

Die Wampanoag von Martha's Vineyard:

Der Erhalt indigener Kultur und Gemeinschaft in Zeiten europäischer
Kolonisation

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von
Katrin Gammel
aus Altötting
2023

Erstgutachter: Prof. Dr. Michael Hochgeschwender

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Ursula Prutsch

Tag der mündlichen Prüfung: 17.05.2023

Danke.

Es ist kaum zu glauben, wie schnell die Zeit vergeht. Etwas mehr als fünf Jahre waren es nun, in denen ich mich mit dieser Dissertation beschäftigt habe. Auf den Moment, sie endlich zum Drucken und Binden zu bringen, habe ich lange hingearbeitet: Es waren anstrengende, teilweise nervenaufreibende, aber auch spannende fünf Jahre. Dass ich heute hier stehe, habe ich vielen Menschen zu verdanken – so vielen, dass ich sie hier nicht alle aufzählen kann. Bei einigen möchte ich mich dennoch ganz speziell bedanken.

Allen voran gilt ganz besonderer Dank meinem Doktorvater Prof. Dr. Michael Hochgeschwender, bei dem ich bereits meine Bachelor- und Masterarbeit schreiben durfte und der mich über die vielen Jahre hinweg förderte, mir die nötigen Denkanstöße gab, meine Recherchen kritisch hinterfrage und mir nicht zuletzt auch durch die ein oder andere akademische Sinnkrise half. Er nahm sich stets die nötige Zeit für mich und meine Fragen und hatte immer das passende Buch für mein Problem parat. Ohne ihn wäre ich nicht da, wo ich jetzt bin – und ich würde meine Texte immer noch im unschönen Nominalstil verfassen. Des Weiteren danke ich meiner Zweitgutachterin Prof. Dr. Ursula Prutsch. Als ich in meinem ersten Semester ihren Grundkurs über amerikanische Geschichte besuchte, wusste ich, dass ich mich für den richtigen Studiengang entschieden hatte. Seitdem lerne ich viel von ihr, ich darf das Tutorium zu ihrer Vorlesung halten und bin sehr gespannt auf ihre Meinung zu dieser Arbeit.

Ich danke allen Indigenen, die sich bereiterklärten, mir etwas über ihre Kultur und Spiritualität zu erzählen. Ganz besonders bedanke ich mich bei Margaret Oliveira und ihrem Mann Dave, die mich für vier Nächte in ihrem Haus auf Martha's Vineyard aufnahmen, für mein leibliches Wohl sorgten und Ausflüge mit mir machten. Ohne diese beiden hätte ich niemals einen so tiefen und so echten Einblick in die indigene Kultur bekommen. Sie konnten den Kontakt zu weiteren Wampanoag herstellen. Vielen Dank an Penny Gamble-Williams, die für mich nach Washington, D.C. kam und mir eine Führung durch das *National Museum of the American Indian* gab. Danke an Alexis Moreis, mit der ich nach über zwei Stunden Interview noch während des Abendbrots angeregt weiterdiskutierte.

Vielen Dank an Andreas Gutschmann, der sich zu jeder Tages- und Nachtzeit meine verworrensten Gedanken und kuriosesten Thesen anhörte, einzelne Kapitel las und mir geduldig durch die heiße Phase kurz vor der Abgabe half.

Es wird vermutlich nie eine Veröffentlichung ohne auch nur einen Fehler geben und ich bin mir sicher, auch diese Dissertation gehört dazu. Doch ohne meine fleißigen Korrekturleser wäre diese Arbeit wohl ein reiner Text-Zombie. Danke an Dr. Susanne Meisch, meine liebe Kommilitonin, mit der ich bereits im ersten Semester in besagtem Grundkurs saß und der auch die kleinsten Fehler in dieser Dissertation auffielen. Herzlichen Dank an Sonja Burtscheidt, die – als eine der wenigen – höchst interessiert an meinem Thema war und mir stets mit großer Begeisterung ihre Gedanken zu meinen Thesen mitteilte. Vielen Dank an meinen Papa, der jeden Satz gewissenhaft las und, wie ich feststellen musste, den Stammbaum der Mayhew-Familie nun besser kennt als ich. Schließlich danke ich außerdem Jan Willem Henckel, der meinen Witz „Wir lesen jetzt während unseres Wien-Urlaubs meine Doktorarbeit“ ernst nahm und Korrekturlesen zuletzt auf ein ganz neues Level brachte.

