

Kulturelles Erbe und Überleben der Plainskulturen – ein philosophischer Versuch¹

Friedrich Pöhl

„I point my peace pipe toward all these directions. Now we are one with the universe, with all the living things, a link in the circle which has no end. It means we were here long before the first white man came, we are here now, we will still be here at the end of time – Indian Time. We will live!“

Lame Deer

Die Begegnung der Alten mit der Neuen Welt war, was Mensch, Tier und Land betrifft, fatal für Letztere. Innerhalb weniger Jahrhunderte verschwanden viele Kulturen und Zivilisationen. Trotz allem aber war dem Genozid an süd- und nordamerikanischen Indianischen Kulturen kein absoluter Erfolg beschieden – immer noch befinden sich vereinzelt Indianer auf „Kriegspfad“. Und dies nicht nur in unseren Köpfen, in unseren Büchern und in unseren Filmen.

Die Entdeckung oder vielmehr die Eroberung Amerikas bescherte der europäischen Geistesgeschichte zunächst den Mythos des „edlen“ und „bösen“ Wilden. Der „edle“ Wilde fungiert dabei als ein Ideal eines in Freiheit, Natürlichkeit und Solidarität gelebten Lebens und Montaigne erblickt in der „wilden“ Lebensweise die Realisierung des platonischen Idealstaates. Der „böse“ Wilde ist einem Tier vergleichbar, er ist instinktbeladen, unfrei, betreibt Kannibalismus und sein ganzes Wesen ist kriegerisch – *homo hominis lupus*. Er ist der minderwertige Andere und Fremde der eigenen „zivilisierten“ und damit überlegenen Kultur. Als ein typischer Vertreter dieser Position darf der englische Philosoph Thomas Hobbes gelten.

Der Widerstreit zwischen dem Denkbild des „bösen Wilden“ und „edlen Wilden“ wurde zugunsten des Letzteren entschieden und findet heute noch beispielsweise in der Person von Claude Lévi-Strauss seinen Verfechter. Der Ethnologe und Philosoph Lévi-Strauss wendet sich entschieden gegen den Ethno- bzw. Eurozentrismus und dessen kolonialistische und imperialistische Ausprägungen. Die Ethnologie, die im Schatten des Kolonialismus entstanden und in maßloser Art und Weise bis zur Vernichtung anderer Kulturen betrieben wurde, zeigt nach Lévi-Strauss, dass die europäischen Völker die eigentlichen Kannibalen sind.² Die ethnozentristische Geisteshaltung ist gekennzeichnet durch einen Ausschluss des Anderen in Gestalt einer fremden

Kultur; es ist eine geistige Einstellung, die nicht von der „Öffnung zum Anderen hin“ getragen ist und daher ist es nicht überraschend, dass die Sitten der indigenen Völker Amerikas der euro-amerikanischen Denktradition nichts Neues boten und teilweise heute noch nichts bieten: Denn, so die Worte von Lévi-Strauss, „alles war, wenn auch nicht déjà-vu [bereits gesehen], so doch déjà-su [bereits bekannt]. Dieser Rückzug in sich selbst, diese Unempfindlichkeit, diese willentliche Blindheit waren die ersten Reaktionen einer Menschheit, die sich für ganz und ungeteilt hielt und sich über Nacht mit dem Beweis des Gegenteils konfrontiert sah: nämlich damit, daß sie vom Menschengeschlecht nur die eine Hälfte bildete“. ³ Und wenn auch heute noch die Einstellung des „déjà-su“ vorherrschend zu sein scheint, möge man sich die Worte Nietzsches in Erinnerung rufen, denen zufolge die Götter sterben, aber vor Lachen, wenn sie einen Gott sagen hören, er sei der Einzige.

Auffassungen, denen zufolge die so genannten primitiven Völker nur von den Grundbedürfnissen des Lebens bestimmt seien, also von der Beschaffung der lebensnotwendigen Nahrung und der Befriedigung des Geschlechtstriebes, sowie Auffassungen, denen zufolge das primitive Denken vordergründig von Emotionen und von Gefühlen und mystischen Vorstellungen bestimmt sei, sind letzten Endes Ausdruck eines ethnozentristischen Überlegenheitsdenkens, weil sie diesen Völkern die intellektuellen Fähigkeiten abzusprechen scheinen. Daher geht das „wilde Denken“ nach Lévi-Strauss mit Hilfe des Intellektes vor, das dem Denken eines Philosophen oder Wissenschaftlers in der westlichen Tradition vergleichbar ist: Das „wilde Denken“ ist ein logisches System von Begriffen, die „in Bildern verdichtet sind“. ⁴ Die Eigenart des „wilden“ Denkens verdeutlicht er anhand eines Mythos der kanadischen Nordwestküstenindianer: Der Mythos erzählt von einer Zeit, in der die Menschen und die Tiere von den Winden, die immerzu wehten, geplagt wurden. Man beschloss, einen Kriegszug gegen die Winde zu unternehmen, wobei der Rochen die wichtigste Rolle bei der Gefangennahme des Südwindes spielte. Der Südwind wurde freigelassen, musste sich aber verpflichten, nur jeden zweiten Tag und zu bestimmten Jahreszeiten zu wehen, womit es den Menschen ermöglicht wurde, ihren Tätigkeiten nachzugehen. Dem Rochen fällt die besondere Rolle deshalb zu, weil er ein Fisch ist, dem es, wenn er gejagt wird, häufig gelingt zu entkommen. Von oben und von unten beobachtet, wirkt der Rochen sehr groß, von der Seite hingegen sehr dünn. Ein Jäger könnte meinen, es sei ein Leichtes den Rochen mit dem Pfeil zu töten, dieser aber kann sich zur Seite gleiten lassen und sein Profil zeigen, auf das der Jäger nicht zielen kann. Der Rochen kann je nach Blickwinkel mit Ja und Nein antworten, er kann „zwei diskontinuierliche Zustände einnehmen, von denen der eine positiv, der andere negativ ist“. Die Verwendung des Rochen im Mythos vergleicht Lévi-Strauss mit jener der Elemente moderner Computer, die auch eine Reihe von Ja- und Nein-Antworten liefern und so zur Lösung komplizierter

