanischen Kontinent dient. Es bestätigt sich hierbei vielmehr der Eindruck, dass keine der beiden Zivilisationen aus dem Korsett ihrer naturgegebenen Determiniertheit ausbrechen könne. Dennoch erscheint auch Chingachgook teilweise als eine dynamische Figur, deren Charakterentfaltung jedoch insofern negativ verläuft, als er schließlich als degenerierter Indianer endet. Es erscheint deshalb sinnvoll, im folgenden Abschnitt die Bedeutung von Chingachgooks Charakterentwicklung vom „edlen“ zum „verkümmerten“ Indianer im Hinblick auf seine Unfähigkeit zur Anpassung an die weiße Zivilisation eingehender zu untersuchen.

---

<sup>342</sup> Das Skalpieren ist insofern eine archaische Handlung, als es auf dem vorzeitlichen, „primitiven“ Glauben an die magische Kraft der Haare als Sitz der Seele beruht (vgl. Van der Beets, *The Indian Captivity Narrative as Ritual*, S. 552 und Van der Beets, *The Indian Captivity Narrative*, S. 42).



## 6.2 Vom „guten“ zum degenerierten Indianer

The story of Chingachgook is essentially a jeremiad, he moves from the state of an uncivilized warrior to a drunken, semi-civilized, imperfectly Christian, and thoroughly tamed savage.<sup>343</sup>

Indem Cooper an Chingachgook das kulturelle Zwischenstadium zwischen Wildheit und Zivilisiertheit schildert, wird nicht bloß die Trivialität des Klischees vom „edlen Wilden“ unterlaufen. Denn damit scheint zugleich eine objektive Zivilisationskritik vom Standpunkt des Indianers aus geübt zu werden. Diese erscheint insofern objektiv begründet, als sie sich grundsätzlich von der überkommenen Fiktion des „edlen“ oder des „teuflischen Wilden“ abkehrt.

In *The Last of the Mohicans* ist Chingachgook der indianische Krieger in der Blüte seines Lebens, dessen Charakter idealisiert wird, der aber noch nicht die typischen Führerqualitäten aufweist, die indianischen Häuptlingen der Geschichte zugeschrieben wurden.<sup>344</sup> Seine Idealisierung findet in *The Deerslayer* ihren Höhepunkt, indem er hier den idealen roten Mann der Wälder darstellt, der sich sowohl durch Mut, Stärke und Stolz als auch durch außerordentliche Führerqualitäten auszeichnet. Nach dem Tode seines Sohnes Uncas entwickelt er sich aber vom stolzen Krieger zum betrunkenen, dekadenten Indianer ohne Namen und Ehre. Somit stellt Chingachgook in *The Pioneers* eine gescheiterte und resignierte Existenz dar, die apathisch ihr eigenes Schicksal sowie das ihrer Rasse hinnimmt, und die durch den Einfluss der angloamerikanischen Kultur in

---

<sup>343</sup> Hiddemann, S. 16, zitiert Kay Seymour House aus: *Cooper's Americans* (Ohio, 1965), S. 65.

<sup>344</sup> Nach Paine fehlt es Chingachgook an Überzeugungs- und Führungskraft, über die bedeutende Indianerführer wie Joseph Brant, Red Jacket, Cornplanter und King Philip verfügten (vgl. Paine, S. 38).

Form des Alkohols ihre indianische Identität verloren hat. Er wird somit zu einem Indianer „in whose manner the depression of self-abasement was most powerfully exhibited“ (*Pioneers*, Kap. XVIII, S. 203).

Chingachgook erscheint primär als ein zu Unrecht Entrechteter und darum als eine bemitleidenswerte Figur,<sup>345</sup> der seines Landes beraubt wurde, *obwohl* er für die Weißen gekämpft hat. Die silberne Medaille mit dem Bild Washingtons, die er als einzigen Schmuck trägt (vgl. *Pioneers*, Kap. VII, S. 86), zeugt nämlich davon, dass er auf der Seite der Amerikaner gegen die Franzosen gekämpft hat. Jedoch ist sie auch ein Hohn, denn seine Verbündeten haben ihn zugleich entrechtet. Es wird somit deutlich, dass seine Verdienste in keiner Weise verhindern konnten, dass er am Ende seines Lebens gezwungen ist, am Rande der angloamerikanischen Gesellschaft eine erbärmliche Existenz zu fristen. Auf diese Weise kann Chingachgook auch keinen Gebrauch mehr von seiner Waffe machen. So entgleitet ihm der Tomahawk (vgl. *Pioneers*, Kap. XIV, S. 166), weil seine Hände aufgrund einer Kombination aus Alkohol und hohem Alter zittern. Auch das Flechten von Körben gelingt ihm nicht mehr. Chingachgook gesteht sich schließlich selbst ein: „John is old, his hand is the hand of a squaw; his tomahawk is a hatchet; brooms and baskets are his enemies“ (*Pioneers*, Kap. XVIII, S. 207).

---

<sup>345</sup> Brumm betrachtet Chingachgook als einen Vertreter der einstigen Besitzer und Beherrscher des Landes, dem sämtliche Kennzeichen des ungerecht Entrechteten anhaften (vgl. Brumm, *Motive für historisches Sein*, S. 137).



Abb. 11 Der degenerierte Chingachgook: Illustration von Gerhard Goßmann aus: *Die Ansiedler*, Frontispiz<sup>346</sup>

Der beschämende Wandel, den diese Persönlichkeit durchgemacht hat, findet beispielsweise in Chingachgooks Haartracht, die ein Schleier der Trauer ist, Ausdruck: „he [Chingachgook] encouraged its abundance, as a willing veil, to hide the shame of a noble soul, mourning for glory once known“ (*Pioneers*, Kap. VII, S. 86). Als letzter Überlebender seines Stammes ist Chingachgook eine einsame, tragische und gebrochene Gestalt, die aber dennoch ein überlegenes Wissen in Sachen der Natur und Heilkunde besitzt. Obwohl er aber in der tragischen Hoheit seiner Erscheinung, in „the grandeur of an Indian chief“ (*Pioneers*, Kap. XII, S. 133), den Weißen unbedingt gleichwertig erscheint, wartet auf ihn dennoch nach Aussage des Erzählers dasselbe Schicksal, das sein Volk erlitten hat: „war, time, disease, and want, had conspired to thin their number“ (*Pioneers*, Kap. VII, S. 84). Auch Chingachgook wird an Überalterung, Krankheit und Mangel sterben (vgl. *Pioneers*, Kap. VII, S. 84f.).<sup>347</sup>

<sup>346</sup> Aus James Fenimore Cooper, *Die Ansiedler*, Frontispiz nach den Lederstrumpf-Ausgaben aus dem Verlag Neues Leben, Berlin, mit den Illustrationen von Gerhard Goßmann und den Begleittexten von Liselotte Welskopf-Henrich, *Wildtöter, Pfadfinder* 1957, *Der letzte Mohikaner* 1954, *Die Ansiedler, Die Prärie* 1957. Entnommen aus Friedrich, *Herrnhut. Bruder Chingachgook* <http://www.neisse-nysa-nisa.de/Herrnhut-Chingachgook.htm>.

<sup>347</sup> Dies ist eine Erklärung, die nach Lubbers ganz dem amerikanischen Standardinventar zur Begründung des Schicksals der Ureinwohner entsprach (vgl. Lubbers, S. 284). Siehe hierzu auch Berkhofer, S. 91.

Jedoch ist in *The Pioneers* insbesondere bedeutsam, dass Chingachgook zum Christentum konvertiert ist. Denn dies deutet an, dass er damit einen wesentlichen Teil der weiter fortgeschrittenen Zivilisation angenommen hat, beziehungsweise angenommen zu haben scheint. Die Christianisierung stellt nämlich grundsätzlich eine Möglichkeit dar, den Indianer aus seiner „primitiven“ Entwicklungsstufe herauszulösen und ihn zu zivilisieren.<sup>348</sup> Es wird jedoch deutlich, dass die christliche Lehre Chingachgook nur scheinbar erreicht hat. Denn christliches Gedankengut und Verhaltensweisen überdecken bei ihm nur notdürftig sein eigentliches Wesen. Chingachgooks Christianisierung bleibt in der Tat unvollständig. So hat der christliche Glaube in ihm *nicht* die Leidenschaft der Blutrache tilgen können, selbst wenn er es gelernt hat, seine Leidenschaften zu zügeln (vgl. *Pioneers*, Kap. XII, S. 139). Auf diese Weise bleibt Chingachgooks ursprüngliche Wildheit, „the fierce and determined looks of the chief“ (*Pioneers*, Kap. XII, S. 138), grundsätzlich erhalten.

Angesichts Chingachgooks Festhaltens an seiner ursprünglichen Zivilisation, bleibt seine scheinbare Annahme der christlichen Religion äußerst oberflächlich. Dieser Eindruck vertieft sich zum Beispiel durch die knappe, aber entschiedene Äußerung seiner Glaubensüberzeugung, die die religiöse Suada des Reverend Grant in ihre Schranken weist, ohne dessen Glauben selbst zu nahe zu treten (vgl. *Pioneers*, Kap. VII, S. 94f.). Dennoch geht Chingachgook in einer Szene des Romans sogar so weit, dem Geistlichen für die Predigt zu danken, die dieser im Rahmen einer Weihnachtsandacht gehalten hat. Er verspricht, die Worte im Gedächtnis zu behalten und an sein Volk weiter zu geben: „If Chingachgook lives to travel towards the setting sun, after his tribe, and *the Great Spirit* carries him over the lakes and mountains, with the breath in his body, *he will tell his people the good talk he has heard*“ (*Pioneers*, Kap. XII, S. 133). An dieser Stelle wird sehr deutlich, dass Chingachgooks indianische Wesenseinheit immer wieder durchscheint, und er dieser letztendlich verhaftet bleibt. Er sieht nämlich in der christlichen Religion der Weißen keineswegs das grundsätzlich Neue, sondern begreift sie vielmehr nur als eine

---

<sup>348</sup> Vgl. Hermann, S. 213. In der Realität tendierten die Religionen Nordamerikas aufgrund der Struktur der ganzen Gesellschaftsform zu größerer Versatilität. Sie konnten sich den Bedingungen einer neuen Situation anpassen, indem sie versuchten, sich das neue Wissen den Erfordernissen der eigenen Situation nützlich zu machen. Daher mochte das Christentum durchaus attraktiv sein, sofern es im indianischen Sinne „bessere Medizin“ versprach (vgl. Hochbruck, S. 31f.).

Nuance für seinen ursprünglichen Glauben. Denn sein Gott ist nach wie vor der „Great Spirit“ der Indianer: „The words that have been said (...) have gone upward, and *the Great Spirit* is glad. What you have told your children, they will remember, and be good” (ibid, Hervorhebung SP). Die Tatsache, dass Chingachgook dem Christentum im Grunde fremd bleibt, zeigt sich insbesondere auch an seiner Jenseitsvorstellung, die ihn vollkommen in den indianischen Traditionen befangen zeigt:

But he [Chingachgook] will go to the country where his fathers have met. The game shall be plenty as the fish in the lakes. No woman shall cry for meat. No Mingo can ever come. The chase shall be for children, and all just red-man shall live together as brothers. (*Pioneers*, Kap. XXXVI, S. 403)

Diese Vorstellung zeugt von Chingachgooks Kraft einer ursprünglichen religiösen Überzeugung, die sich zwar in wichtigen Aspekten mit der christlichen trifft, aber dennoch einen eigenen unverfälschten Charakter besitzt.

Auf vergleichbare Weise bezeugt auch Chingachgooks Weisheit und Vernunft die Wahrheit seiner Person angesichts der unabänderlichen Lage, dass die Indianer aussterben. Jedoch klagt er auch explizit das Vorgehen der weißen Kolonisatoren an, eine „friedliche“ Ausrottung der Indianer mit Hilfe des Alkohols betrieben zu haben. Hierbei ist bezeichnend, dass Chingachgook als „guter“ Indianer seinen Verfall *direkt* dem Alkohol, aber nur *indirekt* den Weißen anlastet:

‘(...) *the white man brings old age with him – rum is his tomahawk!*’ (...) ‘My fathers came from the shores of the salt lake. *They fled before rum.* (...) But warriors and traders with light eyes followed them. One brought the long knife, and one brought rum. (...) *The evil spirit was in their jugs*, and they let him loose. – Yes, yes – you say no lie, Young Eagle, *John is a Christian beast.*’ (*Pioneers*, Kap. XVI, S. 185; Hervorhebung SP)

Obwohl der Alkohol selbst den Geist Chingachgooks zu brechen vermochte, und auch er durch die weiße Zivilisation kontaminiert wurde („the man [Chingachgook] was not himself“, *Pioneers*, Kap. XIV, S. 166), rät er dennoch zur Versöhnung. Er erkennt zwar, dass die Indianer selbst von einer solchen Versöhnung ausgeschlossen bleiben, möchte aber letztendlich den Frieden fördern. Dies wird vor allem sichtbar, als sich der junge Oliver Edwards, den die

Delawaren wie seinen Großvater adoptiert haben, dagegen wehrt, die Gastfreundschaft des Richters Temple anzunehmen, von dem er vermuten muss, dass er den gesamten Besitz seines Vaters an sich gebracht hat. In dieser Situation versucht Chingachgook ihn nämlich zu überreden, die Einladung doch anzunehmen. Dies impliziert, dass Chingachgook für ein friedliches Zusammenleben der Zivilisationen eintritt, sich aber gleichzeitig bewusst ist, dass Friede und Versöhnung in der Geschichte das Werk vieler Jahre ist: „The sun must rise and set often, before men can make one family: it is not the work of a day, but of many winters“ (*Pioneers*, Kap. XVIII, S. 203).

Trotz seiner Vernunft sowie seinem Bestreben, eine friedliche Koexistenz der beiden Kulturen zu erreichen, bleibt Chingachgook ein Fremdkörper in der weißen Gesellschaft,<sup>349</sup> der nicht assimiliert werden kann. Als Chingachgook beispielsweise in *The Pioneers* das erste Mal auftritt, wird an der Charakterisierung seiner Stimme unmittelbar deutlich, dass er ein Außenseiter in der Dorfgemeinschaft ist. Er spricht nämlich in einem „low, monotonous, guttural tone“ (*Pioneers*, Kap. VII, S. 87), und bezeichnenderweise singt er auch „dull, monotonous“ (*Pioneers*, Kap. XIV, S. 164). Diese vier Begriffe bewerten gleichsam Chingachgooks Stellung in der weißen Gesellschaft. Da er leise und monoton spricht, kann er akustisch kaum wahrgenommen werden. Er vermittelt damit nur eine Stimmungslage, klingt guttural und deshalb fremdartig. Darüber hinaus machen aber sowohl Chingachgooks äußere Erscheinung als auch sein Verhalten deutlich, dass er unzivilisierbar bleibt und als Außenseiter niemals ein fester Bestandteil der weißen Zivilisation werden kann. Auf diese Weise wird Chingachgook bei der Weihnachtsandacht als ein nicht anpassungsfähiger Indianer präsentiert, der sich zwar inmitten der weißen Gemeinde aufhält, aber dennoch im Grunde nichts von seiner zivilisationsspezifischen Eigenart aufgegeben hat:

The Indian [Chingachgook] moved with *great gravity*, across the floor, and, observing a vacant seat next to the Judge, he took it, in a manner that manifested *his sense of his own dignity*. Here, drawing his blanket closely around him, so as partly to *conceal his countenance*, he remained during the

---

<sup>349</sup> Buchenau bemerkt, dass Chingachgook in *The Pioneers* keinen integralen Bestandteil der angloamerikanischen Gesellschaft darstellt. Dies sieht sie im Gegensatz zu Lydia Maria Childs *Hobomok* (1825), in dem sich die Indianer nicht nur unter die Siedler mischen, wenn besondere Ereignisse bevorstehen, sondern auch mit größter Selbstverständlichkeit am Alltagsleben teilnehmen (vgl. Buchenau, S. 229f.).

service, *immoveable, but deeply attentive*. (*Pioneers*, Kap. XI, S. 124f.; Hervorhebung SP)

Es entsteht an dieser Stelle wiederum der Eindruck, dass die indianische und die angloamerikanische Zivilisation unvermittelt nebeneinander stehen und nicht wirklich in Einklang gebracht werden können.