Herzlichen Dank an die Alumni Association des Amerika-Instituts München e.V., welche mir durch die Vergabe ihres Reisestipendiums meinen Forschungsaufenthalt im November 2019 teilfinanzierte.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
GEGENSTAND DIESER DISSERTATION	2
VERWENDETE LITERATUR & FORSCHUNGSSTAND	7
PRIMÄRQUELLEN	14
TERMINOLOGIE	20
FORMALES	24
AUFBAU DER ARBEIT	26
Kapitel 1: Stimmen der Wampanoag	28
PENNY GAMBLE-WILLIAMS, CHAPPAQUIDDICK WAMPAOAG	36
JONATHAN PERRY, AQUINNAH WAMPAOAG	39
ALMA GORDON, CHAPPAQUIDDICK WAMPAOAG SONKSQ	41
MARGARET OLIVEIRA, CHAPPAQUIDDICK WAMPAOAG	44
ALEXIS MOREIS, CHAPPAQUIDDICK WAMPAOAG	46
MICIAH STASIS, HERRING POND WAMPAOAG	49
BERTA WELCH, AQUINNAH WAMPAOAG	51
LINDA COOMBS, AQUINNAH WAMPAOAG	54
Kapitel 2: Historischer Überblick	58
THOMAS MAYHEW, SR.	62
ERWERB DES SIEDLUNGS-PATENTS	68
WAMPAOAG: DIE UREINWOHNER DER INSELN	70
SPIRITUALITÄT DER UREINWOHNER	85
DER CALVINISMUS UND DIE PURITANER	90
ZWEI KULTUREN, ZWEI RELIGIONEN	95
Kapitel 3: Aufeinandertreffen der Kulturen und Beginn der Mission	100
RELIGION UND GESELLSCHAFT: ZWEI SICH BEDINGENDE FAKTOREN	102
DIE PLAUSIBILITÄTSSTRUKTUREN IN DER INDIGENEN UND DER ENGLISCHEN GESELLSCHAFT	112
ETABLIERUNG DER KULTURBEZIEHUNG UND DER ERSTE CHRISTLICHE WAMPAOAG	124
RELIGIOUS TRANSLATION, AUSWEITUNG DER MISSION UND DIE ALPHABETISIERUNG DER INDIGENEN	134
Kapitel 4: Spirituelle und kulturelle Veränderungen	144
ERWECKUNG EINES GEMEINSCHAFTSGEFÜHLS	145
ERSCHAFFUNG EINER NEUEN PLAUSIBILITÄTSSTRUKTUR	154
IM VERGLEICH: ELIOTS VORGEHEN AUF DEM FESTLAND	159
WEITERE EUROPÄISIERUNG UND „ZIVILISIERUNG“ DER INSEL-INDIANER	164
Kapitel 5: Maßnahmen zum Erhalt der indigenen Gemeinschaft	176
AKKULTURATION: DEFINITION UND ANALYSE DER SITUATION AUF MARTHA’S VINEYARD	176
DER ERHALT DER GEMEINSCHAFT ALS GRUNDLAGE FÜR KOMPROMISSE	182
ZUSAMMENFASSUNG: DER ERFOLG DER MISSION ERKLÄRT	187
DAS CHRISTENTUM ALS WEG UND BODEN FÜR DAS ZUSAMMENLEBEN	194
Kapitel 6: King Philip’s War	204
DER KONFLIKT AUF DEM FESTLAND	207

DIE (VOR-)KRIEGSJAHRE AUF MARTHA'S VINEYARD	213
LAST TRIBES STANDING: DIE WAMPANOAG MARTHA'S VINEYARDS NACH DEM KRIEG	225
TRADITIONELLE SPIRITUALITÄT IN NEUER, ENGLISCHER ORDNUNG: EIN ANALYSEVERSUCH	229
Kapitel 7: Eine neue Ära	237
AQUINNAH	239
TAKEMMY	246
NUNNEPOG	251
CHAPPAQUIDDICK	254
RELIGION WIRD ZWEITRANGIG: DIE WAMPANOAG GEFANGEN IN RECHTSSTREITEN UND SCHULDEN	259
Kapitel 8: Akkulturation	271
REFLEXION: BISHERIGE VERÄNDERUNGEN IN DER INDIGENEN GESELLSCHAFT	271
IRREVERSIBLE KULTURELLE EINSCHNITTE: DIE WAMPANOAG IN DER VERTRAGSKNECHTSCHAFT	279
VON DER KULTURBEZIEHUNG IN DIE AKKULTURATION	291
Fazit	300
Literaturverzeichnis	308
PRIMÄRLITERATUR	308
SEKUNDÄRLITERATUR	311
INTERNETQUELLEN: STATISTIKEN	317

Einleitung

„It is time-consuming to get to and from the Vineyard. If you would like to spend the night as my house guest, you are welcome to.“¹

Lediglich diese zwei Sätze standen in Margaret Oliveiras E-Mail, welche ich im September 2019 erhielt. Zuvor hatte ich ein Interview mit Penny Gamble-Williams geführt, einer Ureinwohnerin Martha's Vineyards, welche meine Anfrage außerdem an besagte Margaret Oliveira weitergeleitet hatte. Oliveira und ich hatten zwei kurze Nachrichten ausgetauscht und uns auf Martha's Vineyard für ein Interview verabredet – als plötzlich diese Einladung folgte. Wollte ich wirklich bei einer fremden Frau (und deren Mann) in einem fremden Land, irgendwo auf einer Insel vor Massachusetts einkehren? Ich war verunsichert, gleichzeitig aber auch neugierig, was Margaret Oliveira zu erzählen hatte. Sie ist eine Indigene der Chappaquiddick Wampanoag, einem der ursprünglichen vier Sachemships² Martha's Vineyards. Diese mir unbekannte Frau hatte mir angeboten, sie und ihre Kultur abseits eines formalen Interviews kennenzulernen. Eine Nacht in ihrem Haus mit ihr zu leben. Mit ihr Zeit zu verbringen.