Probleme herangezogen werden können. Obwohl es empirisch gesehen unmöglich ist, dass ein Fisch gegen den Wind antreten kann, ist es logisch gesehen begreiflich, dass Bilder, die der Erfahrung entstammen, eingesetzt werden – Bilder, die die Rolle des begrifflichen Denkens übernehmen können: „Ein Tier, das als binärer Operator fungieren kann [...], kann logisch betrachtet in Beziehung zu einem Problem stehen, das ebenfalls binär ist. Wenn der Südwind [...] nur die Hälfte der Zeit weht – an einem Tag ja, am anderen nein – dann wird zwischen den Bedürfnissen der Menschen und den Bedingungen, die in der natürlichen Welt herrschen, ein Kompromiß möglich“.⁵

Im Rahmen des philosophischen Strukturalismus befasst sich Lévi-Strauss auch mit dem für die Sioux-Religion zentralen Begriff des *wakan*. In der Einleitung zum Werk von Marcel Mauss stellt er sich die Frage, ob der Begriff *wakan* nicht eine „universelle und bleibende Form“ des menschlichen Denkens zum Ausdruck bringt; eine Form, „die gerade nicht für bestimmte Zivilisationen oder angeblich archaische oder halbarchaische ‚Stufen‘ der Evolution des menschlichen Geistes charakteristisch“ ist. Wenn die Sioux das erste Pferd, das sie zu Gesicht bekamen, *sunka wakan*, also geheimnisvollen Hund, nannten, weil es in keiner Weise einem menschlichen Wesen, sondern vielmehr einem Hund gleichsah, nur dass es viel größer war, so gingen sie wie ein Franzose vor, der einen ihm nicht vertrauten und unbekanntem Gegenstand als *machin* (d.h. „Dingsda“) bezeichnet. Dieser Begriff verweist darüber hinaus auf „Maschine“ und entfernter noch auf die „Idee der Kraft und der Macht“. Der Unterschied zwischen *wakan* und *machin* besteht in der Tatsache, dass *wakan* ein „Bedeutungssystem“ begründet, das bei uns ausschließlich der Wissenschaft vorbehalten ist. Obwohl der Begriff *wakan* „in sich selbst sinnleer“ ist, ist er geeignet „jeden beliebigen Sinn anzunehmen“, d.h. er hat die Funktion, „eine Kluft zwischen Signifikant und Signifikat zu schließen“ bzw. er zeigt an, dass „unter bestimmten Umständen [...] zwischen Signifikant und Signifikat ein Verhältnis der Inadäquatheit entsteht“. Der Begriff des *wakan* gehört nicht der „Ordnung der Realität“ an, sondern jener des „symbolischen Denkens“. Lévi-Strauss zufolge enthält die Tätigkeit des symbolischen Denkens einen Widerspruch: Der Mensch verfügt über einen „Überfluß an Signifikanten [...] im Verhältnis zu den Signifikaten“, zwischen beiden wird „immer eine Inadäquation, die nur für den göttlichen Verstand auflösbar ist“, bestehen. Der Mensch verfügt demnach immer schon über einen „Überfluß an Sinn“ und Begriffe wie *wakan* stellen „flottierende Signifikanten“ dar, die, obwohl „Bedingung aller Kunst, aller Poesie, aller mythischen und ästhetischen Erfindung“, von der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis „diszipliniert“ werden. Begriffe wie *wakan*, *manitu* oder *orenda* sind ein „bewußter Ausdruck einer semantischen Funktion“ und ihre Rolle ist die Ermöglichung der Tätigkeit des symbolischen Denkens. Ob man nun das *wakan* als etwas Abstraktes oder

Konkretes, als etwas Allgegenwärtiges oder Nicht-Allgegenwärtiges, als eine Qualität, einen Zustand oder ein Kraft interpretiert, ist einerlei: Es ist nämlich alles zugleich und zwar deshalb, weil es nichts von allem ist. *Wakan* ist ein „Symbol im Reinzustand“, der jeden symbolischen Inhalt in sich aufnehmen kann; es ist ein „symbolischer Nullwert“, dessen Funktion darin besteht, „sich der Abwesenheit von Sinn entgegensetzen, ohne selber irgendeinen bestimmten Sinn mitzubringen“.⁶

Ebenso erblickt Lévi-Strauss in der Vorstellung des *Wakonda* der Omaha Sioux, dergemäß Dinge und Wesen erstarrte Formen der schöpferischen Kontinuität des *Wakonda* sind, Ähnlichkeiten zur Metaphysik Henri Bergsons. In diesem Zusammenhang zitiert Lévi-Strauss folgende Aussage eines Omaha Weisen:

„Everything as it moves, now and then, here and there, makes stops. The bird as it flies stops in one place to make its nest, and in an other to rest in its flight. A man when he goes forth stops when he wills. So the god has stopped. The sun, which is so bright and beautiful, is one place where he has stopped. The moon, the stars, the winds, he has been with. The trees, the animals, are all where he has stopped, and the Indian thinks of these places and sends his prayers there to reach the place where the god has stopped and win help and a blessing“.⁷

Dieser Vorstellung des *Wakonda*, die Lévi-Strauss ausdrücklich als Metaphysik bezeichnet, die der gesamten „Siouxwelt“ gemeinsam ist, stellt er eine Definition des *élan vital*, jener metaphysischen Lebenskraft, zur Seite, die in groben Zügen die Metaphysik Bergsons resümiert:

„A great current of creative energy gushes forth through matter, to obtain from it what it can. At most points it is stopped; these stops are transmuted, in our eyes, into the appearances of so many living species, i.e., of organisms in which our perception, being essentially analytical and synthetic, distinguishes a multitude of elements combining to fulfill a multitude of functions; but the process of organisation was only the stop itself, a simple act analogous to the impress of a foot which instantaneously causes thousands of grains of sand to contrive to form a pattern“.⁸

Der *élan vital* folgt nicht den Naturgesetzen, er stürzt sich in die Materie, aktualisiert und differenziert sich in zwei Entwicklungslinien bzw. in zwei Bewusstseinsarten – in „den Instinkt der Insekten und in die Intelligenz des Menschen“.⁹ Und es ist der Stillstand sowohl des *Wakonda* als auch des *élan vital*, der als die ursächliche Organisationsarbeit aller lebenden Organismen und materiellen Formen begriffen wird. Für die Omaha sind die Natur und das Leben eine Manifestation *Wakondas*, für Bergson sind sie eine Manifestation der metaphysischen „Lebensschwungkraft“, die er als Ausdruck der göttlichen Liebe und als Daseinsgrund des Universums begreift:

„Wesen sind ins Dasein gerufen worden, die bestimmt waren zu lieben und geliebt zu werden, da die schöpferische Energie als Liebe definiert werden muß. Diese von Gott, der jene Energie selber ist, verschiedenen Wesen konnten nur in einem Weltall entstehen, und deshalb mußte auch das Weltall entstehen“.¹⁰