Chingachgooks Verhaftung an der indianischen Kultur wird dabei insbesondere im Moment seines Todes sichtbar, da er im Augenblick des Sterbens, der zum triumphalen Schlusspunkt in seinem Leben wird,<sup>350</sup> seine teilweise Christianisierung radikal rückgängig macht. Dies bedeutet gleichzeitig, dass er damit auch jegliche Affiliation mit der überlegenen Zivilisation aufgibt. Die Art wie Chingachgook letztendlich stirbt, bestätigt vollkommen seine indianische Wesenseinheit. Dabei bietet ihm der Tod die einzige Möglichkeit, die Identität seiner Zivilisation dadurch zu bewahren, dass er sie ins Jenseits mit hinübernimmt. In ihr kann er in seiner Unveränderlichkeit verweilen. Dementsprechend beendet Chingachgook sein Leben mit einer *selbstinszenierten* Verbrennung, die einem Selbstmordritual gleicht. Sein Tod erfolgt in *The Pioneers* nämlich im Zusammenhang mit einem Waldbrand, wobei er jedoch nicht unmittelbar den Flammen zum Opfer fällt, sondern seinen eigenen Tod nahezu rituell und somit bewusst herbeiführt. Bereits vor dem Ausbruch des Feuers hat er nämlich beschlossen, dass dies sein Todestag sein würde. So behauptet der junge Edwards gegenüber Elizabeth Temple, dass dies „the happiest moment of his life“ (*Pioneers*, Kap. XXXVII, S. 410) sei, als diese ihr Erstaunen darüber ausdrückte, dass Chingachgook angesichts des herannahenden Todes stoische Haltung bewahrt. Chingachgooks tapfere, gefasste und siegreiche Haltung im Moment des Todes ist das typische Zivilisationskennzeichen des Indianers,<sup>351</sup> der eine Welt verlassen muss, in der es für seine Zivilisation keine Zukunft geben kann. Dies erkennt der weise Chingachgook selbst sehr deutlich: „There will soon be no red-skin in the country. When John has gone, the last will leave these hills, and his family will be dead“ (*Pioneers*, Kap. XXXVI, S. 403).<sup>352</sup>

---

<sup>350</sup> Nach Hermann stellt der Tod meistens den Höhepunkt im Leben von Indianergestalten der zeitgenössischen Literatur dar (vgl. Hermann, S. 250).

<sup>351</sup> Vgl. Hermann, S. 178.

<sup>352</sup> Chingachgooks selbstinszenierte Verbrennung kann als Untergang im Feuersturm, als Motiv einer untergehenden Welt, angesehen werden (vgl. Brumm, *Motive für historisches Sein*, S.

Da Chingachgook nur im Tod seine indianische Identität vollständig wahren kann, richtet er sich, ganz dem Anlass entsprechend, auch in der vollen Pracht eines Kriegers her (*Pioneers*, Kap. XXXVI, S. 400). Auf diese Weise gewinnt er im Angesicht des Todes seine einstige Größe als würdevoller Wilde zurück, der seinen Vorfahren singend in die angestammten Jagdgründe folgt. Er erscheint nämlich ein letztes Mal als „an Indian warrior prepared for some event of more than usual moment“ (ibid). Aus diesem Grund bedeutet der Waldbrand für ihn eine willkommene Gelegenheit, seinen bereits zuvor beschlossenen Tod noch durch eine abschließende Demonstration seiner vollständig wiederhergestellten indianischen Identität zu krönen. Somit wird verständlich, weshalb er die physischen Qualen nicht fürchtet, die das Feuer verursachen wird. Indem er alle Schmerzen stoisch hinnimmt, handelt er ganz im Einklang mit dem höchsten Ideal seiner Zivilisation:

Still he [Chingachgook] was unmoved. As his body was unprotected, his sufferings must have been great, but his fortitude was superior to all. His voice could yet be heard, even in the midst of these horrors. (*Pioneers*, Kap. XXXVII, S. 411)

Dementsprechend lässt sich Chingachgook auch von dem einmal begonnenen Ritual des Sterbens nicht abbringen, selbst als Natty versucht, ihn zu retten. Deshalb kann man an dieser Stelle Slotkin darin zustimmen, dass Chingachgook „wie ein Indianer“ stirbt: „Chingachgook chooses the ways of his fathers, and for him the pain of death is nothing. Indeed, he revels in his torment as in the clasp of a beloved pleasure because his ability to bear the pain proves his manhood and gives value to his sacrifice”.<sup>353</sup>

Der Tod wird zu einem Zeichen, das Chingachgooks Treue zur angestammten Religion seiner Väter beweist. Dementsprechend sagt er sich in der letzten Begegnung mit dem Reverend Grant vom Christentum und den weißen Konventionen los. Es wird hierbei deutlich, dass die Religion der Weißen für ihn jegliche Bedeutung verloren hat und seine Übernahme von christlichem Gedankengut in der Tat unvollständig gewesen ist. Aus diesem Grund kann er

---

137).  
<sup>353</sup>

Slotkin, *Regeneration Through Violence*, S. 492.



im letzten Moment seines Lebens die Kraft aufbringen, jede Assoziation mit der angloamerikanischen Zivilisation abzulehnen:

The Indian [Chingachgook] turned his ghastly face towards the speaker, and fastened his dark eyes on him [the Reverend Grant], steadily, but vacantly. No sign of recognition was made; and in a moment he moved his head again slowly towards the vale, and begun to sing, using his own language, in those low, guttural tones that have been so often mentioned, his notes rising with his theme, till they swelled so loud as to be distinct. (*Pioneers*, Kap. XXXVIII, S. 419)

Dieses Festhalten an seiner ursprünglichen Zivilisation gebietet generell eine größere Achtung, als es eine bloße Übernahme der christlichen Doktrin erlauben würde. Chingachgooks Treue beweist zudem seine Integrität als „edler Wilde“ und zeugt zugleich von seiner Freiheit und Selbständigkeit sowie von der Wahrheit seiner Person. Im Angesicht des Todes wahrt Chingachgook also seine *Autonomie als Indianer*. Da der Tod jedoch die einzige Möglichkeit darstellt, mit der er seine Identität erhalten kann, deutet dies wiederum auf die inhärente Statik und die Unveränderlichkeit der indianischen Zivilisation hin. Dies impliziert darüber hinaus auch die Unmöglichkeit, die „primitive“ Zivilisationsstufe zu überwinden. Dies wird vor allem dadurch verdeutlicht, dass Chingachgook bemüht ist, Dinge mitzunehmen, die für das Leben im Jenseits relevant sein könnten: „I [Chingachgook] go after my fathers. Let the bow, and tomahawk, and pipe, and the wampum, of Mohegan, be laid in his grave“ (*Pioneers*, Kap. XXXVIII, S. 421). Diese Praktik erscheint nämlich typisch für statische Zivilisationen, deren Jenseitsvorstellung von der Idee einer Verlängerung des diesseitigen Lebens in seinen wesentlichen Aspekten geprägt ist.

Da aber ausschließlich der Tod beim Indianer zur Wiederherstellung der ursprünglichen Wesenseinheit führt und deshalb sogar zum glücklichsten Moment seines Lebens werden kann, erfährt die Verdrängung der Indianer zu Gunsten der weißen Zivilisation auch eine Rechtfertigung.<sup>354</sup> Schließlich suggeriert der Text, dass ein Überleben des nicht akkulturierbaren Indianers, der bereits erzähltechnisch marginalisiert ist, nicht möglich ist. Dieser Indianer ist vielmehr gezwungen, endgültig den Weg für den Fortschritt zu räumen und in Vergessenheit zu geraten. Mit Chingachgooks Tod wird den weißen Siedlern

---

<sup>354</sup> Vgl. Hermann, S. 178 u. 250f.

auch das letzte Hindernis aus dem Weg geräumt, das ihnen die Ausweitung auf dem nordamerikanischen Kontinent erschweren könnte.

## 7. Scalping Peter: Vom gefährlichen zum degenerierten Indianer

### 7.1 Ursprüngliche Gefährlichkeit und mangelnde Einsicht

Onoah [Scalping Peter] goes from savage strength to a paralyzed condition Cooper presents as true Christianity.<sup>355</sup>

Bei Scalping Peter aus dem Roman *The Oak Openings* (1848) handelt es sich um die schaffenschronologisch letzte von Coopers herausragenden Indianergestalten. Für Hochbruck stellt Scalping Peter die „traurigste Indianerfigur [dar], die Cooper je konstruierte“.<sup>356</sup> Denn dieser Indianer verwandelt sich in eine Randfigur der weißen Gesellschaft, gibt seine

---

<sup>355</sup> House, S. 252.

<sup>356</sup> Hochbruck, S. 141.

ursprüngliche Identität durch ein unvermitteltes Konversionserlebnis weit gehend auf und entspricht schließlich dem Typus des roten Trottels,<sup>357</sup> der seiner eigenen Sprache und damit seiner Fähigkeit zur Mitteilung und Kommunikation verlustig geht. So wird Scalping Peter letztendlich, noch offensichtlicher als Tamenund und Chingachgook, zum *vanishing American*. Diese Tatsache erkennt und äußert Peter in dem Roman auch selbst:

“I now see why the pale-faces overrun the earth and take the hunting-grounds. They know most, and have been told to come here, and to tell what they know to the poor ignorant Injins.”  
(...)  
“Injin don’t own ‘arth. ‘Arth belong to God, and He send whom he like to live on it. One time he send Injin; now he send pale-face.”<sup>358</sup>

Im Vergleich zu den anderen herausragenden Indianergestalten wird an Scalping Peter die Aufgabe der indianischen Identität am vollständigsten demonstriert.

Dennoch erscheint Scalping Peter bei seinem ersten Auftritt in *The Oak Openings* durchaus als ein vollkommen den gängigen Vorstellungen entsprechender Indianer. So erscheint er bei seinem ersten Auftritt als „typischer“ edler Wilder und die Beschreibung dieses Indianers gleich der Zeichnung Chingachgooks in *The Pioneers*. Denn ähnlich wie Chingachgook wird auch Scalping Peter überzeichnet und als Vergangenheitsindianer dargestellt, wenn es heißt, dass er einen Rindengürtel trug.<sup>359</sup>

The head was shaved (...) carrying only the chivalrous scalp-lock (...). The outline of this celebrated savage’s features was bold and eagle-like; a comparison that this steady, calm, piercing eye well sustained. (...) He had a single eagle’s feather attached to the scalp-lock, and wore a belt of wampum of more than usual value (...). (*The Oak Openings*, Kap. XI, S. 178)

Peter erscheint in diesem Kontext auch als Anachronismus, denn auch er ist „gegen die Zeit“. Der Rindengürtel wird fälschlicherweise einer Epoche zugehörig dargestellt, in der er nicht mehr verwendet wurde.

---

<sup>357</sup> Ibid.

<sup>358</sup> *The Oak Openings*, Kap. XXVI, S. 427 u. Kap. XXX, S. 489.

<sup>359</sup> Indianer trugen zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits europäisch stilisierte Kleidung. Vgl. Kap. 6.1. Ambivalentes Wesen des nicht zivilisierbaren “guten“ Indianers, S. 147.

Jedoch verfolgt Scalping Peter zunächst als einziger von Coopers Indianern den gewagten Plan, die weißen Siedler wieder aus dem Land zu vertreiben. Dies bedeutet, dass er den vorherbestimmten Verlauf der angloamerikanischen Geschichte nicht akzeptiert und ihn deshalb umkehren möchte: „(...) this Indian [Scalping Peter], a sort of chief by birth, (...) appeared to live only to revenge the wrongs done his color by the intruders (...)“ (*The Oak Openings*, Kap. X, S. 156).<sup>360</sup> Auf diese Weise erscheint Scalping Peter in der Tat als ein integerer Indianer, der zwar keine Kriegsbemalung mehr trägt, aber dennoch über indianische Symbole der Autorität verfügt: „a gorget of red pipestone (for peace), a rattlesnake totem (snakes usually mean war), an old Jesuit medal with a cross on it (which he wears for “political” reasons), and a hand drawn on his chest in an attitude that clearly indicates *noli me tangere*“.<sup>361</sup> Scalping Peter präsentiert sich zunächst also durchaus als ein würdiger, charakterstarker und unantastbarer Indianer.

Interessant ist jedoch, dass Scalping Peters Herkunft unbekannt ist und seine Abstammung und Zugehörigkeit zu einem Stamm deshalb nicht nachgewiesen werden kann. Er gilt als „tribeless“<sup>362</sup> und entzieht sich somit auch jeglicher Bewertung seiner Abstammung. Die fehlende Genealogie lässt ihn deshalb als eine mysteriöse Gestalt erscheinen, über die die Aura des Unwirklichen, Flüchtigen und Ungreifbaren liegt. Dies bildet somit auch einen Kontrast zu dem Bild des edlen Indianers:

With him the past was as much of a mystery as the future. No Indian could say even of what tribe he was born. The totem that he bore on his person belonged to no people then existing on the continent, and all connected with him, his history, nation, and family, was conjecture and fancy. (*The Oak Openings*, Kap. XII, S. 196f.)

Da Scalping Peter offenbar keine Verwandtschaft hat, steht er allein und isoliert von dem indianischen Volk dar.<sup>363</sup> Er ist ein „herausgelöster“ Indianer, der aufgrund seiner fehlenden Genealogie auch keine Besitzansprüche hinsichtlich

---

<sup>360</sup> Scalping Peter erscheint aber durchaus als eine Magua ähnliche Figur, denn auch Peter möchte eine panindianische Waffenbrüderschaft gegen die Weißen etablieren. Siehe hierzu D.G. Darnell, „Cooper, Prescott and the Conquest of Indian America“. In: J.J. Mc Aleer, Hrsg. *The Matter of the Red Man in American Literature* (Hartford, CT, 1976), S. 11.

<sup>361</sup> House, S. 253.