Trotzdem sieht er selbst keine Analogien zwischen seiner Metaphysik und jener der Omahas: Das *Wakonda* ist eine ursprünglich religiöse Kraft und weil die Religion „eine Verteidigungsmaßnahme der Natur gegen die Vorstellung der Intelligenz von der Unvermeidbarkeit des Todes“ ist, sieht er im *Wakonda* eine erste und elementare Idee des menschlichen Geistes, aus welcher sich die Vorstellung einer den Körper überdauernden Seele entwickeln wird.¹¹ Des weiteren ist Bergson der Überzeugung, dass die Philosophie der amerikanisch-indianischen Völker eher als etwas „handelnd Dargestelltes“ und nicht so sehr als etwas „Gedachtes“ zu begreifen ist. In der Teilhabe der Dinge und Wesen am *Wakonda* drückt sich daher die „vage Idee“ aus, dass sie „über eine Kraft verfügen, die den Wünschen des Menschen gefügig ist und deren der Mensch sich bemächtigen“ kann. *Wakonda* bezeichnet in diesem Sinne das, was bewirkt, dass sich Dinge den „Verrichtungen der Magie“ als gefügig erweisen. Für Religion und Magie ist die „Wirksamkeit“ ausschlaggebend, weshalb die Vorstellung des *Wakonda* keine philosophische Konzeption einer abstrakten Kraft ist, sondern einem allgemein menschlichen „Gefühl einer wirksamen Gegenwart“ entspricht: Es kommt nicht darauf an, die „Natur dieser Gegenwart“ zu erkennen, denn das „Wesentliche ist ihre Wirksamkeit“.¹²

Betrachtet man die Wirksamkeit als den Ursprung der Religion, zeigt sich bereits in der aristotelischen Metaphysik, die in der Konzeption des göttlichen unbewegten Bewegers verankert ist und die Gottheit bzw. das Göttliche als ein unpersönliches reines Denken, als ein Denken des Denkens definiert, der von Nietzsche diagnostizierte Tod Gottes im abendländischen Denken. Für Bergson jedenfalls ist es evident, dass man sich in „unlösbare Probleme“ verwickelt, die nur dann entstehen, wenn man „Gott vom aristotelischen Standpunkt aus betrachtet und sich entschließt, mit diesem Namen ein Wesen zu benennen, das anzurufen den Menschen nie eingefallen ist“.¹³ Die Abwesenheit von „wirksamen Gegenwarten“ in der Art *Wakondas* tötet die Religion, die für die Existenz einer jeden Gesellschaft und ihrer Individuen unentbehrlich ist, denn es ist die „wesentliche Aufgabe des Weltalls“ und der Menschheit in ihr „Götter hervorzubringen“,¹⁴ denen man in Riten und Zeremonien begegnen kann.

Auch der deutsche Philosoph Ernst Cassirer hat sich in seinen Schriften mit den Schlüsselbegriffen der nordamerikanisch-indianischen Traditionen auseinandergesetzt. Das Manitu der *Algonkin*, das *Wakonda* der Sioux und das *Orenda* der Irokesen sind primär Vorstellungen des Wirkens bzw. der Wirksamkeit. Sie sind das „Machtvolle, Wirksame, Produktive“ schlechthin und daher die fundamentalen und „allumspan-

tion (Zuständlichkeit) jenes pneumatischen Stromes ist, welcher das Stück „Materie“ zu dem macht, was es ist, nämlich Black Elk. Das göttliche *Pneuma* formt, durchdringt und vermischt sich mit der Materie und ermöglicht den Stoikern somit die Annahme der Omnipräsenz des Göttlichen und gleichzeitig eine Auffassung des Kosmos als organischer Einheit. Die Konsubstantialität aller Dinge beweist sich insbesondere dadurch, dass der *Pneuma*-Strom jede Materie, auch die kleinste und minderwertigste durchdringt. Analog dazu durchströmt, durchdringt, formt und individuiert auch das *Wakonda* die Materie, alle Dinge sind Punkte, an denen es geruht hat – nur so konnten Einzeldinge entstehen. Zugleich erklärt sich auch die „Sympathie“ bzw. die Verwandtschaft des Ganzen; alle Dinge, auch die minderwertigsten, haben Teil an der Kraft *Wakondas*. Die Ethnologin Fletcher schreibt: „[...] each ‚form‘ was the result of a ‚stop‘, where there had been a distinct exercise of the will power, an act of the creative force of wakonda performed. Looking on nature from this standpoint, men, animals, the earth, the sky, and all natural phenomena are not only animated, but they bear a relation to one another [...]”.²⁰

Die bloße theoretische Diskursivierung der religiösen Schlüsselbegriffe der Bewohner der Plains aber konnte und kann nicht das Überleben ihrer Religion und Kultur gewährleisten – auch weil jeder Diskurs von einer Definitionsmacht getragen wird, die meist beim Nicht-Indianer lag und liegt. Es sind vielmehr die Beibehaltung der eigenen Sprache, der Besitz von Land und die Beibehaltung traditioneller, wenn auch oft modifizierter Zeremonien (z.B. Sonnentanz), sowie das Denken der Andersheit und das Wissen, dass Gott nicht tot ist, die ein Überleben und Erstarben der Kultur und Religion der Plains ermöglichen.

Das Land ist durchtränkt von mythischen und religiösen Themen, zwischen Religion und Land besteht eine direkte und enge Beziehung. Nicht aus Zufall kommen viele indianische Stämme in ihren Mythologien aus der Erde hervor; die Lakota Sioux wurden von *Iktomi* an die Erdoberfläche gelockt, die Mandan Sioux kletterten an einer wilden Weinranke aus der Erde hervor. Ebenso werden die Toten vom Land aufgenommen und sind damit den Lebenden nahe; der Verlust von Land bedeutet daher auch die Abtrennung von den toten Ahnen und Stammesmitgliedern. Wie *Lame Deer* in seiner Autobiographie zu verstehen gibt, herrscht zwischen Mensch und Land ein reziproker Austausch vor, weshalb es auf alten Indianerfriedhöfen auch nur Holztafeln gab, die wie die Leichen zerfielen. Auch die typische Baumbestattung der Plainsvölker in früherer Zeit hatte die Rückkehr des Körpers zur Erde zum Ziel. Die Bewohner der Plains unterhalten zum Land eine existentielle Verbundenheit und man kann daher auch von einer Metaphysik der Geographie sprechen. Wie eng Land, Leben und Tod in der Vorstellung der Prärievölker zusammenhängen, geht aus den Worten eines Häuptling

der Crow, Curley, hervor, der sich im Jahre 1912 weigerte der Regierung noch mehr Land abzutreten:

„Der Boden, den ihr hier seht, ist kein gewöhnlicher Boden – er ist das Blut, das Fleisch und die Knochen unserer Vorfahren. [...]. Ihr müsst schon tief graben, bevor ihr auf andere Erde stoßt, denn die Schicht darüber ist Crow. Dieses Land ist mein Blut und mein Tod, es ist heilig, und ich gebe kein Stück davon her.“²¹

Der fundamentale Unterschied zwischen unseren modernen westlichen Gesellschaften und jenen der Plainskulturen liegt in der Desozialisierung bzw. im Ausschluss der Toten und des Todes. Die Toten machen sich bei uns aus dem Staub, sie hören auf zu existieren, weil sie aus der Gemeinschaft der Lebenden verbannt werden. Jean Baudrillard zufolge werden die Toten aus der „symbolischen Zirkulation in der Gruppe“ ausgeschlossen und dies bewirkt, dass die von den Toten abgetrennten Lebenden verfolgt und zu einem „äquivalenten Tod“ verurteilt werden, unsere westliche Kultur ist deshalb eine Kultur des Todes.²² Das Symbolische ist nach Baudrillard die „Umkehrbarkeit (Reversibilität) der Gabe durch die Gegengabe, [...] die Umkehrbarkeit der Zeit durch den Zyklus, [...] die Umkehrbarkeit des Lebens durch den Tod“;²³ das Symbolische ist „weder ein Begriff noch eine Instanz oder eine Kategorie noch eine Struktur, sondern ein Tauschakt und eine soziale Beziehung“.²⁴ Die Operation des Symbolischen, die darin besteht, das Leben dem Tod zurückzugeben, wodurch die Dualität von Leben und Tod aufgehoben wird, erblickt Baudrillard insbesondere in den Initiationsriten. Die Initiation ist die Basis der Verbindung der Lebenden und der Toten und in diesem Sinne ist das symbolische bzw. rituelle Sterben des Initianten beispielsweise in der Midewiwin Zeremonie der Ojibwa Minnesotas Ausdruck eines reziproken Austausches zwischen den toten Ahnen und den Lebenden. Anstelle eines trennenden Schnittes bzw. einer Dualität wird Kontinuität und ein „gesellschaftliches Verhältnis zwischen Partner[n]“ etabliert, in dem sich „der Tod nicht mehr als Ende oder als Instanz installieren kann“.²⁵ Kontinuität und nicht Dualität von Leben und Tod liegt auch den allgemeinen religiösen und philosophischen Vorstellungen der Omaha Sioux zugrunde, wenn sie glauben, dass Tiere, Bäume, Naturerscheinungen wie Donner und Blitz oder Wasser und Erde im Reich der Toten ebenso existieren wie im Reich der Lebenden.²⁶ Die „Realität des Lebens“ entsteht erst aus der Abtrennung des Lebens vom Tode und umgekehrt entsteht die „Realität des Todes“ nur in einer vom symbolischen Tausch gereinigten Kultur, in einer Kultur, die nichts mehr auszutauschen hat, in einer Kultur, die keinen kollektiven Tod mehr kennt, sondern den Tod als individuelles Schicksal verselbständigt hat. In der westlichen Kultur wird der Tod nicht mehr von der Gemeinschaft absorbiert, sondern von der Biologie: „Was das Biologische betrifft: Es ist klar, daß es die wissenschaftliche Rationalität ist, welche die

Unterscheidung von lebend/nicht-lebend, auf der die Biologie gründet, hervorbringt. Indem die Wissenschaft sich selbst als Code produziert, erzeugt sie buchstäblich den Tod, das Leblose als begriffliches Objekt, und die Abtrennung des Todes als Axiom, von dem aus sie Gesetze geben kann. Analog zum guten Indianer gibt es nur ein gutes (wissenschaftliches) Objekt, nämlich das tote. [...]. Alle anderen Kulturen erzeugen nicht die Idee eines Leblosen, allein unsere Kultur produziert sie im Zeichen der Biologie“.²⁷

Die Kulturen der Plains kennen keinen biologischen Begriff des Todes und des Leblosen, die Gattung Mensch wird nicht hypostasiert, vielmehr sind das Tier, die Naturdinge, die Erde, die Götter, die Geister und die Toten ein Partner und ein Sozium. Dass der symbolische Tausch von Leben und Tod auch auf die Natur ausgeweitet wird, zeigt das rituelle Fällen jenes Baumes, der im Sonnentanz den heiligen Lebensbaum darstellen wird. So wird der Baum zunächst von vier Jungfrauen mit dem Beil berührt, d.h. symbolisch getötet und anschließend von Kriegsveteranen gefällt, um in der Zeremonie im Mittelpunkt der Welt als der heilige Baum des Lebens wiedergeboren zu werden. Zugleich ist die symbolische Handlung der Tötung des Baumes für die Jungfrauen die Initiation zur Frau: So wie der Baum demnach durch seinen rituellen Tod das Leben des Volkes gewährleisten wird, so auch die besagten Jungfrauen. Sie sind das neue Leben für das Volk, weshalb ihnen auch die Ehre zuteil wird, den Baum zu töten. Die Dualität von Mensch und Natur, von Leben und Tod ist aufgehoben. Die Objektivität und Materialität des Todes und der Natur sind im Gegensatz zum westlichen bzw. abendländischen Verständnis nicht gegeben, sie werden absorbiert durch eine rituelle Reziprozität. Der Sonnentanz hat kosmische Bedeutung, er ist Ausdruck der perio-



Sonnentanzbaum in der Pine Ridge Lakota Sioux Reservation in South Dakota nach Beendigung der Zeremonie (während der Zeremonie sind Fotos nicht erlaubt). Behängt ist der Baum mit den vier heiligen Farben der Lakotas, die Wünsche und Gebete, die *Wakan Tanka* geschickt werden, symbolisieren (Foto: F. Pöhl 1998).

dischen Erneuerung des Wachstums und der Fruchtbarkeit der Welt und des gesamten Lebens in ihr und deshalb wird der Sonnentanzbaum auch mit Lebenssymbolen geschmückt. Der Sonnentanz ist eine Zeremonie der Aufhebung und Entwertung und gleichzeitig der Erneuerung und Wiederherstellung bzw. Wiedergeburt der Zeit, der Welt und des Lebens. Nur das symbolische Sterben des Baumes ermöglicht es den Menschen sich von Verfehlungen, Unwissenheit und Hoffnungslosigkeit zu befreien, um dem Hervorbrechen von neuem Wissen, neuer Hoffnung und neuem Wachstum Raum zu geben. Das Töten des Wachstums des Baumes symbolisiert nach Fools Crow „den Sieg über den Tod“.²⁸