<sup>362</sup> „(...) Onoah, or the „Tribeless,“ as he was also frequently called by the red men, from the circumstance of no one’s knowing to what particular section of the great Indian family he belonged (...)“ (*The Oak Openings*, Kap. XII, S. 190f.).

des nordamerikanischen Landes geltend machen kann.<sup>364</sup> Aus diesem Grund scheint die vage Herkunft den Indianer vollständig zu entmachten.

Dennoch lässt sich Scalping Peter vorerst nicht von seinem primären Ziel abbringen, die Weißen zu vertreiben. Da so ein Unterfangen aber angesichts der unabänderlichen unterschiedlichen Beschaffenheit der angloamerikanischen und der indianischen Zivilisation unmöglich durchführbar ist, wird Scalping Peters Vorhaben bereits im ersten Teil des Romans für vergeblich und unsinnig erklärt:

Peter was a sagacious, even a far-seeing savage, but he labored under the curse of ignorance. Had his information been of a more extended nature, he would have seen the utter fallacy of his project to destroy the pale-faces altogether, and most probably would have abandoned it. (*The Oak Openings*, Kap. XII, S. 200)

Der Indianer vermag an dem vorprogrammierten Ausgang der angloamerikanischen Geschichte nichts zu ändern. Vielmehr wird eine eindeutige Bekräftigung der höheren Bestimmung der weißen Zivilisation geliefert, deren Erfüllung keine Opposition entgegengebracht werden sollte:

To him [Scalping Peter], the pale-face appeared only as a rapacious invader, and not a creature obeying the great law of his destiny, the end of which is doubtless to help knowledge to abound, until it shall "cover the whole earth as the waters cover the sea". (*The Oak Openings*, Kap. XIII, S. 213)

Peters Racheplan entspringt somit letztendlich seiner Ignoranz. Mit anderen Worten, sein Plan hat seinen Ursprung in der fehlenden Einsicht des Indianers

---

<sup>363</sup> Eine Anspielung auf Scalping Peters vage Herkunft findet sich auch schon an früherer Stelle, wenn es beispielsweise heißt: „ (...) a chief whom they styled Onoah, but who he himself knew was usually called Scalping Peter among the whites of the frontier. This savage had a fearful reputation at all the garrisons, though he never showed himself in them (...)“ (*The Oak Openings*, Kap. X, S. 155).

<sup>364</sup> Im Mittelalter benötigte der europäische Adel den Nachweis seiner Abstammung, um Besitzansprüche geltend zu machen und Qualifikationen für bestimmte Ämter nachzuweisen. Volkmar Weiss bemerkt zudem, dass die Herkunft von Personen höherer gesellschaftlicher Schichten in der Regel einfacher nachzuweisen und nachzuverfolgen ist, als die von Menschen unterer sozialer Schichten (Volkmar Weiss, *Zur Stellung der Genealogie in der wissenschaftlichen Forschung*. <http://www.volkmar-weiss.de/herold.html>, 14.12.2006, S. 1, aus Herold-Studien 6 (2003): 91-100). Man mag an dieser Stelle vielleicht auch einen Hinweis darauf sehen, dass Scalping Peter bereits ein gesellschaftlich degradiertes, degeneriertes Indianer ist, da der offenbar keine Abstammung nachweisen kann.

in den grundlegenden Unterschied zwischen der angloamerikanischen und der indianischen Zivilisation.

Damit der Indianer überhaupt keine Gefahr mehr für die angloamerikanische Kultur darstellt, muss er unschädlich gemacht werden. Prinzipiell ist dies, wie bereits an den anderen herausragenden Indianergestalten Coopers deutlich geworden ist, durch seinen Tod oder aber auf dem Wege einer Aufgabe seiner indianischen Identität möglich. Scalping Peters Position erscheint in diesem Fall äußerst gefährlich und bedrohlich für die Weißen, da er mit seiner Vision einer panindianischen Union gegen die weißen Siedler – „Why should a red man ever strike a blow against a red man? The Great Spirit made us of the same color, and placed us on the same hunting-grounds“ (*The Oak Openings*, Kap. XVI, S. 261) – darauf abzielt, den gesetzmäßigen Ablauf der angloamerikanischen Geschichte ernsthaft in Frage zu stellen.<sup>365</sup>

Vor dem Hintergrund der hochgradigen Gefährdung des geordneten Laufs der angloamerikanischen Geschichte durch einen Indianer, der seiner Zivilisation in einer solchen Radikalität verbunden ist wie Scalping Peter, erscheint seine Christianisierung und deren Folgen in einem anderen Licht, als zunächst anzunehmen wäre. Anstatt den Weg zu einer Integration beider Kulturen zu weisen, stellt sie nur eine weitere Bestätigung der Unabänderlichkeit des vorbestimmten Verlaufs der Geschichte dar.

Die Figur des Scalping Peters unterstreicht aber auch die Ansicht der Angloamerikaner, dass die indianische Zivilisation in sich statisch ist und sich somit grundsätzlich von der dynamischen weißen Zivilisation absetzt. Denn:

„[t]o the red men he [the Great Spirit] gave eyes of the same color, and they always see things of the same color. To a redman there is no change“, aber “(…) the pale-faces [have] eyes of many colors. This is the reason why they see so many things, and in so many different ways” (*The Oak Openings*, Kap. XVIII, S. 292).

---

<sup>365</sup> Vgl. Hermann, S. 218f.

In diesem Zusammenhang wird das Auge, als „Fenster zur Welt“,<sup>366</sup> beziehungsweise die Augenfarbe, als Metapher gebraucht, um zu verdeutlichen, dass die Indianer im Gegensatz zu den Weißen die Welt nur aus *einer* einzigen Perspektive betrachten können. Denn sie haben (meistens) nur *eine* Augenfarbe. Demgegenüber ist die Augenfarbe der Weißen vielfältiger, so dass sie auch die Welt aus unterschiedlichen Blickwinkeln sehen können. Diese Tatsache erscheint zudem von Natur gegeben und deshalb unabänderlich, da die Augenfarbe ein biologisches, weit gehend unveränderliches Merkmal des Menschen darstellt.

## 7.2 Von der plötzliche Konversion zum Relikt der Vergangenheit

The effect of conversion on Peter's fictional character is fatal. He abandons his dreams and his being, throws himself on the mercy of Providence, and trusts that all will be well in a millennial of mystical future.<sup>367</sup>

Obwohl Peter in den Angloamerikanern zunächst ausschließlich Feinde sieht, die er vertreiben möchte, ist seine Einstellung gegenüber den Weißen tatsächlich doch nicht so negativ, wie sein Vorhaben es auf den ersten Blick vermuten lässt. So zeigt sich nämlich schon relativ früh in der Handlung eine Lockerung seines Verhaltens gegenüber den beiden sympathischen jungen Protagonisten, dem Honigsammler Ben Boden und seiner Braut Margery. Denn diese beiden

---

<sup>366</sup> Ingrid & Horst S. Daemmrich, „Augen“. In: *Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch* (Tübingen, 1987), S. 55.

<sup>367</sup> House, S. 260.

Menschen möchte Peter bereits vor seiner Konversion vor den typisch indianischen Grausamkeiten bewahren.<sup>368</sup>

Dennoch findet die wirklich relevante Wendung in seinem Verhalten erst in dem Moment statt, als der Geistliche Parson Amen, den er selbst den feindlichen Indianern ausgeliefert hat, eines gewaltsamen Todes stirbt. Auf unvermittelte Weise vergibt Peter seinen Feinden in diesem Moment, ohne dass diese signifikante Änderung in seinem Verhalten näher begründet wird. So legt er praktisch von einem Moment zum anderen seine Vergangenheit, und mit ihr seine fest gefügten Vorstellungen, ab und blickt in eine ganz neue Zukunft: „Never before was the soul of this extraordinary savage so shaken. The past seemed like a dream to him, while the future possessed a light that was still obscured by clouds” (*The Oak Openings*, Kap. XXIV, S. 401). Diese außerordentliche und deshalb auch etwas fantastisch anmutende Kehrtwendung wird letztendlich auf göttliches, übernatürliches Wirken zurückgeführt:

The words, the principles, the prayers, and, more than all, the *example* of the missionary, wrought this great change, so far as human agencies were employed; but the power of God was necessary to carry out and complete this renewal of the inner man. We do not mean that a miracle was used in the sudden conversion of this Indian to better feelings, for that which is of hourly occurrence, and which may happen to all, comes within the ordinary workings of a Divine Providence (...). (*The Oak Openings*, Kap. XXVI, S. 419)

Auf diese Weise gibt Peter all seine früheren Vorhaben und Ziele auf: „Peter’s instant conversion cuts him off effectively from his ancestors, his race, and even his former self“.<sup>369</sup> Er stellt sich nun ebenso bedingungslos auf die Seite der weißen Siedler, wie er zuvor zur Erhaltung seiner ursprünglichen Identität gegen sie gekämpft hat.<sup>370</sup>

„Bourdon; I am no longer Peter – I must be another Injin. I do not feel the same. A scalp is a terrible thing in my eyes – I wish never to take another – never to see another – a scalp is a bad thing. I now *love* the Yankees. I wish to do them good, and not to do them harm.” (*The Oak Openings*, Kap. XXVI, S. 428)

---

<sup>368</sup> Siehe auch Hermann, S. 218ff.

<sup>369</sup> House, S. 257.

<sup>370</sup> Vgl. Hermann, S. 219f.



Diese ungewöhnliche, abrupte Konversion mutet im Ganzen unglaublich an und steht zudem auch im Gegensatz zu traditionellen Bekehrungen zum Christentum, die mit einer Begleitung erfolgen. Darüber hinaus wird eine Konversion in der Regel mit einer gottesdienstlichen Handlung (Taufe) vollzogen. Peters plötzliche Sinnesänderung, die einer Bekehrung gleichkommt, setzt voraus, dass der Glaube absolut gesetzt wird. Mit anderen Worten, die Konversion des Indianers erfolgt aufgrund eines absolut richtig empfundenen Glaubens. Zudem erscheint Peters Bekehrung als seine freie Entscheidung, die somit den Bekehrungsvorstellungen der evangelischen Kirche entsprechen würde.<sup>371</sup>

Peter hilft nun Ben Boden und dessen Begleitern, den Indianern zu entkommen, denen er sie ursprünglich hatte ausliefern wollen. Er stellt also sein gesamtes Verhalten schlagartig um. Ganz bedeutsam ist in diesem Kontext auch, dass Peter selbst die Auffassung der Angloamerikaner von den Rollen, die den jeweiligen Zivilisationen zukommen, übernimmt. Auf diese Weise kann er genau die Einsicht gewinnen, die ihm vorher in so auffälliger Weise gefehlt hat. So stimmt Peter vollkommen mit der bei den Angloamerikanern gängigen Auffassung überein, dass deutlich festzustellende Differenzen im Entwicklungspotential der beiden Zivilisationen für die unterschiedlichen Rollen verantwortlich sind, die sie im Verlauf des historischen Prozesses einzunehmen haben.<sup>372</sup> Da er die Überlegenheit der weißen Zivilisation eingesehen und akzeptiert hat, kann man House zustimmen, dass Peter „(...) surrenders to the idea that the white men will triumph, but he goes further than Cooper's other chiefs in feeling that the victory is also just“.<sup>373</sup>

Scalping Peters Konversion dient also nicht dazu, eine Annäherung der beiden Zivilisationen aneinander zu gestalten. Vielmehr wird die Vertreibung der Indianer dadurch gerechtfertigt, dass sie eine endgültige Bestätigung aus dem Munde eines Betroffenen erhält. So wird auch in diesem von Cooper dargestellten Akkulturationsexperiment nicht die Möglichkeit einer Integration

---

<sup>371</sup> Zur Bekehrungsvorstellung siehe Lothar Coenen, Hrsg., *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (Wuppertal, 1993), S. 69-76.

<sup>372</sup> Vgl. Hermann, S. 220.

<sup>373</sup> House, S. 257.

der beiden Zivilisationen in einen gemeinsamen Ablauf von Geschichte gestaltet. Es ist vielmehr der Fall, dass der Indianer sich endgültig in das Schicksal seiner Vertreibung ergibt: „[...] it is a shock to find Peter asserting that whatever is, is right. “Nobody any right to complain. Bad to find fault wid Great Spirit. All He do right; nebber do anyt’in bad”<sup>374</sup>.

Nahezu 40 Jahre nach diesen Ereignissen trifft der Erzähler auf einer Reise den gealterten Scalping Peter wieder, der seit der damaligen Zeit unter den Weißen gelebt hat. Peter erscheint jedoch, trotz seiner Aufnahme in die angloamerikanische Zivilisation, keineswegs als ein Symbol für einen neuen Anfang, sondern wirkt vielmehr wie ein Relikt, als ein noch erhaltener Rest aus längst vergangener Zeit. So erscheint er als ein menschlicher Anachronismus, an dem die aktive, dynamische Entwicklung vorbeigelaufen ist:

There he was, living in the midst of the hated race, loving and beloved; (...) looking back upon his traditions and superstitions with a sort of melancholy interest, as we all portray in our memories the scenes, legends, and feelings of an erring childhood. (*The Oak Openings*, Kap. XXX, S. 496)

Peter erscheint also als eine Art lebendes Denkmal, als eine öffentliche Erinnerung an die schwindende indianische Kultur, das isoliert von seiner Umwelt dasteht. Deshalb ist es gerechtfertigt zu sagen, dass seine Konversion keineswegs die Funktion erfüllt, ihn wirklich in die angloamerikanische Zivilisation zu integrieren. Es ist vielmehr der Fall, dass die Bekehrung dazu dient, die Verdrängung der Indianer von einem Betroffenen legitimieren zu lassen.<sup>375</sup>

Dies wird auch besonders deutlich in einer Aussage am Schluss des Romans. Denn hier findet sich in fast wörtlicher Übernahme ein übliches, schon von den Puritanern verwendetes Rechtfertigungselement:

(...) in this way will the invasion of the forests, and prairies, and “openings,” of the red man be made to atone for itself by carrying with it the blessings of the

---

<sup>374</sup> Ibid, S. 260. Aufgrund seiner gebrochenen Sprache erscheint Peter hier auch als so genannter „roter Trottel“ (Hochbruck, S. 79). Dieser Typus tritt nach Hochbruck dort auf, wo die teilassimilierten Reste indianischer Gruppen am Rand der Kolonialgesellschaft weiterexistierten, wenngleich sie für ihren Lebensunterhalt weit gehend auf diese Gesellschaft angewiesen und weder militärisch noch politisch ernst zu nehmen waren.

<sup>375</sup> Vgl. Hermann, S. 221.

Gospel, and a juster view of the relations which man bears to his Creator. (*The Oak Openings*, Kap. XXX, S. 490)

Es lässt sich somit Hermanns<sup>376</sup> Ansicht zustimmen, dass sich in der Gestaltung des Scalping Peter eine Art Handel zeigt. Dieser besteht im Tausch des Seelenheils für einen Indianer gegen eine vorbehaltlose Akzeptanz und Anerkennung der Notwendigkeit des Gangs der angloamerikanischen Geschichte auf dem nordamerikanischen Kontinent. Vergleichbar der oberflächlich gebliebenen Akkulturation bei Chingachgook, führt sie auch in der Figur des Scalping Peter keineswegs zu einer Annäherung der beiden Zivilisationen.<sup>377</sup>

So ist es Scalping Peters primäre Funktion, als nicht in den progressiven Ablauf integriertes Mündel der angloamerikanischen Zivilisation, der Rollenverteilung im Ablauf der Geschichte eine Rechtfertigung zuteil werden zu lassen. Dies erklärt auch, weshalb er *nicht stirbt*. Denn die Erstarrung dieser Figur zu einem lebenden Monument verdeutlicht, dass auch der Betroffene seine Rolle akzeptiert sowie eingesehen hat, dass an der festgelegten Rollenverteilung im historischen Prozess nichts zu ändern ist. Somit erscheint Scalping Peters lange Lebensdauer durchaus funktional. Denn je länger seine physische Existenz andauert, desto länger bleibt er das weiterhin sichtbare Symbol dessen, wofür er steht.<sup>378</sup> Darüber hinaus besteht auch keine Notwendigkeit für Peters Tod mehr, da er die Unterlegenheit des indianischen Volkes gegenüber den Angloamerikanern anerkennt und aus diesem Grund keine Gefahr für ihre Expansion auf dem nordamerikanischen Kontinent darstellt.

---

<sup>376</sup> Ibid, S. 222.

<sup>377</sup> Ibid.

<sup>378</sup> Jedoch ist anzumerken, dass eine lange Lebensdauer an sich durchaus auch positive Aspekte beinhalten kann. Denn „[w]o das geistige Prinzip im Alter dominiert und das Wesen eines Menschen prägt, wächst die Weisheit, die der schönste und vollkommenste Ausdruck seiner Würde ist. Die Weisheit, von der es heißt, daß der weise ist, der dem Ganzen des Lebens gegenübersteht, seinen Sinn und Zweck erkennt, seine Zustände und Einrichtungen und sein wechselndes Gesicht durchschaut und richtig beurteilt (...) das Hintergründige, Notwendige sieht und tut, nicht nur das Einzelne, sondern das Ganze im Auge behält“ (Ursula Zyzik, *Die Würde des Alters bei fremden Völkern in Vergangenheit und Gegenwart*. Inaugural-Dissertation (Kassel, 1968), S. 93f). Diese Aspekte des Alterns vermag Scalping Peter jedoch nicht zu verwirklichen.

## 8. Conanchet: Der akkulturierte „gute“ Indianer

### 8.1 Von der Gefangenschaft zur ansatzweisen Assimilation

Conanchet embodies the impulse to assimilation. (...) He knows (...) that individuals can transcend race and combine both spirits; but he also finds that when two rigid and exclusive societies have the power, such individuals are crushed between them.<sup>379</sup>

Conanchet stellt die einzige von Coopers Indianerfiguren dar, der es tatsächlich gelingt, eine tiefere emotionale Beziehung zu einigen Vertretern der angloamerikanischen Zivilisation aufzubauen. Damit leuchtet Conanchet expli-

---

<sup>379</sup> House, S. 249.

zit die Möglichkeit der Assimilation aus und deutet eine dauerhafte Identitätsänderung des Indianers an.<sup>380</sup> Denn Conanchet nimmt, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, die dominante Kultur der Angloamerikaner weitgehend an. Darüber hinaus geht Conanchet, da er mit der Weißen Ruth Heathcote einen Sohn hat, auch in der dominanten Kultur durch biologische Vermischung auf. Es findet somit am Beispiel Conanchets eine kulturelle Übernahme statt, die von einer kulturellen, über eine eheliche bis hin zu einer identifikationalen Assimilation reicht.<sup>381</sup>

Der erste Teil des Romans *The Wept of Wish Ton-Wish* thematisiert vor allem Conanchets Gefangenschaft bei den Puritanern. Bei Conanchet, der in der Realität auch Nanuntennoo genannt wurde, handelt es sich um den Sohn von Miantonimoh, einen berühmten Häuptling der Narragansett-Indianer.<sup>382</sup> So erscheint der junge Conanchet bei seiner Gefängennahme durch die Heathcotes durchaus als ein typischer, den gängigen Vorstellungen entsprechender Indianer. Denn er spricht kein Englisch, so dass eine Kommunikation mit den Angloamerikanern vorerst nicht möglich ist: „Content now indeed discovered that he had spoken in a language that was unknown to his captive [Conanchet]“ (*The Wept*, Vol. I, Kap. V, S. 54). So kann zunächst auch keinerlei geistig-seelische Nähe zwischen dem Indianer und den Weißen bestehen, da das Gespräch als deutlichstes Mittel menschlicher Verbindung fehlt. Da auch der Erzähler in diesem Zusammenhang keine vermittelnde oder verständigende Funktion übernimmt, tritt das Verhalten der Puritaner gegenüber dem Indianer als dem unzulänglichen Anderen besonders deutlich hervor.

---

<sup>380</sup> Hermann, S. 235.

<sup>381</sup> Die heute sehr geschätzte und anerkannte Theorie von der Assimilation geht auf den amerikanischen Soziologen Milton M. Gordon zurück. In dem Assimilationsprozess unterscheidet er verschiedene Stufen. Die erste Stufe ist die kulturelle Assimilation (*cultural assimilation*), die Gordon auch als Akkulturation bezeichnet. Das zweite Stadium stellt nach Gordon die strukturelle Assimilation (*structural assimilation*) dar, die von der ehelichen Assimilation (*marital assimilation*) gefolgt wird. Die vierte Stufe umfasst die identifikationale Assimilation (*identificational assimilation*), an die sich noch die Stadien „*attitude receptional assimilation*“, „*behavior receptional assimilation*“ und „*civic assimilation*“ anschließen (Vgl. Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*. 27. Aufl. (New York, 1964), passim).

<sup>382</sup> Robert D. Madison bemerkt, dass Cooper Informationen über den Narragansett Conanchet und dessen Geschichte aus Benjamin Trumbulls *A Complete History of Connecticut* (1818) bezogen hat (vgl. Robert D. Madison, *Wish-ton-Wish: Muck or Melancholy?* (1993). <http://www.oneonta.edu~cooper/articles/ala/1993ala-madison.html>. 14.12.2006. S. 4; vorgestellt beim Cooper Panel der Conference of the American Literature Association in Baltimore, 1993. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper Society Miscellaneous Papers* No. 4, September 1993).

Conanchet ist zu diesem Zeitpunkt noch ein Indianer, der sich vollkommen dem Wertesystem seiner Zivilisation entsprechend verhält und auch dementsprechend handelt. Denn er ist „[a]n Indian lad, of some fifteen years, [who] rose deliberately to his feet, and stood before them in the sullen dignity of a captured warrior“ (*The Wept*, Vol. I, Kap. IV, S. 48). Er präsentiert sich somit als stolzer und unbeugsamer Krieger und als Naturmensch, als „child of the woods“ (*The Wept*, Vol. I, Kap. V, S. 55). Dementsprechend stellt es sich durchaus als ein schwieriges Unterfangen heraus, ihn zu zivilisieren. Die Familie Heathcote behält den Jungen jedoch bei sich und versucht, ihn zum Christentum zu bekehren. Der junge Conanchet hält aber an seiner ursprünglichen Existenzweise fest und zeigt zunächst keine Bereitschaft, diese zugunsten der angloamerikanischen Zivilisation aufzugeben. So stellen sich vorerst alle Bemühungen „to lure the lad into the habits of a civilized man“ (*The Wept*, Vol. I, Kap. VII, S. 82) als vergeblich heraus.

In der Tat nimmt Conanchet die Sitten der Weißen nur widerstrebend an, denn „[t]he (...) quiet boy would not be lured into a forgetfulness of his origin“ (*The Wept*, Vol. I, Kap. VII, S. 84). Selbst mütterliche Zuneigung versagt in diesem Falle. Denn Conanchet kann nicht „gezähmt“ werden. Dennoch bemerken Mark Heathcote und vor allem seine Schwiegertochter Ruth schon relativ früh, dass der junge Indianer versucht, sich die englische Sprache anzueignen: „The quick interest of the observant Ruth had, as it has been seen, early detected a growing intelligence in the boy“ (*The Wept*, Vol. I, Kap. VII, S. 85).<sup>383</sup> Jedoch bleibt der Indianer auch weiterhin überwiegend sprachlos.<sup>384</sup> Im Laufe von Conanchets Entwicklungsprozess wird aber immer deutlicher, dass ihm tatsächlich eine gefühlsmäßige Annäherung an die Weißen gelingt. Auf diese Weise ist es ihm möglich, nicht bloß die Äußerlichkeiten der Angloamerikaner zu imitieren, da er ein tieferes Verständnis für diese Kultur entwickelt. Den-

---

<sup>383</sup> Entsprechend wird auch zwei Absätze zuvor von der erstaunlichen Tatsache berichtet, dass sich Conanchet die englische Sprache aneignet:

Still there were singular and even mysterious evidences of a growing consciousness of the nature of the discourse of which he [Conanchet] was occasionally an auditor, that would have betrayed greater familiarity with the language and opinions of the inhabitants of the valley, than his known origin and his absolute withdrawal from communication frequent and meaning glances of his dark eye, when aught was uttered in his hearing that affected, ever so remotely, his own condition (...). (*The Wept*, Vol. I, Kap. VII, S. 84)

<sup>384</sup>

Vgl. Buchenau, S. 386.

noch geht der junge Indianer lediglich auf eine nonverbale Weise eine Verbindung zu den Weißen ein, die es ihm erlaubt, gegenüber seinem Volk auch weiterhin loyal zu bleiben.<sup>385</sup>

Es scheint aber, als ob Conanchet die angloamerikanische Kultur akzeptiert und für sich persönlich, d.h. *freiwillig*, übernimmt.<sup>386</sup> So kehrt er auch von einem Jagdausflug, auf den er mitgenommen wird, trotz großen Misstrauens der Weißen aus eigener Entscheidung zu ihnen zurück. Es ist zu beobachten, dass er gegenüber den Weißen immer zugänglicher wird, so dass er später bei dem Indianerüberfall sogar als Vermittler fungieren kann. Er hat sich den Angloamerikanern angeschlossen und diese Rolle als „Mittler zwischen den Kulturen“<sup>387</sup> bestimmt auch sein übriges Verhalten während des Angriffs. So greift er nicht aktiv in den Kampf ein, sondern stellt Ruth Heathcote und ihre Kinder unter seinen Schutz. Er rettet ihnen das Leben und bewahrt die kleine Ruth davor, skalpiert zu werden, obwohl er die anderen Indianer keineswegs von ihrem Vorhaben abbringt, die Siedler auszulöschen, um auf diese Weise ihr Land zurückzugewinnen.

Somit bleibt Conanchet im gewissen Sinne typisch indianisch, da deutlich wird, dass er den Überfall durchaus für gerechtfertigt hält. Jedoch gibt er den Kampf um die indianische Angelegenheit auf, als er beginnt, die englische Sprache, d.h. die Sprache der Angloamerikaner, zu benutzen. Conanchets Verhalten zeigt, dass er sich den Siedlern verpflichtet fühlt und schließlich entgegen seiner ursprünglichen Natur, Bedauern angesichts der Zerstörung der weißen Siedlung und des vermeintlichen Todes ihrer Bewohner zeigt. Aus die-

---

<sup>385</sup> Vgl. *ibid.*, S. 386f.

<sup>386</sup> Ob Conanchets Assimilation wirklich freiwillig erfolgt, ist nach Rainer Bauböcks Ansicht zur Frage der Freiwilligkeit von Assimilation jedoch zu bezweifeln. Nach Bauböck ist eine Assimilation nämlich nur dann freiwillig, wenn der Assimilierte noch Alternativen zu dieser Assimilation besitzt. Denn „[n]ur wenn es auch Anerkennung für die Existenz und den Wert einer Minderheitenkultur gibt, kann ein Wechsel der kulturellen Zugehörigkeit zu einer dominanten Mehrheit als freiwillig gelten“ (Rainer Bauböck, *Minderheiten im Übergang. 20 Thesen zur Assimilation von Einwanderern*. <http://www.gfbv.it/3dossier/eu-min/20assimila.html>. 14.12.2006 (Eine Publikation der Gesellschaft für bedrohte Völker)). Fraglich ist in diesem Zusammenhang nämlich, ob die Angloamerikaner der indianischen Kultur überhaupt einen Eigenwert zugestehen.

<sup>387</sup> Buchenau, S. 385. Indem Conanchet zum Vermittler zwischen den Kulturen wird, erscheint er als „wahrer Grenzgänger“. Da er in sehr engem Kontakt zu den Siedlern steht, bringt die Vertrautheit mit ihren christlichen Prinzipien die Loyalität zu seinem Volk ins Wanken (*ibid.*). House bezeichnet Conanchet auf vergleichbare Weise auch als „mediator between the Indians and whites“ (House, S. 240).

sem Grund ist auch Haselstein zuzustimmen, wenn sie Conanchets Gefangennahme der kleinen Ruth als einen Akt des Mitleids und nicht der Gewalt ansieht.<sup>388</sup> Denn die Gefangenschaft der jungen Ruth entspricht keineswegs einem Freiheitsverlust.

Conanchet kehrt daraufhin aber zu den Indianern, also zu seinem eigenen Volk, zurück, so dass seine Annäherung an die weiße Zivilisation im Laufe der Jahre nahezu aufgehoben wird. Denn als die Romanhandlung nach dem Ereignis der Gefangennahme des weißen Mädchens wieder einsetzt, tritt Conanchet als einer der Anführer auf, die die Weißen erneut angreifen wollen. Conanchet erfährt erst bei diesem zweiten Angriff, dass die Heathcotes und auch die anderen Siedler damals nicht umgebracht worden sind. In der Zwischenzeit ist Ruth, die seit ihrer Gefangennahme durch Conanchet bei seinem Stamm gelebt hat, seine Frau geworden und hat ihm einen Sohn geboren. Seitdem trägt sie den indianischen Namen Narra-mattah. Im Ganzen scheint sie indianisiert worden zu sein. Im Zusammenhang mit diesem neuen Angriff erkennt Conanchet jedoch, dass Ruth/Narra-mattah immer noch eine Verbindung mit ihrer ursprünglichen Zivilisation fühlt und dass deshalb die „Vergangenheit nicht tot ist“.<sup>389</sup> Diese lebt vielmehr in Ruth/Narra-mattah fort, die immer noch in ihren Träumen von ihrer Muttersprache Englisch heimgesucht wird.

Conanchet beweist in diesem Kontext ein hohes Maß an Reflexionskraft, denn er erkennt, dass es unmöglich ist, die naturgegebenen kulturellen Schranken zu ignorieren und eine Integration zu vollziehen, die angesichts der grundsätzlichen Unvereinbarkeit der beiden Zivilisationen gar nicht erfolgreich verlaufen kann. Denn er scheint sich dessen bewusst zu sein, dass ein Wechsel von kulturellen Zugehörigkeiten die vollkommene Aufnahme in die andere Gruppe voraussetzt,<sup>390</sup> die jedoch angesichts des vorherbestimmten Ablaufs von Geschichte auf dem nordamerikanischen Kontinent gar nicht gegeben sein kann. Conanchet zeigt eine hohe, durchaus realistisch anmutende Bewusstheit, bedenkt man, dass er *bewusst* in beiden Zivilisationen gelebt und auch den Kon-

---

<sup>388</sup> Vgl. Haselstein, S. 103f.