Gerade in den Torturen des Sonnentanzes, die lange Zeit als etwas Barbarisches betrachtet wurden, scheint der zentrale Gedanke der Reversibilität der Gabe durch die Gegengabe verwirklicht zu sein. Die Gabe der Welt von Seiten der Götter ist nur dann annehmbar, wenn sie mit Danksagungen, Gebeten und schließlich mit Opfern erwidert wird – und das Opfer schlechthin ist der eigene Körper. Der Sioux Chased by Bears erklärt den Sinn der Torturen folgendermaßen:

„The cutting of the bodies in a fulfillment of a Sun dance vow is different from the cutting of the flesh when people are in sorrow. A man's body is his own, and when he gives his body or his flesh he is giving the only thing which really belongs to him. We know that all the creatures of the earth are placed here by Wakan Tanka. Thus, if a man says he will give a horse to Wakan Tanka, he is only giving to Wakan Tanka that which already belongs to him. I might give tobacco or other articles in the Sun dance, but if I gave these and kept back the best no one would believe I was in earnest. I must give something that I really value to show that my whole being goes with the lesser gifts: therefore I promise to give my body“.²⁹



Sonnentänzer um 1892 – am letzten Tag des Sonnentanzes kommt es zum Durchlöchern des Fleisches oberhalb der Brust mittels Speißen, die an Stricken befestigt werden, welche wiederum an den Sonnentanzbaum in der Mitte des kreisrunden Ritualraumes gebunden sind. Bis zum Ende der Zeremonie sollte sich der Tänzer vom Baum losgerissen haben, d.h. das Fleisch muss „reißen“. In: Herman J. Viola: After Columbus. The Smithsonian Chronicle of the North American Indians. Washington, D.C. 1990, 25.

Zum Opfer endlich gehört immer einer, der gibt, und einer der nimmt; der Gebende muss sich öffnen und einer Transzendenz begegnen bzw. einer Wirklichkeit ins Auge schauen, die ihn übersteigt. In einer transzendenzenlosen, immanenten und verschlossenen Welt aber kennt der Tod und das Leben weder Geben noch Nehmen. Wenn Gott tot ist, bedarf es keiner Zeremonien mehr und umgekehrt ist Gott tot, weil es keine Zeremonien mehr gibt.

Nicht nur die Tatsache der Existenz von Zeremonien in der heutigen Siouxs Kultur, sondern auch die in ihnen zum Ausdruck gebrachte Aufhebung der profanen Zeit bzw. die Wieder-Holung der mythischen Zeit und damit der göttlichen Urbilder zeigt, dass Gott nicht tot ist. Die Taten und Handlungen göttlicher Wesen aus der mythischen Urzeit sind ein wiederholbares Ereignis, das eine Erneuerung der Welt und ein neues Leben gewährleistet. In diesem Sinne ist auch der Sonnentanz eine Weltschöpfungszeremonie, die von der Vorstellung eines rituellen Todes und einer rituellen Wiedergeburt der Welt, der Zeit und des Menschen getragen wird. Gleichermassen veranschaulicht die *Inipi* Zeremonie (Schwitzhütte) die Annullierung der profanen Zeit, weil die absolute Dunkelheit in der Hütte jeden Teilnehmer zurück in den urzeitlichen mythischen Augenblick des Chaos und der Unwissenheit versetzt. Mit dem Austreten aus der Hütte am Ende der Zeremonie beginnt eine neue Zeit, ein neues Wissen und ein neues Leben. Zugleich wiederholt das *Inipi* die Taten des mythischen und göttlichen Stone Boy, der mit Hilfe des ersten *Inipi* seine fünf Onkels, die von einer alten und hässlichen Hexe getötet wurden, zum Leben wiedererweckte.

Der Sonnentanz, das *Inipi* oder die Visionssuche sind nicht nur Ausdruck einer Kommunikation mit dem Universum, sondern einerseits Ausdruck eines symbolischen (im etymologischen Sinne) Tausches zwischen Mensch und Gott oder einzelnen göttlichen Wesen und andererseits Ausdruck eines symbolischen Tausches zwischen Leben und Tod. Das Leben wird nicht einseitig geführt, es wird dem Tode zurückgegeben; dem Tod und den Toten begegnet man unter dem Vorzeichen des Ritualen. Der Verlust der Zeremonien würde die Plainsindianer mit jenen Menschen aus Platons berühmten Höhlengleichnis vergleichbar machen.

Ferner liegt den Zeremonien die Vorstellung der Reversibilität der linearen Zeit durch den Zyklus zugrunde. Die zyklische Erneuerung der Zeit und der Welt mit Hilfe der Zeremonien bedingt auch ein zeremonielles Verständnis der Wirklichkeit. Die Irreversibilität der Zeit und der Geschichte scheint in gewissem Sinne geleugnet zu werden, die periodische rituelle Vernichtung der Zeit und die damit einhergehende kollektive Regeneration ermöglicht es den Kulturen der Plains in einem gewissen Sinne jedes Jahr eine Existenz mit fast jungfräulichen Eigenschaften zu beginnen. Insbesondere die zyklische Vorstellung vom Tod und dem Wiedererscheinen der Menschheit, wie sie in der Mythologie der Sioux überliefert ist, bezeugt die Negation der Ir-

reversibilität der Zeit und der geschichtlichen Ereignisse. In einem zyklischen Weltbild bedeutet der Tod niemals das banale Ende einer biologischen Linearität.



Schwitzhüttenzeremonie in Pine Ridge 1898. Die Schwitzhütte gilt allgemein als eine geistige und körperliche Reinigung und sie ist gleichzeitig die Basis jeder anderen Zeremonie, d.h. vor und am Ende eines anderen Rituals (z.B. Sonnentanz) wird immer eine solche Zeremonie durchgeführt. In: James R. Walker: *Lakota Belief and Ritual*. Hg. v. Raymond J. DeMallie and Elaine A. Jahner. Lincoln, Neb. u.a. 1991, 194.