<sup>389</sup> Ibid, S. 106.

<sup>390</sup> Auch Bauböck betrachtet die Assimilation als einen gegenseitigen Prozess, der nicht nur von denen bestimmt wird, die sich assimilieren, sondern auch von der aufnehmenden Gruppe (vgl. Bauböck, S. 1).



takt mit den Angloamerikanern stärker verinnerlicht hat, als alle andere herausragenden Indianerfiguren Coopers.<sup>391</sup>

Dieses hohe Maß an Überlegung wird besonders deutlich, als Conanchet seiner weißen Frau gegenüber seine Bedenken begründet und seine Überzeugung äußert, dass die Vertreter einer Kultur auch unabänderlich an ihre ursprüngliche Zivilisation gebunden sind. Aus diesem Grund erscheint für ihn keine der beiden Zivilisationen eine Existenz inmitten der anderen Kultur auf Dauer möglich. So zwingt er Ruth geradezu dazu, wieder in ihre ursprüngliche Zivilisation zurückzukehren:

“The Great Spirit of thy fathers is angry, that thou livest in the lodge of a Narragansett (...). He knows that the moccason, and the wampum, and the robe of fur, are liars; He sees the color of the skin beneath.” (*The Wept*, Vol. II, Kap. VIII, S. 279)

So lehnt er auch Ruths Vorschlag, zu den Weißen zurückzukehren entschieden ab, denn er versteht sich als „(...) Sachem, and a warrior among [his] people!“ (*The Wept*, Vol. II, Kap. XIV, S. 337). Auf diese Weise steht Conanchet, der doch ursprünglich die Möglichkeit einer Verbindung der beiden Kulturen ausgeleuchtet hat, eher für eine unüberbrückbare kulturelle Differenz.<sup>392</sup>

Aus diesem Grund erscheint es durchaus gerechtfertigt mit Fiedler zu sagen, dass *The Wept of Wish Ton-Wish* „the first anti-miscegeneation novel in [American] literature“<sup>393</sup> darstellt. Eine Rassenmischung wird nämlich ausgeschlossen und die Unvereinbarkeit der Kulturen noch stärker als in Coopers anderen Indianerromanen betont.<sup>394</sup> In vergleichbarem Sinne urteilt auch Haselstein über die Bedeutung von *The Wept of Wish Ton-Wish*, wenn sie schreibt: „Grenzüberschreitungen zwischen den Kulturen, wie sie im Verlauf der Romanhandlung wiederholt geschildert werden, sind (...) nicht als Zeichen

---

<sup>391</sup> Vgl. Hermann, S. 237.

<sup>392</sup> Vgl. Haselstein, S. 105.

<sup>393</sup> Leslie A. Fiedler, *Love and Death in the American Novel* (New York, 1960), S. 205.

<sup>394</sup> Siehe auch Susanne Opfermann, “Lydia Maria Child, James Fenimore Cooper, and Catharine Maria Sedgwick: A Dialogue on Race, Culture, and Gender.” In: Karen L. Kilcup, Hrsg. *Soft Canons: American Women Writers and Masculine Tradition* (Iowa City, 1999), S. 24-47.

eines möglichen Synkretismus zu verstehen, sondern als Verhüllung oder Vergessen einer natürlichen und unveränderlichen Differenz“.<sup>395</sup>

## 8.2 Der Tod als endgültige Rückkehr zur indianischen Zivilisation

He [Conanchet] assumes not only that the white blood is stronger than red (...) but also that no compromise is possible. He assents intellectually to the idea that the two races are forever opposed.<sup>396</sup>

Conanchet hat also bereits vor seinem Tode die Unvereinbarkeit der weißen und der indianischen Kultur eingesehen. So erkennt er auch, dass ein Widerstand gegen das Gesetz der Geschichte vergeblich ist. Diese Einsicht findet in

---

<sup>395</sup> Haselstein, S. 107.

<sup>396</sup> House, S. 248.

seiner nachdrücklichen Aufforderung an seine Frau Ruth/Narra-mattah Ausdruck, da er sie zu überreden versucht, zu ihrer ursprünglichen Zivilisation zurückzukehren. Mit anderen Worten, Conanchet möchte, dass seine Frau wieder eine Weiße unter Weißen wird. Mit dieser Einsicht versucht Conanchet unweigerlich auch, seine emotionale Bindung an die angloamerikanische Zivilisation zu lösen. Auf diese Weise macht er zudem seine Annäherung an die fremde Kultur rückgängig.

Somit kann Conanchet nach und nach zu seiner indianischen Integrität zurückfinden. Erste Ansätze dazu finden sich bereits in der Situation, als Conanchet seinen Gegnern in die Hände fällt und von den weißen Siedlern der Verurteilung und Hinrichtung durch die feindlichen Indianer überlassen wird. Conanchet stirbt schließlich wie Chingachgook den heldenhaften Tod des Indianers, da auch Ersterer alle physischen Qualen mit stoischer Würde erträgt. Auf diese Art wird seine indianische Identität bestätigt. Im Moment des Todes löst Conanchet, ähnlich wie Chingachgook, diejenigen Bindungen, anhand derer Cooper die Möglichkeit einer Annäherung an die angloamerikanische Zivilisation jeweils durchgespielt hatte. Während sich Chingachgook vollständig vom Christentum abkehrt, überwindet Conanchet seine emotionale Affiliation mit den Weißen.

Der würdevolle Tod dient Conanchet also der Bekräftigung seines Indianer-Seins und der Möglichkeit des Fortbestehens seiner indianischen Identität im Tode.<sup>397</sup> Das Ableben des Indianers erfüllt somit auch die Funktion, einen Prozess zu rechtfertigen, der für die Indianer in der Regel mit dem Tod enden muss. Denn auf dem nordamerikanischen Kontinent bleibt für ihn keine andere Ausweichmöglichkeit, da er an der dynamischen Entwicklung nicht teilhaben kann.

Jedoch bedeutet die Tatsache, dass Conanchet seinen Tod akzeptiert, auch, dass er sich seiner Niederlage bewusst ist – seines Scheiterns vor der angloamerikanischen Kultur. So bleibt ihm nichts anderes übrig, als zu seinem Indianer-Sein zurückzukehren und sich dementsprechend zivilisationskonform zu verhalten. So zeigt sich Conanchet, als er verurteilt wird, ganz dem Ideal des stoischen

---

<sup>397</sup> Vgl. Hermann, S. 244.

Indianers entsprechend und nimmt sein Schicksal gelassen hin: „When his [Conanchet's] sentence was announced (...) he saw all the pale-men depart with the calmness he had maintained throughout“ (*The Wept*, Vol. II, Kap. XIII, S. 330). Nachdem er den Weißen auf diese Art zu verstehen gegeben hat, dass er sein Urteil akzeptiert und „wie ein Indianer“ zu sterben beabsichtigt, gewährt man ihm noch einen Aufschub, damit er noch einmal mit seiner Frau sprechen und sie erneut zur Rückkehr auffordern kann.

In dem daraufhin mit seiner Frau stattfindenden Gespräch vertritt Conanchet entschieden seine Ansicht, dass die Zivilisationen unvereinbar sind.<sup>398</sup> Im Angesicht seiner Hinrichtung kann er diese Überzeugung dann auch endgültig in die Tat umsetzen, indem er seinen Tod mit stoischer Distanziertheit annimmt:

Advancing rapidly to the spot where his enemy stood, Conanchet took his post at the foot of the fatal tree. Pointing to the shadow, which had not yet turned towards the east, he folded his arms on his naked bosom, and assumed an air of haughty unconcern (...)” (...) a Sachem is ready to die!” (*The Wept*, Vol. II, Kap. XIV, S. 337f.)

Conanchet handelt hier in vollkommenem Einklang mit dem Ideal des emotionslosen Indianers und offenbart dabei eine sehr starre Haltung. Denn schließlich ist nicht einmal mehr Ruth/Narra-mattah in der Lage, ihren Ehemann zu einer Bestätigung seiner emotionalen Bindung an sie und ihren gemeinsamen Sohn zu bewegen: „(...) I die before my heart is soft!“ (*The Wept*, Vol. II, Kap. XIV, S. 342). Das Vorbild für Conanchets Gefangennahme findet sich in Benjamin Trumbulls *A Complete History of Connecticut*. Denn auch dort findet sich die exakte Wortwahl „to die before his heart was soft“:

Nanunttenoo would not accept of life when offered upon the condition that he should make peace with the English; nor would he so much as send one of his counsellors to make a single proposal for that purpose. When he was made acquainted that it was determined to put him to death, he said, "*He liked it well; that he should die before his heart was soft, or he had spoken any thing unworthy of himself.*" The Mohegan sachem, his counsellors, and the principal Pequots, shot him at Stonington.<sup>399</sup>

---

<sup>398</sup> Vgl. Ausführung im vorherigen Kapitel.

<sup>399</sup> Madison, *Wish-ton-Wish*, S. 5.

Indem Conanchet auch im Tode in einer gefassten Haltung, „seated like a chief in council“ (*The Wept*, Vol. II, Kap. XV, S. 343) erscheint, stirbt der Indianer den würdevollen und gefassten Tod, der seine unlösbare Bindung an die indianische Zivilisation vollkommen bestätigt. So demonstriert Conanchet nach außen hin, bis zu welchem Grad er die Kontinuität seiner zivilisatorischen Eigenheit über den Tod hinaus verkörpert. Aus diesem Grund kann man sagen, dass Conanchet den „*Vanishing Indian*“ verkörpert.<sup>400</sup> Dennoch liegt die Betonung des Romans, wie Brumm und Haselstein dennoch bemerken,<sup>401</sup> eindeutig auf der Möglichkeit einer interkulturellen Verbindung, auch wenn sie zu diesem Zeitpunkt noch keine Zukunft hat.

Denn Brumm sieht in der Tatsache, dass Ruth nach Conanchets Tod in die Kindheitsstufe ihrer ursprünglichen weißen Identität zurückfällt und dann ihrem Ehemann in den Tod folgt, dass „eine echte Zuneigung (...) zwischen den Geschlechtern der beiden Kulturen möglich ist (...)“.<sup>402</sup> Auch Haselstein betont, dass Conanchets und Ruths Sohn, eine Möglichkeit ausleuchtet, mit der das Indianische in die angloamerikanische Zivilisation integriert werden kann. Denn als „neither red nor pale“ (*The Wept*, Vol. II, S. XIV, S. 335) erscheint der Halbindianer als „Ahn der Amerikaner der Gegenwart“.<sup>403</sup> Eine solche Bezeichnung geht nach Haselstein über eine bloße „Adoption“ der Indianer in die weiße Zivilisation hinaus, da sie „die Integration [des Indianers] in die amerikanische Bevölkerung *im Nachhinein* für akzeptabel (...) erklärt (...).“<sup>404</sup> In der Tat haben Halbblutindianer häufig als Vermittler zwischen den Kulturen fungiert und sind als Übersetzer und Botschafter tätig gewesen.<sup>405</sup> Allerdings wurden Halbblutindianer in der angloamerikanischen Gesellschaft kaum akzep-

---

<sup>400</sup> Vgl. Haselstein, S. 114.

<sup>401</sup> Vgl. *ibid* und Brumm, *Geschichte und Wildnis*, S. 90f.

<sup>402</sup> Brumm, *Geschichte und Wildnis*, S. 91.

<sup>403</sup> Haselstein, S. 114.

<sup>404</sup> *Ibid*, S. 115.

<sup>405</sup> Vgl. Barbara A. Mann, *Whipped Like a Dog: Crossed Blood in "The Last of the Mohicans"* (1999). <http://www.oneonta.edu/~cooper/articles/suny/1995suny-mann.html>. 14.12.2006. Vorge stellt beim 10. Cooper Seminar, *James Fenimore Cooper: His Country and His Art* der State University of New York College in Oneonta, Juli 1995. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper: His Country and His Art* (No. 10), Schriften des Cooper Seminars (No. 10), The State University of New York College in Oneonta, NY, 1995. Hrsg. Von Hugh C. MacDougall. S. 48-61.

tiert. Denn sie galten stets als „somewhat wild“ und deshalb auch als degeneriert.<sup>406</sup>

## 9. Resümee

Coopers ‚Injins‘ (...) spiegeln (...) eine Tendenz im amerikanischen Selbstverständnis, die (...) in einer ersten Reflexion der historischen Veränderungen, Vergangenheit und Gegenwart der amerikanischen Gesellschaft in den Topoi einer dynamischen Frontier als Kampf zwischen Wildnis und Zivilisation zu erfassen sucht.<sup>407</sup>

---

<sup>406</sup> Vgl. Colin G. Calloway, *Crown and Calumet: British Indian Relations, 1783-1815* (Norman, 1987), S. 117 u. 120.

<sup>407</sup> Rodenberg, S. 46.

Ausgangspunkt für die Untersuchung der stereotypisierenden Indianerdarstellungen und deren Abweichungen am Beispiel dominanter Indianergestalten in James Fenimore Coopers *The Last of the Mohicans*, *The Pioneers*, *The Oak Openings* und *The Wept of Wish Ton-Wish* war die Feststellung, dass Coopers Indianerbild sowohl die Einstellung der weißen Amerikaner zu den Indianern als auch die soziale Position der Ureinwohner in der angloamerikanischen Zivilisation des frühen 19. Jahrhunderts zu verdeutlichen vermag. Hierbei wurde die These aufgestellt, dass sich Coopers indianische Protagonisten deutlich von den zeitgenössischen Stereotypen unterscheiden. Zwar greift auch Cooper vorherrschende Klischees des Fremden auf, jedoch problematisiert er diese zugleich, indem er zentrale Indianergestalten individualisiert.

Durch die Analyse konnte gezeigt werden, dass Coopers Darstellung generell die einfache Dichotomie zwischen „guten“ und „bösen“ Indianern zulässt und seine Indianerfiguren dementsprechend mit zivilisationstypischen Kennzeichen ausstattet. Cooper drückt damit einerseits die gespaltene Ansicht aus, die die weißen Amerikaner zu Beginn des 19. Jahrhunderts grundsätzlich von Indianern hatten, zeigt andererseits aber auch, dass es ihm selbst unmöglich gewesen ist, das Klischee des *noble* oder des *ignoble savage* zu überwinden. Zum einen hat er diese Stereotypen am Beispiel des Antagonistenpaares Uncas-Magua, aber auch an Chingachgook, Scalping Peter und Conanchet, differenzieren und modifizieren können, zum anderen bewirkt Coopers Modifizierung der Stereotypen zum Teil eine neue Stereotypisierung. So entsteht beispielsweise im Falle Chingachgooks durch die Fusion von edlem und degeneriertem Wilden der Stereotyp des dekadenten, dem Alkohol verfallenen Gegenwartsindianer des frühen 19. Jahrhunderts. Da den drei indianischen Hauptfiguren darüber hinaus eine eindeutig symbolische Funktion zukommt, erhalten die Romane auch eine sozialkritische Dimension. Deshalb erscheint es gerechtfertigt zu sagen, dass Cooper durchaus eine Kritik an der weißen Zivilisation und an deren Haltung zu den Indianern impliziert.

Cooper konnte sich kaum von rassistischen Wertungen des indianischen Seins lösen. Beispielsweise vermochte er es nicht, seine Zeichnung der Indianer an fundierten völkerkundlichen Informationen zu orientieren. So teilte er auch

grundsätzlich die Überzeugung seiner Zeitgenossen von der historischen Notwendigkeit des angloamerikanischen Siegs.<sup>408</sup> Dennoch ist die Tendenz zu beobachten, dass Cooper aus der ethnozentrischen Sichtweise der euroamerikanischen Literatur auszubrechen versucht. Er wagt hierbei ansatzweise das Experiment, sich in die Angehörigen der indianischen Nationen hineinzusetzen, indem er ihre Grausamkeiten im Krieg sowie ihre unartikulierten Äußerungen in einen historischen und entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang stellt und somit neu bewertet. In diesem Sinne ist er innovativ, denn „[t]he fact that Cooper did not portray his white and Indian characters from a typical “white” perspective of his time shows his insight into this complicated issue and his courage to speak out on the issue he really cared about”.<sup>409</sup> Darüber hinaus schreibt er den individualisierten Indianern Magua, Chingachgook und vor allem auch Conanchet ein klares Urteilsvermögen zu, und lässt sie Wahrheiten über das Wesen der Weißen aussprechen. Auf diese Weise wird die Unterscheidung zwischen den Rassen wiederum auf verschiedene Lebens- und Denkweisen zurückgeführt.

Jedoch greift Cooper insbesondere in *The Last of the Mohicans* das in den *captivity tales* als teuflisch erscheinende Wesen der Indianer auf. Im Gegensatz zu der pauschalen Ablehnung der Indianer in der früheren Indianerliteratur,<sup>410</sup> leitet Cooper die Grausamkeit jedoch auch hier auf relativierende Weise aus den Lebensumständen und der existentiellen Bedrohung her. Dies wird im Einzelfall Maguas besonders deutlich. Das „unzivilisierte“ Wesen der Indianer wird dadurch aber nicht verschleiert, denn sogar der „gute“ Chingachgook skalpiert seine Gegner und gibt damit zu erkennen, dass er stets ein Indianer bleiben wird. Cooper verdeutlicht aber stets, dass das Handeln der Indianer in einem gewissen Sinne edel, da traditionsgebunden und kodexbezogen, ist. Auch hier wird immer wieder sichtbar, inwiefern Eigenheiten auf die Lebensbedingungen zurückzuführen sind.

---

<sup>408</sup> „James Fenimore Cooper pitied the plight of the Indians but acknowledged that they had to make way for the American dream. Indian removal, especially when presented in humanitarian terms, seemed a logical and even enlightened policy to many Americans during the Jacksonian era [i.e. 1830-1850]” (Ronald N. Satz, *American Indian Policy in the Jacksonian Era* (Norman, 2002), S. 56). Siehe auch Diedrich, S. 80. In ähnlichem Sinne merkt auch Rodenberg an, dass sich in Coopers *Leatherstocking Tales* Bewunderung für den natürlichen Menschen mit der Überzeugung von der absoluten Notwendigkeit des zivilisatorischen Fortschritts vermischt (vgl. Rodenberg, S. 45).

<sup>409</sup> Zhang, S. 5.

<sup>410</sup> Vgl. Hochbruck, S. 22.



Indem Cooper an der Figur Maguas die negativen Auswirkungen der weißen Zivilisation exemplifiziert, drückt er aus, dass die aggressive Natur des unzivilisierten Mannes erst durch die Berührung mit der angloamerikanischen Gesellschaft zum Ausbruch gelangt. Dies bedeutet somit auch, dass überhaupt *erst* der kontaminierende Einfluss der weißen Zivilisation das „Verwerfliche“ und damit das „Böse“ in die indianische Lebensweise eingeführt und dementsprechend das Edle im Wesen der Indianer zersetzt hat. Aus diesem Grund erscheint es angemessen, Dippies Worte auch auf die zentralen Indianergestalten aus Coopers Romanen *The Pioneers*, *The Last of the Mohicans*, *The Wept of Wish-Ton-Wish* und *The Oak Openings* zu beziehen: „The Vanishing Americans (...) were dying not of their own vices, but of the white man’s“.<sup>411</sup>

Insofern spiegelt sich in Coopers Indianerromanen auch die kulturkritische Philosophie Rousseaus wider. Denn die amerikanische Wildnis erscheint zunächst als ein Paradies, in dem die Indianer in einem natürlichen Urzustand zu leben vermochten. Hierbei erfährt das Vordringen der weißen Siedler als Einbruch in den Garten Eden insofern eine Verurteilung, als dies die harmonische Ordnung der Natur zerstört und die Indianer, den Lasten der Zivilisation ausgesetzt, gleichsam ihrer Unschuld beraubt hat. Dies erklärt auch, warum der so genannte primitive Mann den so genannten Zivilisierten wie natürlich unterlegen und damit dem Untergang geweiht ist. Dabei verdeutlicht Cooper insbesondere an Uncas und auch an Conanchet, dass selbst ein zivilisationswilliger Indianer keine „Überlebenschancen“ in der dominanten angloamerikanischen Kultur jener Zeit hatte, da von ihm eine interne Gefährdung für die weiße Zivilisation ausgeht. Deshalb ist primär der „gute“, zivi- lisierte und gezähmte Indianer zum Sterben verurteilt. Der „edle Wilde“ Uncas ist aber auch dem Untergang geweiht, weil er alten Traditionen verbunden bleibt und insofern *anti-kulturell* ist.

Dies deutet somit auch auf die fundamentale Ähnlichkeit zwischen dem *noble* und dem *ignoble savage* hin, denn beide verfügen über eine Wildheit, die um jeden Preis ausgerottet werden muss, damit die weiße Zivilisation bestehen

---

<sup>411</sup> Dippie, S. 23.

kann. Somit ist auch an dieser Stelle Dippie zuzustimmen, wenn er ausführt: „Uncas and Magua epitomize a savagery that must disappear before civilized progress; and both consequently are destroyed, although one represents natural virtue and the other, evil. They are as distinct as they are similar (...) and the distinction is as significant as their common ground of doomed savagery”.<sup>412</sup> Darüber hinaus ähneln sich der „gute” und der „böse” Indianer auch in ihrer Widersprüchlichkeit und Zerrissenheit, die durch eben dieses Aufbrechen der Grenzen zwischen der Gutheit und der Bosheit des Indianers zu Stande kommen.

Die Tatsache, dass eine Koexistenz oder gar eine Verschmelzung des roten und des weißen Volkes zu einem Neuen, zu *einer* amerikanischen Nation ausgeschlossen wird, findet vor allem darin seinen Ausdruck, dass die Liebe zwischen Uncas und Cora auf Erden keine Erfüllung finden kann. Beide werden nämlich getötet, bevor sie zusammenkommen können. Da sich der Indianer als unfähig erweist, sich der höheren Zivilisationsstufe anzunähern und durch eine tatsächliche Lösung der Bindung an seine eigene Zivilisation, seine (vorgegebene) Rolle im Prozess der geschichtlichen Entwicklung aufzugeben, konzipiert Cooper *keine* Überlebensmöglichkeit für die in diesem Geschichtsprozess unterlegenen Indianer. Auf diese Weise erscheint es nur folgerichtig, wenn die statische zu Gunsten der dynamischen Zivilisation weichen muss. Angesichts des mangelnden Entwicklungspotentials der indianischen Zivilisation sowie der Zwangsläufigkeit, mit der diese Entwicklungsstufe im Zuge des gesetzmäßigen Ablaufs von Geschichte überwunden werden muss, bleibt der indianischen Zivilisation nur der Ausweg in den Tod, um dem Expansionsdruck, den die Aktivitäten der weißen Siedler entfalten, zu entgehen. Aus diesem Grund scheint letztendlich das Verschwinden der Indianer und damit der Prozess des nordamerikanischen Kontinents auf eine ‚höhere’ Zivilisationsstufe unumgänglich und insofern sogar gerechtfertigt.

Conanchoet erweist sich hierbei als diejenige von Coopers herausragenden Indianerfiguren, an der, aufgrund der ansatzweisen Verinnerlichung „zivilisierter“ Werte infolge der emotionalen Bindung an die weiße Kultur, die Akkulturation am weitesten geht. Jedoch ist es gerade diese Figur, an der am

---

<sup>412</sup> Ibid.

deutlichsten aufgezeigt wird, dass eine Integration des Indianers in die angloamerikanische Zivilisation ausgeschlossen ist. Denn Conanchet erweist sich als eine indianische Figur, die eine vermittelnde Funktion zwischen den Kulturen einnimmt und auf diese Weise zwischen die Fronten gerät. Somit ist sein Scheitern unvermeidlich.

Cooper gesteht der indianischen Kultur aber einen Eigenwert zu. Es wird nämlich verdeutlicht, dass es sich bei den indianischen Protagonisten keineswegs um identitätslose *savages* handelt, sondern vielmehr um Angehörige eindeutig definierter Nationen, deren Sprachen sie sprechen, mit denen sie verbündet beziehungsweise verfeindet sind. Dabei erfahren die indianischen Hauptfiguren die den Weißen feindselig anmutende Wildnis als Heimat, in der sie ihre Identität beziehungsweise ihre Bestimmung finden. Die Rückkehr in die Wildnis wird ihnen zudem, wie insbesondere am Beispiel Maguas sichtbar wird, zum Prozess der sozialen Rehabilitation. Cooper löst sich auch insofern von den Klischees, die vorwiegend durch die *captivity narratives* verbreitet werden, als er den Indianern als literarischen Figuren die Möglichkeit einräumt, sich zu artikulieren.

Außerdem erscheint ihr Handeln durch sie selbst motiviert und nicht mehr ausschließlich durch die Perspektive eines Außenstehenden beschrieben. Vielmehr präsentiert Cooper den weißen Mann, beispielsweise Duncan Heyward, als distanzierten, verständnislosen Beobachter. Denn seine Beurteilung des indianischen Lebensraums wird wiederholt als Ausdruck der Limitiertheit seiner Erkenntniskraft gekennzeichnet und mit den informierten Stellungnahmen der indianischen Protagonisten konfrontiert. Zhang kommentiert diese Tatsache in Hinblick auf den Roman *The Last of the Mohicans* folgendermaßen: „The most daring move he [Cooper] made in the novel [i.e. *The Last of the Mohicans*] is to contrast the inefficacy of the white man in the wilderness with the expertise of the Native Americans”.<sup>413</sup>

Aus diesem Grund erscheint es sogar gerechtfertigt zu sagen, dass Cooper auf diese Weise zu einer Überwindung jener polaren Hierarchie gelangt, welche die Literatur der Kulturbeggnung generell charakterisiert: das ist die Gegenüber-

---

<sup>413</sup> Zhang, S. 5.

stellung von so genannter Zivilisation und Barbarei, wobei lediglich Ersterer eingeräumt wird, ethische Kategorien ausgebildet und etabliert zu haben.<sup>414</sup> Dagegen gestaltet Cooper ansatzweise das Nebeneinander der indianischen und der angloamerikanischen Kultur, wenngleich die indianische Zivilisation, da ihr grundsätzlich kein Entwicklungspotential innewohnt, dem Untergang geweiht ist.

Cooper insistiert grundsätzlich auf einer relativ großen Bedeutung der indianischen Kultur und kehrt sich von einer geschlossenen Stereotypisierung ab. Letztlich definiert er aber den Stellenwert des Indianers vor dem Hintergrund der Erfordernisse des zivilisierten Lebens. Coopers Indianerbild wird somit in der Tat zum Spiegel seines kulturellen Hintergrunds und verdeutlicht darüber hinaus die sich verändernde Funktion des Indianers an der *American frontier*. Auf diese Weise verdeutlicht Coopers Konzeption von Magua als Gegenwartsindianer und Uncas als Vergangenheitsindianer seinen eigenen Abstand zu den gängigen Stereotypisierungen des Indianers seiner Zeit, denn diese Figuren verkörpern jeweils ein anderes Stadium in der Vertreibung der Native Americans. Cooper hat also jenen Moment in der folgenreichen Begegnung der unterschiedlichen Kulturen auf dem nordamerikanischen Kontinent erfasst, in dem sich die angloamerikanische Gesellschaft in ihren Lebensbedingungen und ihrer ökonomischen Dynamik bereits ausreichend etabliert hatte. Die indianischen Kulturen brauchten folglich gesamtgesellschaftlich *nicht mehr* als existentielle Bedrohung empfunden werden. So war es auch Cooper möglich, die Indianer *nicht mehr* mittels einer geschlossenen Stereotypisierung innerlich und äußerlich abzuwehren. Dass es Cooper möglich war, das gängige Indianerbild zu differenzieren, bedeutet, dass die Indianer längst ihrer Lebensgrundlage beraubt waren.

---

<sup>414</sup> Bitterli, passim.





Abb. 12 Thomas Cole "Scene from the Last of the Mohicans" (1826), Terra Museum of American Art, Chicago, IL, USA.<sup>415</sup>

## 10. Literaturverzeichnis

### 10. 1 Primärliteratur

Bradford, William. *Of Plymouth Plantation*. Boston, 1928.

---

<sup>415</sup> Aus <http://www.swarthmore.edu/~kjohnso1/sublime04.html>. 20.12.2006.