Die Vorstellung einer linearen Zeitabfolge beinhaltet außerdem die Idee einer unendlichen Ausdehnung und lässt dadurch die für den Menschen wichtige Erfahrung eines Mittelpunktes innerhalb eines bergenden und beseelenden Kreises verblassen. Der Kreis ist den Sioux heilig, er ist mehr als eine geometrische Figur, er stiftet Identität und Solidarität, er umgibt Lebendiges in einem Ring von Lebendigem. Die ontologische und theokosmologische Vorstellung der Kreisform aktualisiert die kollektive Geborgenheit, die Harmonie von Natur und Kultur sowie die Immunisierung vor der „Realität des Todes“. Lame Deer meint:

„The nation was only a part of the universe, in itself circular and made of the earth, which is round, of the sun, which is round, of the stars, which are round. The moon, the horizon, the

rainbow – circles within circles, with no beginning and no end. To us this is beautiful and fitting, symbol and reality at the same time, expressing the harmony of life and nature. Our circle is timeless, flowing; it is new life emerging from death – life winning out over death”.³⁰

In den großen Zeremonien der Sioux wird der Mittelpunkt des Kreises, der alle Punkte verbindet, immer wieder sinnlich veranschaulicht. Alles Leben, wie sich Black Elk wiederholt ausdrückt, geht vom göttlichen Mittelpunkt aus und kehrt wiederum in ihn zurück. Daher wurden bei den Omaha und Osagen Sioux die Neugeborenen auch rituell in die „Mitte der Vier Winde“ gestellt und somit in den göttlichen und kosmischen Ring des Universums initiiert. Demgegenüber hat das europäische Denken schon im 12. Jahrhundert den theologischen Kugelgott mit dem mathematischen Begriff der linearen Unendlichkeit behaftet und damit der Mitte beraubt. Ein Gott, der als unendliche Kugel definiert ist, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist, kann nur ein Gott der Ungeborgenheit und der Enttäuschung sein.³¹ Die Religion der Sioux dagegen hat die bergende und beseelende Funktion des Kreises bewahrt, unter anderem weil gerade die Vorstellung der „circles within circles“ der mathematischen Idee der Unendlichkeit der linearen Ausdehnung weiterhin trotzt. Lama Deer zufolge haben die Weißen im Gegensatz zu den Sioux nicht nur den Sohn Gottes getötet, sondern auch den seinsbergenden, also kreisförmigen morphologischen Gott:

„The white man's symbol is the square. Square is his house, his office buildings with walls that separate people from one another. Square is the door which keeps strangers out, the dollar bill, the jail. Square are the white man's gadgets – boxes, boxes, boxes and more boxes – TV sets, radios, washing machines, computers, cars. These all have corners and sharp edges [...]. You become a prisoner inside all these boxes”.³²

Die bisher vorgebrachten Hypothesen der potentiellen Überlebensfähigkeit der Kulturen und Religionen der Plains scheinen unter anderem zu erklären, warum sich beispielsweise bei den Lakota oder den Omaha Sioux nur vage Jenseitsvorstellungen finden, die sich im Allgemeinen in Begriffen wie Geisterpfad oder Geisterland erschöpfen. Führt man sich nochmals die Tatsache vor Augen, dass die Sioux den Verband zwischen Lebenden und Toten rituell und sozial leben und erleben³³ oder dass *Wakan Tanka* und seine verschiedenen göttlichen Manifestationen als existent begriffen und erlebt werden, ist es nicht verwunderlich, wenn sie auf Unsterblichkeitsbeweise und philosophische Gottesbeweise verzichten. Im Gegenzug müsste man sich fragen, ob sich nicht gerade derartige Beweise der abendländischen Philosophie seit der Etablierung des jüdisch-christlichen Glaubens (d.h. seit der Etablierung des linearen Zeitmodells) und damit seit dem Ende der Wiederholung mythischer und göttlicher Urbilder, dem Menschen förmlich aufgedrängt haben; oder man müsste sich fragen, ob

philosophische Unsterblichkeitsbeweise den Tod Gottes zu verheimlichen suchten, so wie es „immer Kirchen gegeben hat, um den Tod Gottes zu verbergen“.³⁴

Eine letzte Hypothese der Überlebensfähigkeit der Religionen der Plains schließlich ist die Akzeptanz bzw. das Denken der Andersheit. Wenn man wie Lévi-Strauss davon ausgeht, dass die Mythenanalyse es ermöglicht bestimmte Funktionsweisen einer Gesellschaft und bestimmte Operationsweisen des Denkens aufzufindig zu machen, so zeigt die Analyse so genannter Zwillingsmythologien der Indianer Süd- und Nordamerikas, dass ihre Denksysteme dual sind und eine „Leerstelle“ bereithalten, die dem ganz Anderen (also insbesondere dem Nicht-Indianer) einen Platz in ihren eigenen Denksystemen freihalten. Die indianischen Völker haben sich nach Lévi-Strauss dazu entschieden, „die Welt nach dem Leitbild eines in immerwährendem Ungleichgewicht schwankenden Dualismus zu erklären, [...] ein Dualismus, der bald in der Mythologie, bald in der gesellschaftlichen Organisation, bald in beiden auf kohärente Weise Gestalt annimmt“.³⁵ Die „Leerstelle“ gründet auf einer „zweigeteilten Ideologie“, die die Möglichkeit der Andersheit und einer dualen Beziehung bereit hält. Obwohl die mythologischen Überlieferungen der Sioux explizit keine „Leerstelle“ für den Nicht-Indianer offen halten, wie die von Lévi-Strauss analysierten Mythen der Tupinambá und anderer südamerikanischer Völker, zeigt die Zuordnung der vier heiligen Farben zu den vier Windrichtungen und zu den vier Menschenrassen die Einbeziehung des Anderen in ihr Denk- und Zeremonialsystem. Ferner ist es eine wohlbekannte Tatsache, dass die heiligen Männer der Sioux andere religiöse Überzeugungen tolerierten, weshalb Black Elk, Fools Crow oder Lamé Deer immer wieder zu verstehen geben, dass Jesus ein „guter Mediziner“ gewesen sein muss. Der Einbezug des Anderen auch in Form der von den Plainskulturen praktizierten Gastfreundschaft (denn der Andere ist immer auch der Gast) verleiht eine Kraft der Absorption, die ein Überleben, wenn nicht ein Erstarken dieser Traditionen gewährleistet.