- Carver, Jonathan. *Travels Through the Interior Parts of North America in the Year 1766, 1767, and 1768*, (1778). Minneapolis: Ross & Haines, 1956.
- \_\_\_\_\_. "A detail of the Massacre of the English by the French Indians, at Fort William Henry, in America, in 1757." *Arminian Magazine* 17 (1794): 33-38.
- Cooper, James Fenimore. *The Pioneers; or, The Sources of the Susquehanna: A Descriptive Tale*, (1823). Einleitung und Anmerkungen von Donald A. Ringe. Penguin Classics edition. London: Penguin, 1988.
- \_\_\_\_\_. *The Last of the Mohicans. A Narrative of 1757*, (1826). Einleitung, Anmerkungen und historischer Hintergrund von John Mc Williams. Oxford World's Classics edition. 3. Aufl. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The Wept of Wish-Ton-Wish*, (1829). Kessinger Publishing, US, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Deerslayer*, (1841). London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1934.
- \_\_\_\_\_. *The Oak Openings*, (1848). New York: D. Appleton And Company, 1876.
- Dustan, Hannah. "The Captivity of Hannah Dustan." In: Cotton Mather. *Decennium Luctuosum*, (1699). New York/London: Garland Publishing, Inc., 1978, S. 138-143.
- Gookin, Daniel. *Historical Collections of the Indians in New England. Of Their Several Nations, Numbers, Customs, Manners, Religion and Government, before the English Planted There*, 1674. Anmerkungen von Jeffrey H. Fiske. Towtaid, 1970.
- Heckewelder, John. *History, Manners, and Customs of the Indian Nations Who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighboring States*, (1819). New York: Arno Press & The New York Times, 1971.
- Henry, Alexander. *Travels and Adventures in Canada and the Indian Territory between the Year 1760 and 1776*, (1809). Mackinack Island: State Park Commission, 1971.
- Kinnan, Mary. *The Indian Captivity of Mary Kinnan 1791-1794: A Long Forgotten Frontier Tragedy*. Mc Kinnie L. Phelps & Jack D. Filipiak, Hrsg. Boulder, Colorado: Pruett Press, 1967.
- Labaree, Leonard W., Hrsg. *The Papers of Benjamin Franklin*. New Haven, 1961.
- Loskiel, Georg Heinrich. *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika*. Barby: Brüdergemeinen, 1789.
- Mather, Cotton. *Magnalia Christi Americana: Or, The Ecclesiastical History of New-England, from the First Planting in the Year 1620 unto the Year of Our Lord, 1698*. London: Parkhurst, 1702.
- Mather, Increase. *A Brief History of the Warr With the Indians in New-England*, (1676). Slotkin/Folsom, 1978. S. 79-152.
- Morrell, William. *New-England. Or A Briefe Enarration of the Ayre, Earth, Water, Fish, and Fowles of that Country*. London: I.D., 1625.
- [“Mourts Relation”.] *A Journal of the Pilgrims at Plymouth: Mourt's Relation*, 1622. Dwight B. Heath, Hrsg. 1963; Cambridge, MA: Applewood, 1986.
- Rowlandson, Mary. *The Sovereignty and Goodness of God. Together with the Faithfulness of His Promises Displayed*, 1682. Einführung von Neal Salisbury. Boston/New York: Bedford/St. Martin's, 1997.
- Seaver, James E. *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*. Einleitung von June Namias. Norman/London: University of Oklahoma Press, 1995.
- Williams, Roger. *A Key into the Languages of America*, 1643. Menston: The Scholar Press, 1971.

Winslow, Edward. *Good Nevves From New-England*. London: Bladen, 1624.

## 10. 2 Sekundärliteratur

- Augustin, Siegfried. *Die Geschichte der Indianer. Von Pocahontas bis Geronimo 1600-1900*. München: nymphenburger, 1995.
- Axtell, James. *The European and the Indian. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Barnett, Louise K. *The Ignoble Savage. American Literary Racism, 1790-1890*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1975.
- Bauböck, Rainer. *Minderheiten im Übergang. 20 Thesen zur Assimilation von Einwanderern*. <http://www.gfbv.it/3dossier/eu-min/20assimila.html#top>. 16.09.2006 (Eine Publikation der Gesellschaft für bedrohte Völker).
- Baym, Nina. "How Men and Women Wrote Indian Stories." In: H. Daniel Peck, Hrsg. *New Essays on "The Last of the Mohicans"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, S. 67-86.
- Bercovitch, Sacvan. *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven/London: Yale University Press, 1975.
- Berkhofer, Robert F. Jr. *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1978.
- Berry, John W. *Handbook of cross-cultural psychology*. Boston: Allyn and Bacon, 1997.
- Billington, Ray Allen. *Land of Savagery-Land of Promise. The European Image of the American Frontier in the Nineteenth Century*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1981.
- Bitterli, Urs. *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München: Verlag C.H. Beck, 1976.
- \_\_\_\_\_. "Zum Erscheinungsbild des nordamerikanischen Indianers im 17. und 18. Jahrhundert." In: Monika Fludernik, Peter Haslinger & Stefan Kaufmann, Hrsg. *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*. Würzburg: Ergon Verlag, 2002, S. 34-43.
- Bodensohn, Anneliese. *Im Zeichen des Manitou. Coopers „Lederstrumpf“ als Dichtung und Jugendlektüre*. Frankfurt am Main: dipa-Verlag, 1963.
- Bourne, Edward Gaylord. "The Travels of Jonathan Carver." *American Historical Review* 11 (1906): 287-302.
- Brandon, William. *The Last Americans. The Indian in American Culture*. New York: Mc Graw-Hill Book Company, 1974.
- Brown, Harry J. *Injun Joe's Ghost. The Indian Mixed-Blood in American Writing*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2004.
- Brumm, Ursula. *Die Religiöse Typologie im Amerikanischen Denken. Ihre Bedeutung für die Amerikanische Literatur- und Geistesgeschichte*. Leiden: E.J. Brill, 1963.



- \_\_\_\_\_. "Geschichte und Wildnis in James Fenimore Coopers *The Last of the Mohicans*." In: *Geschichte und Wildnis in der amerikanischen Literatur*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1980, S. 78-100.
- \_\_\_\_\_. "Motive für historisches Sein: Eine Untersuchung an frühen historischen Romanen von Scott und Cooper." In: Theodor Wolpers, Hrsg. *Gattungsinnovation und Motivstruktur. Bericht über Kolloquien der Kommission für literaturwissenschaftliche Motiv und Themenforschung 1986-1989*. Teil 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, S. 122-147.
- Brunotte, Ulrike. "New Israel" in der Neuen Welt und der Ursprung der Indianer. Zur millenaristischen Ethnographie des frühen amerikanischen Puritanismus. <http://www.culture.hu-berlin.de/23.06.2005> (Auch veröffentlicht in *ZfR* 8, 2000, S. 109-124).
- Buchberger, Michael, Hrsg. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 10. Freiburg: Herder, 1938.
- Buchenau, Barbara. *Der frühe amerikanische historische Roman im transatlantischen Vergleich*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 2002.
- Burckhardt, Werner. "Luther und Chingachgook." In: *Die Kirche*. 38.Jg. 1983, 25. Unitätsarchiv R 2103/24.
- Busch, Frieder. "Philip Freneau." In: Klaus Lubbers, Hrsg. *Die Amerikanische Lyrik von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart*. Düsseldorf: August Bagel Verlag, 1974, S. 68-76.
- Butler, Michael D. "Narrative Structure and Historical Process in *The Last of the Mohicans*." *American Literature* 48 (1976/77): 117-139.
- Calloway, Colin G. *Crown and Calumet: British Indian Relations, 1783-1815*. Norman: University of Oklahoma Press, 1987.
- Cave, Alfred A. "New England Puritan Misperceptions of Native American Shamanism." *International Social Science Review* 67 (1992): 15-27.
- Coenen, Lothar, Hrsg. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1993, S. 69-76.
- Conn, Steven. *History's Shadow. Native Americans and Historical Consciousness in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Cooper's *Indians*. <http://www.xroads.virginia.edu/~HYPER/HNS/Indians/main.html>. 14.12.2006 (Aus Adriana Risetto, *Romancing the Indian: Sentimentalizing and Demonizing In Cooper and Twain*).
- Cro, Stelio. *The Noble Savage. Allegory of Freedom*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1990.
- Daemmrich, Ingrid & Horst S. "Augen." In: *Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch*. Tübingen: Franke Verlag, 1987, S. 54ff.
- \_\_\_\_\_. "Edler Wilder." In: *Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch*. Tübingen: Franke Verlag, 1987, S. 100-104.
- Dannenberg, Hilary P. "Edle Wilde im Roman der britischen Kolonialzeit und ihre intergalaktischen Pendants in der science fiction des 20.Jahrhunderts." In: Monika Fludernik, Peter Haslinger & Stefan Kaufmann, Hrsg. *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*. Würzburg: Ergon Verlag, 2002, S. 194-213.
- Darnell, Donald G. "Uncas as Hero: The Ubi Sunt Formula in *The Last of the Mohicans*." *American Literature* 37 (1965): 259-266.

- \_\_\_\_\_. "Cooper, Prescott and the Conquest of Indian America". In: J.J. Mc Aleer, Hrsg. *The Matter of the Red Man in American Literature*. Hartford, CT: Transcendental Books, 1976.
- Deloria, Philip J. *Indians in Unexpected Places*. Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, 2004.
- Derounian, Kathryn Zabelle. "Puritan Orthodoxy and the 'Survivor Syndrome' in Mary Rowlandson's Indian Captivity Narrative." *Early American Literature* 22 (1987): 82-93.
- Derounian-Stodola, Kathryn Zabelle & James Arthur Levernier. *The Indian Captivity Narrative, 1550-1900*. New York: Twayne Publishers, 1993.
- Diedrich, Maria. "Die Wildnis als historischer Ort und Heimat in *The Last of the Mohicans*." *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 140.225 (1988): 64-80.
- Dippie, Brian W. *The Vanishing American. White Attitudes and U.S. Indian Policy*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1982.
- Downing, David. "'Streams of Scripture Comfort': Mary Rowlandson's Typological Use of the Bible." *Early American Literature* 15 (1980): 252-259.
- Dudensing, Beatrix. *Die Symbolik von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in James Fenimore Coopers „Leatherstocking Tales“*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1993.
- Elias, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Bern/München: Franke, 1969. (Erstausgabe 1936)
- Ellingson, Ter. *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley, Los Angeles/London: University of California Press, 2001.
- Engel, Elmar. *Uncas – Der letzte Mohikaner*. Göttingen: Lamuv Verlag, 1999.
- Fabian, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Fairchild, Hoxie Neale. *The Noble Savage. A Study in Romantic Naturalism*. New York: Russell & Russell, 1961. (Neudruck der Ausgabe von 1928)
- Fiedler, Leslie A. "James Fenimore Cooper und der historische Roman." In: *Liebe, Sexualität und Tod. Amerika und die Frau*, aus dem Amerikanischen übers. von Michael Stone & Walter Schürenberg. Berlin: Propyläen Verlag, 1964, S. 139-175. (Die Originalausgabe: *Love and Death in the American Novel*. New York: Criterion Books, 1960)
- Flanagan, John T. "Native Themes in Early Nineteenth-Century American Fiction." In: J.C. Austin & D.A. Koch, Hrsg. *Popular Literature in America: A Symposium in Honour of Lyon N. Richardson*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1972, S. 53-69.
- Fluck, Winfried. "James Fenimore Cooper und die Amerikanisierung des historischen Romans." In: *Das kulturelle Imaginäre. Eine Funktionsgeschichte des amerikanischen Romans 1790-1900*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997, S. 105-119.
- Fludernik, Monika. "Der „Edle Wilde“ als Kehrseite des Kulturprogressivismus." In: Monika Fludernik, Peter Haslinger & Stefan Kaufmann, Hrsg. *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*. Würzburg: Ergon Verlag, 2002, S. 157-175.
- Frederick, John T. "Cooper's Eloquent Indians." *PMLA* 71 (1956): 1004-1017.
- French, David P. "James Fenimore Cooper and Fort William Henry." *American Literature* 32 (1960/61): 28-38.

- Friedrich, Bernd-Ingo. *Herrnhut. Bruder Chingachgook. Die Herrnhuter Indianermission und Coopers Lederstrumpf-Romane*. <http://www.neisse-nysa-nisa.de/Herrnhut-Chingachgook.htm>. 14.12.2006.
- Fröhlich, Werner D. *Wörterbuch Psychologie*. 23. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000.
- Fryd, Vivien Green. "Rereading the Indian in Benjamin West's 'Death of General Wolfe.'" *American Art* Vol. 9, No. 1 (Spring, 1995): 72-85.
- Georgie, Brigitte. *Der Indianer in der amerikanischen Literatur. Das weiße Rassenverständnis bis 1900 und die indianische Selbstdarstellung ab 1833. Versuch einer Gegenüberstellung*. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1982.
- Gladsky, Thomas S. *Cooper's Other Americans: Cultural Diversity and American Homogeneity*. <http://www.oneonta.edu/~cooper/articles/ala/1992ala-gladsky.html>. 14.12.2006. Vorgestellt beim Cooper Panel der Conference of the American Literature Association in San Diego, 1992.
- Gordon, Milton M. *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*. 27. Aufl. New York: Oxford University Press, 1964.
- Greenblatt, Stephen. *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, aus dem Englischen übers. von Robin Cockett. Darmstadt: Verlag Klaus Wagenbach, 1994. (Die Originalausgabe: *Marvelous Possessions*. Oxford: Oxford University Press, 1991)
- Haberly, David T. "Women and Indians: *The Last of the Mohicans* and the Captivity Tradition." *American Quarterly* 28 (1976): 431-443.
- Hale, N. "Heckewelder's Indian History." *North American Review* 9 (1919): 20-27.
- Häring, Hermann. *Das Problem des Bösen in der Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Hansen, Klaus P. "James Fenimore Cooper: Die entschärfte Progressivität des retrospektiven Liberalismus." In: *Die retrospektive Mentalität. Europäische Kulturkritik und amerikanische Kultur (Cooper, Melville, Twain)*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1984, S. 123-165.
- Haselstein, Ulla. "Die Gabe des Todes: James Fenimore Coopers Roman *The Wept of Wish-ton-Wish* (1829)." In: *Die Gabe der Zivilisation. Kultureller Austausch und literarische Textpraxis in Amerika, 1682-1861*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000, S. 87-117.
- . "Die Gabe der Wilden: Mary Rowlandsons Captivity Narrative (1682)." In: *Die Gabe der Zivilisation. Kultureller Austausch und literarische Textpraxis in Amerika, 1682-1861*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000, S. 57-86.
- Haslinger, Peter & Stefan Kaufmann. "Einleitung: Der Edle Wilde – Wendungen eines Topos." In: Monika Fludernik, Peter Haslinger & Stefan Kaufmann, Hrsg. *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*. Würzburg: Ergon Verlag, 2002, S. 13-30.
- Hayne, Barrie. "Ossian, Scott and Cooper's Indians." *Journal of American Studies* 3 (1969): 73-87.
- Hebel, Udo J. "*Those Images of jealousy*". *Identitäten und Alteritäten im puritanischen Neuengland des 17. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1997.

- Heermann, Ingrid. "Edle Wilde – Rohe Barbaren. Vorgeschichte eines Mythos." In: *Mythos Tahiti: Südsee und Realität*. Berlin: Reimer, 1987.
- Hermann, Elisabeth. *Opfer der Geschichte: Die Darstellung der nordamerikanischen Indianer im Werk James Fenimore Coopers und seiner Zeitgenossen*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1986.
- Hertrampf, Stefan. „Unsere Indianer-Geschwister waren lichte und vergnügt.“ *Die Herrnhuter als Missionare bei den Indianern Pennsylvanias 1745-1765*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1997.
- Heuermann, Hartmut. "Von diabolischen Wilden und dichotomen Werten: James Fenimore Coopers *Leatherstocking Tales* (1823ff.)." In: *Mythos, Literatur, Gesellschaft. Mythokritische Analysen zur Geschichte des amerikanischen Romans*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1988, S. 240-252.
- Hiddemann, Till. "Winnetou und Der Letzte der Mohikaner: Das Indianerbild bei James Fenimore Cooper und Karl May." *Sonderheft der Karl-May-Gesellschaft* Nr. 108 (1996): 5-17.
- Hochbruck, Wolfgang. 'I Have Spoken'. *Die Darstellung und ideologische Funktion indianischer Mündlichkeit in der nordamerikanischen Literatur*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1991.
- Hort, Rüdiger. *Stereotype und Vorurteile – soziale und dynamische Konstrukte. Eine sozialpsychologische und wissenssoziologische Untersuchung über die Entstehungsursachen, die Bedeutung und die Funktionen von Stereotypen- und Vorurteilsstrukturen*. Magisterarbeit. Hamburg, 2002.
- House, Kay Seymour. *Cooper's Americans*. Ohio: Ohio State University Press, 1965.
- Hoxie, Frederick. *A Final Promise: The Campaign to Assimilate the Indians, 1880-1920*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.
- Iser, Wolfgang. "Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa." In: Rainer Warning, Hrsg. *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1975, S. 228-252.
- Jahoda, Gustav. *Images of savages: ancient roots of modern prejudice in western culture*. London: Routledge, 1999.
- Jones, W.R. "The Image of the Barbarian in Medieval Europe." *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971): 376-407.
- Joseph, Alvin M., Hrsg. *Amerika 1492. Die Indianervölker vor der Entdeckung*. Idee von Frederick E. Howe. Aus dem Amerikanischen übers. von Brigitte Walitzek. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1992.
- Keiser, Albert. *The Indian in American Literature*. New York: Octagon Books, 1975.
- Kohl, Karl-Heinz. *Entzauberter Blick. Das Bild des Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin: Medusa, 1981.
- Kristeva, Julia. *Fremde sind wir uns selbst*, aus dem Französischen übers. von Xenia Rajewsky. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. (Die Originalausgabe: *Etrangers à nous-mêmes*. Librairie Arthème Fayard, 1988)
- Krüger-Lorenzen, Kurt. *Der lachende Dritte. Deutsche Redensarten und was dahinter steckt* III. Mit Zeichnungen von Franziska Bilek. Düsseldorf/Wien: Econ Verlag, 1973.
- Küppers, Petra. *Karl Mays Indianerbild und die Tradition der Fremddarstellung. Eine kulturgeschichtliche Analyse*.

- <http://karlmay.leo.org/kmg/seklit/JbKMG/1996/315.htm>. 14.05.2006.  
(Eine Veröffentlichung der Karl-May-Gesellschaft e.V.).
- Lippmann, Walter. *Public Opinion*, 1922. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1991.
- Lubbers, Klaus. *Born for the Shade. Stereotypes of the Native American in United States Literature and the Visual Arts, 1776-1894*. Amsterdam: Rodopi, 1994.
- Lutz, Hartmut. *“Indianer” und “Native Americans”: Zur sozial- und literarhistorischen Vermittlung eines Stereotyps*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1985.
- Lye, John. *Romance as a Genre: Some Notes*.  
<http://www.brocku.ca/english/courses/2F55/romance.html>. 14.12.2006.  
(Eine Veröffentlichung der Brock University, Ontario, Kanada).
- Maddox, Lucy. *Removals. Nineteenth-Century American Literature and the Politics of Indian Affairs*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Madison, Robert D. *Wish – ton – Wish: Muck or Melancholy?* (1993).  
<http://www.oneonta.edu/~cooper/articles/ala/1993ala-madison.html>.  
14.12.2006. Vorgestellt beim Cooper Panel der Conference of the American Literature Association in Baltimore, 1993. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper Society Miscellaneous Papers* No. 4, September 1993.
- \_\_\_\_\_. *Submission and Restoration in “The Wept of Wish-ton-Wish”* (1999).  
<http://www.oneonta.edu/~cooper/articles/ala/1999ala-madison.html>.  
14.12.2006. Vorgestellt beim Cooper Panel der Conference of the American Literature Association in Baltimore, 1999. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper Society Miscellaneous Papers* No. 11, August 1999.
- Mann, Barbara A. *Whipped Like a Dog: Crossed Blood in “The Last of the Mohicans”* (1999)  
<http://www.oneonta.edu/~cooper/articles/suny/1995sunny-mann.html>.  
14.12.2006. Vorgestellt beim 10. Cooper Seminar, *James Fenimore Cooper: His Country and His Art* des State University of New York College in Oneonta, Juli 1995. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper: His Country and His Art* No. 10, Schriften des Cooper Seminar (No. 10), The State University of New York College at Oneonta, NY, 1995. Hugh C. Mac Dougall, Hrsg. S. 48-61.
- \_\_\_\_\_. *Spirits of Sky. Spirits of Earth: The Spirituality of Chingachgook* (2002).  
<http://www.oneonta.edu/external/cooper/articles/ala/2002ala-mann.html>. 14.12.2006. Vorgestellt beim Cooper Panel der Conference of the American Literature Association in Long Beach, Kalifornien, 2002. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper Society Miscellaneous Papers* No. 17, September 2002, S. 1-5.
- Martin, Terence. “From the Ruins of History: *The Last of the Mohicans*.” In: Wayne Fields, Hrsg. *James Fenimore Cooper. A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1979, S. 80-92.
- \_\_\_\_\_. “From Atrocity to Requiem: History in *The Last of the Mohicans*.” In: H. Daniel Peck, Hrsg. *New Essays on “The Last of the Mohicans.”* Cambridge: Cambridge University Press, 1992, S. 47-65.
- Martinez, Matias & Michael Scheffel. *Einführung in die Erzähltheorie*. München: Beck, 1999.

- Mason, Peter. *Deconstructing America. Representations of the Other*. London/New York: Routledge, 1990.
- Matthiessen, F.O. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. New York: Oxford University Press, 1941.
- Mc Gregor, Gaile. "Cooper and the New Noble Savage." In: *The Noble Savage in the New World Garden: Notes Toward a Syntactics of Place*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1988, S. 120-176.
- Mc Williams, John. "Introduction & The Historical Contexts of *The Last of the Mohicans*." In: James Fenimore Cooper. *The Last of the Mohicans. A Narrative of 1757*, (1826). Oxford World's Classics edition. 3.Aufl. Oxford: Oxford University Press, 1998, S. IX-XVI, 399-425.
- Mihesuah, Devon A. *American Indians: stereotypes & realities*. Atlanta, Ga.: Clarity, 2004.
- Milder, Robert. "*The Last of the Mohicans* and the New World Fall." *American Literature* 52 (1980/81): 407-429.
- Muszynska-Wallace, E. Soteris. "The Sources of *The Prairie*." *American Literature* 21 (1949/50): 191-200.
- Namias, June. *White Captives. Gender and Ethnicity on the American Frontier*. Chapel Hill/London: University of North Carolina Press, 1993.
- Neidhardt, Juan. *Transkulturationsforschung*. <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/histsem/ibero/forschung/thema/transkulturation/18.12.2006>.
- Obendiek, Edzard. *Der lange Schatten des babylonischen Turmes. Das Fremde und der Fremde in der Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Oberg, Michael Leroy. *Uncas. First of the Mohegans*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2003.
- Ohnacher, Elke. *Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs „barbarus“: ein interdisziplinärer Versuch der Beschreibung distinktiver und integrativer gesellschaftlicher Konzepte*. Münster: LIT, 2003.
- Opfermann, Susanne. "Lydia Maria Child, James Fenimore Cooper, and Catharine Maria Sedgwick: A Dialogue on Race, Culture, and Gender." In: Karen L. Kilcup, Hrsg. *Soft Canons: American Women Writers and Masculine Tradition*. Iowa City: University of Iowa Press, 1999, S. 24-47.
- Otten, Kurt. "Cooper. *The Pioneers*." In: Hans-Joachim Lang, Hrsg. *Der amerikanische Roman. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Düsseldorf: August Bagel Verlag, 1972, S. 21-50.
- Paine, Gregory L. "The Indians of the Leather-Stocking Tales." *Studies in Philology* 23 (1926): 16-39.
- Pakditawan, Sirinya. *Die Bedeutung der stereotypisierenden Indianerdarstellung und deren Modifizierung am Beispiel zentraler Indianergestalten in James Fenimore Coopers "The Last of the Mohicans" und "The Pioneers"*. Magisterarbeit. Hamburg, 2004.
- Pearce, Roy Harvey. *Rot und Weiß: Die Erfindung des Indianers durch die Zivilisation*, aus dem Amerikanischen übers. von Wolfgang Bick. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991. (Die Originalausgabe: *Savagism and Civilization. A Study of the Indian and the American Mind*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1988. Rev.ed.of: *The Savages of America: A Study of the Indian and the Idea of Civilization* (1953))

- Peck, H. Daniel, Hrsg. "Introduction." In: *New Essays on "The Last of the Mohicans"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, S. 1-23.
- Philbrick, Thomas. "The Sources of Cooper's Knowledge of Fort William Henry." *American Literature* 36 (1964/65): 209-214.
- Pierce, Frank. Alonso de Ercilla y Zúñiga. Amsterdam : Rodopi, 1984.
- Ramsey, Colin. "Cannibalism and Infant Killing: A System of 'Demonizing' Motifs in Indian Captivity Narratives." *Clio* 24 (1994): 55-68.
- Ringe, Donald A. "The Last of the Mohicans" as a Gothic Novel (1986). <http://www.oneonta.edu/~cooper/articles/suny/1986suny-ringe.html>. 14.12.2006. Vorgestellt beim 6. Cooper Seminar, *James Fenimore Cooper: His Country and His Art* der State University of New York College at Oneonta, Juli 1986. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper: His Country and His Art*, Schriften der Conference at State University College of New York – Oneonta und Cooperstown, 1986. George A. Test, Hrsg. S. 41-53.
- Rodenberg, Hans-Peter. *Der imaginierte Indianer. Zur Dynamik von Kulturkonflikt und Vergesellschaftung des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.
- Röhrich, Lutz. *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*. Bd. 3. 5. Aufl. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991.
- Rossbacher, Karlheinz. *Lederstrumpf in Deutschland. Zur Rezeption James Fenimore Coopers beim Leser der Restaurationszeit*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972.
- Rubertone, Patricia E. *Grave Undertakings. An Archaeology of Roger Williams and the Narragansett Indians*. Washington/London: Smithsonian Institution Press, 2001.
- Salisbury, Neal. "Introduction." In: Mary Rowlandson. *The Sovereignty and Goodness of God. Together with the Faithfulness of His Promises Displayed*, 1682. Boston/New York: Bedford/St. Martin's, 1997, S. 1-60.
- Samuels, Shirley. "Generation through Violence: Cooper and the Making of Americans." In: H. Daniel Peck, Hrsg. *New Essays on "The Last of the Mohicans"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, S. 87-114.
- Sapperfield, James A. & E.N. Feltskog. „Eine bildhafte Allegorie des Lebens": J.F. Coopers *The Last of the Mohicans* (1826)." In: Raimund Borgmeier & Bernhard Reitz, Hrsg. *Der historische Roman I: 19. Jahrhundert*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1984, S. 57-76.
- Satz, Ronald N. *American Indian Policy in the Jacksonian Era*. Norman: University of Oklahoma Press, 2002.
- Scheckel, Susan. *The Insistence of the Indian. Race and Nationalism in Nineteenth-Century American Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Schmoltdt, Hans. *Kleines Lexikon der biblischen Eigennamen*. Stuttgart: Reclam, 1990.
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann. *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied, Darmstadt: Luchterhand Verlag, 1975.
- Schwarzwald, Doris. "Lateinamerikanische Literatur im Lichte der Transkulturation." *TRANS* Nr. 14 (September 2005) (Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften). <http://www.inst.at/trans/14Nr/schwarzwald14.htm>. 18.12.2006.
- Slotkin, Richard. *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1973.

- \_\_\_\_\_. *The Fatal Frontier: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890*. Norman: University of Oklahoma Press, 1985.
- Sollors, Werner. *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Spiller, Robert E. *Fenimore Cooper. Critic of his Times*. New York: Russell & Russell, 1963. (Neudruck der Ausgabe von 1931)
- Stanzel, Franz K. *Typische Formen des Romans*. 6. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Stedman, Raymond William. *Shadows of the Indian. Stereotypes in American Culture*. Norman: University of Oklahoma Press, 1982.
- Stein, Gerd, Hrsg. *Die edlen Wilden: die Verklärung von Indianern, Negern und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel: vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Fischer, 1984.
- Sühnel, Rudolf. "Coopers Lederstrumpf Saga." In: Edgar Lohner, Hrsg. *Der amerikanische Roman im 19. und 20. Jahrhundert. Interpretationen*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1974, S. 23-35.
- <http://www.swarthmore.edu/~kjohnso1/sublime04.html>. 20.12.2006.
- Uttendörfer, Otto & Walther E. Schmidt, Hrsg. *Die Brüder. Aus Vergangenheit und Gegenwart der Brüdergemeinde*. Herrnhut: Selbstverlag, 1914.
- Van der Beets, Richard. "The Indian Captivity Narrative as Ritual." *American Literature* 43 (1971/72): 548-562.
- \_\_\_\_\_. *The Indian Captivity Narrative. An American Genre*. Lanham/New York/London: University Press of America, 1984.
- Vickers, Scott B. *Native American Identities. From Stereotype to Archetype in Art and Literature*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.
- Walker, Warren S. *James Fenimore Cooper: An Introduction and Interpretation*. New York: Barnes & Noble, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Plots and Characters in the Fiction of James Fenimore Cooper*. Hamden, Connecticut: Archon Books, 1978.
- Wallace, Paul A. W. "Foreword." In: John Heckewelder. *Thirty Thousand Miles with John Heckewelder*. Paul A. W. Wallace, Hrsg. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1958.
- Wardwell, Leila, Hrsg. *American Historical Images On File. The Native American Experience*. New York/Oxford: Facts On File, Inc., 1991.
- Weiss, Volkmar. *Zur Stellung der Genealogie in der wissenschaftlichen Forschung*. <http://www.volkmar-weiss.de/herold.html>. 14.12.2006. (Aus Herold-Studien 6 (2003): 91-100)
- Wessel, Carola. *Delaware-Indianer und Herrnhuter Missionare im Upper Ohio Valley*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1999.
- Wolf, Eric R. *Die Völker ohne Geschichte: Europa und die andere Welt seit 1400*. Aus dem Amerikanischen übers. von Niels Kadritzke. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 1991. (Die Originalausgabe: *Europe and the People without History*. Berkeley, 1982)
- Zhang, Aiping. *The Negotiation of Manhood: James Fenimore Cooper's Ideology of Manhood in "The Last of the Mohicans"* (1999). <http://www.oneonta.edu/external/cooper/articles/suny/1999suny-zhang.html>. 14.12.2006. Vorgestellt beim 12. Cooper Seminar, *James Fenimore Cooper: His Country and His Art* der State University of New York College at Oneonta, Juli 1999. Erstveröffentlicht in *James Fenimore Cooper: His Country and His Art*, Schriften des Cooper



Seminar No. 12, The State University of New York College at Oneonta,  
New York, 1999. Hugh C. MacDougall, Hrsg. S. 112-115.

## Erklärung

Hierdurch versichere ich an Eides Statt, dass ich die Arbeit selbständig angefertigt, andere als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und die den herangezogenen Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Datum: 06.02.2008

---

(Sirinya Pakditawan)