Obwohl die Zwillingsmythologien auf dem nordamerikanischen Kontinent ein bevorzugtes Thema bilden, ist die Bedeutung, die ihnen die Mythen nach Lévi-Strauss zusprechen, eben jene, dass sie keine wirklichen Zwillinge sind. Sie geben Auskunft über das nordamerikanisch-indianische Verständnis der Welt und der Gesellschaft, die auf einem dynamischen Ungleichgewicht basieren, das niemals in einen Trägheitszustand verfallen darf. Daher behandeln die Mythen die „unmögliche Zwillingshaftigkeit“, auch jene zwischen Indianern und Weißen, und sie geben zu verstehen, dass „jede Einheit eine Dualität verbirgt und dass, wenn diese Dualität sich in Wirklichkeit manifestiert, [...] es doch keine wirkliche Gleichheit zwischen den beiden Hälften geben kann“.³⁶ Die Mythen entwerfen eine Reihe von unterschiedlichen Lösungen und hat die Dualität einen irreversiblen Charakter, so nimmt sie eine antithetische

Form an, wie dies exemplarisch der wohlthätige und bösertige Zwillings im irokesischen Schöpfungsmythos beweist. Ungleiche Zwillinge in der Mythologie der Lakotas sind der „gute“ Donnavogel (*wakinyan*) und der „böse“ Riese *Iya*, die sich auf ewig bekämpfend gegenüberstehen, ohne dass einer von beiden jemals besiegt werden kann. Zugleich liefern sie die mythologische Erklärung der zerstörerischen Naturereignisse wie Sturm und Gewitter.³⁷ Ebenso zeigt sich die unweigerliche Existenz eines guten und bösen Prinzips in der mythologischen Figur *Iktomi*; die Dualität von Gut und Böse, Betrüger und Betrogenem in einer Figur vereint, aber nicht absorbiert in der Universalität des Guten oder des Bösen.

In den religiösen Vorstellungen der heiligen Männer der Sioux haben die bösen Geister ihre unbestrittene Existenz, die nicht in einer universalen Versöhnung mit dem Guten aufgehoben werden. In einem „System“ der Koexistenz zweier ewiger und unversöhnlicher Prinzipien heißt die Spielregel Dualität und nur in der Dualität kann es nach Baudrillard eine radikale Andersheit geben.

Die Dualität in einer „finalen Versöhnung“ aufzuheben, zeugt vom Traum der Moderne den Tausch von Gut und Böse zu verunmöglichen, es zeugt vom Traum alle negativen Züge zu eliminieren. Jede Genmanipulation führt uns Baudrillard zufolge den Traum der Ausmerzungen alles Negativen (auch des Todes) vor Augen. Eine auf technische Art und Weise immunisierte und immortalisierte Welt aber führt die Menschheit „in Richtung eines Verschwindens der symbolischen Charakteristika der Gattung“ und Nietzsches Vision, der zufolge die sich selbst überlassene menschliche Gattung sich nur zu „verdoppeln“ (siehe Klonung) oder zu „zerstören“ vermag, würde bestätigt werden.³⁸

Der Tausch von Gut und Böse ist in der Religion der Sioux noch möglich. Die List Gottes, die nach Nietzsche darin besteht, die Schuld durch das Opfer seines Sohnes zu begleichen und dadurch die Unmöglichkeit einer reziproken Gegengabe bewirkt, weil damit „die Möglichkeit einer endlosen Zirkulation dieser Schuldenlast, die der Mensch als immerwährende Schuld tragen wird“³⁹, geschaffen wird, kann der Religion der Sioux nichts anhaben. In diesem Sinne und im Sinne der zyklischen Regeneration, denn der Tod des Gottessohnes ist ein einmaliges und nicht wiederholbares Ereignis, stellt *Lame Deer* fest:

„The difference between the white man and us is this: You believe in the redeeming powers of suffering, if this suffering was done by somebody else, far away, two thousand years ago. [...] We do not lay this burden onto our god, nor do we want to miss being face to face with the spirit power. It is when we are fasting on the hilltop, or tearing our flesh at the sun dance, that we experience the sudden insight, come closest to the mind of the Great Spirit. Insight does not come cheaply, and we want no angel or saint to gain it for us and give it to us secondhand“⁴⁰

Die Schuldenlast wird demnach nicht auf Gott abgeschoben, sondern mittels einer persönlichen oder kollektiven Gegengabe in Form der Visionssuche oder des Sonnenanzuges aufgehoben.

Das dualistische Modell hält nun auch eine „Leerstelle“ für das ganz Andere innerhalb der indianischen Gesellschaftsstruktur bereit. Die so genannten Gegensätzlichen (*contraries*) bzw. die *heyokas* (Sioux) verkörpern die Akzeptanz und Toleranz der Andersheit. Dem Tabubruch von Seiten der Gegensätzlichen wird mit Nachsicht begegnet, ihre unnatürlichen Verhaltensweisen werden als heilig betrachtet und es werden ihnen große spirituelle Kräfte zugeschrieben. Die Gegensätzlichen erinnern an die dionysischen und animalischen Kräfte innerhalb der menschlichen Gesellschaft und in uns selbst, man könnte sie als die Metapher der inneren und äußeren Andersheit betrachten. Und wenn die Clowns verbotene Gedanken oder Gefühle äußern und damit für kurze Zeit eine „Umwertung aller Werte“ bewirken, so schützen sie die Gemeinschaft oder den Einzelnen vor der Verdrängung und deren gefährlicher Wiederkehr. Der Nonkonformismus der Clowns wird nicht als Anarchie oder Blasphemie betrachtet, sie werden nicht als Wahnsinnige und Unvernünftige ausgeschlossen bzw. eingeschlossen. Die Öffnung für das ganz Andere lässt sich aber auch im Umgang mit Homosexuellen, Lesben oder Transvestiten ausmachen. Die wichtige Rolle eines *winkte* (Transvestit) bei den Sioux beispielsweise ist das Geben eines long life name, welcher der betreffenden Person ein langes Leben sichert.

Die Öffnung zum Anderen hin und die damit einhergehende Ablehnung einer Gleichheit im Sinne einer Gleichförmigkeit unter dem Diktat einer universalen (göttlichen) Vernunft, die dem Rassismus gleich alle Formen der Andersheit ausschließt oder beseitigt, ist ein Charakteristikum der Religion und Kultur der Sioux. „Anders zu sein, selbst innerhalb der gleichen Art“, so führt der Sioux Gelehrte Vine Deloria aus, „steht der Einheit und Homogenität nicht im Wege und braucht keine Gewalt“ – die Andersheit ist vielmehr eine fundamentale philosophische Erkenntnis:

„Mit der Schöpfung zu leben ist mehr als nur die Duldung anderer Lebensformen; es ist die Erkenntnis, daß in der Verschiedenheit die Stärke der Schöpfung liegt und dass diese Stärke die Absicht des Schöpfers ist.“⁴¹

Die Kultur der Plains bezieht ihre „Inspiration aus der Öffnung zum Anderen“ hin, es folgt nicht dem cartesischen Grundsatz des *cogito ergo sum*: Sie kennt auch das Andere in Form des Schicksals, sie lebt in einer schicksalshaften Welt und sie lebt von der Einzigartigkeit und Unhinterfragbarkeit ihrer Werte und Riten, sie lebt mit Baudrillard gesprochen nicht in der tödlichen Illusion alles zu versöhnen und zu verstehen, es bleibt ihr ein unentzifferbarer Rest Schicksal. Die Kultur der Plains lebt in Demut vor dem Schicksal, unsere westliche Zivilisation und Kultur hat das „Anderswo vernich-

tet“ und „lebt in Bestürzung über das Fehlen von Schicksal“: „Alles kann nur von uns kommen. Das ist in gewisser Weise das absolute Unglück“. ⁴²

Das Schicksal obliegt heute uns selbst, das moderne befreite Individuum ist als ein Subjekt ohne Anderen sich selbst ausgeliefert. In keine transzendente Ordnung mehr eingebunden versinkt es in der Erschöpfung seiner eigenen Möglichkeiten. Weil Gott tot ist, liegt die Welt in unserer Verantwortung und sie kann nicht mehr in einer anderen, transzendenten Welt gerechtfertigt werden; die Welt und das Leben und der Tod in ihr, kann nicht mehr in Form einer zeremoniellen Gegengabe zurückgegeben werden – und deshalb ist sie nach Baudrillard ihrerseits unannehmbar, d.h. wir werden sie durch eine simulierte und künstlich konstruierte ersetzen müssen, wir werden die natürliche Welt liquidieren müssen. ⁴³ Mit dem Ausschluss des Anderen, des Todes, des Bösen, des Schicksals, mit dem Ausschluss Gottes vermag sich die menschliche Gattung nur mehr zu verdoppeln oder zu zerstören. Der Ausschluss der Andersheit „kann nur in Gestalt des Hasses, des Rassismus und in Gestalt tödlicher Experimente wiederkehren“ ⁴⁴ – und von daher scheint die Überlebensfähigkeit der nordamerikanisch-indianischen Kulturen und Religionen auf den Plains mehr als gesichert.

¹ Das Thema des edlen und bösen Wilden in der Philosophie wird sehr ausführlich in meinem Buch behandelt: *Fritz Pöhl: Das Weltverständnis der Indianer Nordamerikas im Lichte der europäischen Philosophie*. Innsbruck 2004 (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 118).

² *Claude Lévi-Strauss: Traurige Tropen*. Frankfurt am Main 1999, 384.

³ Ders.: *Die Luchsgeschichte*. *Indianische Mythologie in der Neuen Welt*. München 1996, 242.

⁴ Ders.: *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main 1997, 304.

⁵ Ders.: *Mythos und Bedeutung*. Frankfurt am Main 1996, 33-36.

⁶ Ders.: *Einleitung zum Werk von Marcel Mauss*. In: *Marcel Mauss: Soziologie und Anthropologie I: Theorie der Magie, soziale Morphologie*. Mit einer Einleitung von Claude Lévi-Strauss. Aus

- dem Franz. v. Henning Ritter. Frankfurt am Main ²1999, 34-41.
- ⁷ Ders.: Das Ende des Totemismus. Frankfurt am Main 1965, 127.
- ⁸ Ebd., 127 f.
- ⁹ *Henri Bergson*: Die beiden Quellen der Religion und der Moral. Aus dem Franz. v. Eugen Lerch. Frankfurt am Main 1992, 194.
- ¹⁰ Ebd., 200.
- ¹¹ Ebd., 103 f.
- ¹² Ebd., 137.
- ¹³ Ebd., 190.
- ¹⁴ Ebd., 247.
- ¹⁵ *Ernst Cassirer*: Die Philosophie der symbolischen Formen II. Darmstadt 1994, 189.
- ¹⁶ Ebd., 49.
- ¹⁷ *Ernst Cassirer*: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg 1996 (= Philosophische Bibliothek, 488), 133 f.
- ¹⁸ Ders. (wie Anm. 15), 99.
- ¹⁹ Ders. (wie Anm. 17), 149.
- ²⁰ *Alice Fletcher*: Francis La Flesche, The Omaha Tribe II. Lincoln Nebraska 1992, 600.
- ²¹ Zit. n. *Vine Deloria*: Gott ist rot. Göttingen 1996, 118.
- ²² *Jean Baudrillard*: Der symbolische Tausch und der Tod. München 1982 (= Batterien, 14), 198.
- ²³ Ebd., 8.
- ²⁴ Ebd., 209.
- ²⁵ Ebd., 207.
- ²⁶ *Fletcher* (wie Anm. 20), 589.
- ²⁷ *Baudrillard* (wie Anm. 22), 240.
- ²⁸ *Thomas E. Mails*: Ich singe mein Lied für Donner, Wind und Wolken. Das Leben des Fools Crow. Frankfurt am Main 1996, 169.
- ²⁹ *Frances Densmore*: Teton Sioux Music and Culture. Lincoln Nebraska 1992, 96.
- ³⁰ *Lame Deer* u. *John Erdoes*: Seeker of Visions. New York 1994, 111.
- ³¹ *Peter Sloterdijk*: Sphären II: Globen. Makrosphärologie. Frankfurt am Main 1999, 538 f.
- ³² *Deer* u. *Erdoes* (wie Anm. 30), 111.
- ³³ Vgl. dazu *George Catlin*: Letters and Notes On The Manners, Customs, And Conditions Of North American Indians I. New York 1973, 89-91.
- ³⁴ *Baudrillard* (wie Anm. 22), 37.
- ³⁵ *Lévi-Strauss*, (wie Anm. 3), 260.
- ³⁶ Ebd., 83.
- ³⁷ *James Riley Walker*: Lakota Myth. Lincoln Nebraska u.a. 1989, 218 f.
- ³⁸ *Jean Baudrillard*: Der unmögliche Tausch. Berlin 2000, 53.
- ³⁹ Ebd., 15.
- ⁴⁰ *Deer* u. *Erdoes* (wie Anm. 30), 219.
- ⁴¹ *Vine Deloria* (wie Anm. 21), 84.
- ⁴² *Jean Baudrillard*: Die Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene. Berlin 1992, 167.
- ⁴³ Ders. (wie Anm. 38), 23.
- ⁴⁴ Ebd., 65.