Ein Videocall über FaceTime überzeugte mich schließlich: Margaret Oliveira war nicht nur ein herzlicher Mensch, der mich gerne bei meiner Promotion unterstützen wollte. Sie freute sich außerdem unglaublich, dass eine Doktorandin aus Deutschland sich für ihre Geschichte und Kultur interessierte. Sie ist stolz, dass ihr Stamm lebt – wenn auch nach der englischen Kolonisation in einer veränderten, europäisch geprägten Art und Weise. Margaret Oliveira freute sich, nun anderen zeigen zu dürfen, was es bedeutete, amerikanischer Ureinwohner zu sein. Sie ist stolz, Wampanoag zu sein.

Aus einer Nacht in Oliveiras Haus wurden vier und aus Fremden wurden Freunde. Während meiner Zeit auf Martha's Vineyard führte Oliveira mich an Orte, welche wohl die wenigsten Besucher der Insel jemals gesehen oder wahrgenommen hatten: vermeintlich unscheinbare, versteckte Grabstätten der Indigenen; heiliges Land, auf welchem der Gigant Moshup seine Spuren hinterlassen hatte; weite Flächen, die einst im Besitz indigener Familien waren; und eine Meeresbucht, in welcher nahezu unzählige, violett schimmernde Muscheln angeschwemmt wurden, die die Wampanoag bis heute nur zu gerne sammeln und zu Schmuck

¹ Aus einer E-Mail vom 17. September 2019.

² Ein Sachemship lässt sich als Herrschaftsbereich beschreiben. Für eine genauere Erklärung siehe Kapitel 2.

verarbeiten. Ich durfte Martha's Vineyard von seiner Seite abseits des Trubels der reichen und prominenten Urlauber kennenlernen, welche sich in den Sommermonaten hier immer tummeln. Ich sah die indigene Seite der Insel und erlebte bei den Oliveiras zu Hause, wie indigene Kultur und Spiritualität selbst einen – nach außen hin – westlichen, modernen Haushalt prägten. Ich erkannte: Die Kultur der Wampanoag ist lebendig! Sie ist nicht eingerostet und erst recht nicht ausgestorben; bei Margaret Oliveira ist Wampanoag zu sein ein Lebensgefühl, das sich in kleinsten Details in ihrem Alltag zeigte – und dafür spielt es keine Rolle, dass ihr Stamm der Chappaquiddick Wampanoag nicht staatlich anerkannt ist. Die Oliveiras machten mit mir Ausflüge in Museen, wir fuhren aufs Festland, trafen andere Indigene und Margaret Oliveira erzählte mir, was sie von Kindertagen an gelernt hatte. Ich ergänzte ihre Erzählungen mit historischen Fakten, mit wissenschaftlichen Thesen, und wir versuchten, Erfahrung und Forschung zusammenzuführen. „I learned a lot about my own culture this week“, waren Margaret Oliveiras Worte, als sie mich an einem kalten Novembermorgen schließlich wieder zum Flughafen brachte und wir uns lange und herzlich umarmten. Und noch mehr hatte *ich* während meiner Zeit mit ihr gelernt. Die vier Tage mit der Chappaquiddick Wampanoag hatten mir einen Eindruck gegeben, wie indigene Kultur in einer US-amerikanisch geprägten Gesellschaft aussieht.

GEGENSTAND DIESER DISSERTATION

Mit ausgelöst durch diese Erlebnisse auf der Insel stellt sich die Frage, wie die Wampanoag Martha's Vineyards nach Ankunft der Europäer ihre Kultur wahren und als Gemeinschaft überleben konnten. Inwieweit hatten sie sich den Siedlern angepasst, um mit ihnen in einer veränderten Welt weiter zu bestehen? Welche (äußeren) Faktoren bedingten das Handeln der Menschen? Vor allem im weiteren Kontext der indigen-europäischen Beziehungen erkennt man, dass die Geschichte der Insel-Indianer anders ausging als die vieler Völker auf dem Festland, welche oft bereits im siebzehnten Jahrhundert zerfallen waren. All diesen Fragen wird über die einzelnen Kapitel hinweg Beachtung geschenkt. Die Geschehnisse auf Martha's Vineyard werden chronologisch dargestellt, mit besonderem Augenmerk auf die christliche Mission, welche großen Einfluss auf die europäisch-indigenen Beziehungen hatte. Die Ereignisse auf der Insel werden herausgearbeitet und anhand eines kulturhistorischen Ansatzes sowie verschiedener Religions- und Gesellschaftstheorien eingeordnet. Dazu zählen hauptsächlich die Theorie Max Webers, die den Zusammenhang von Calvinismus und

Kapitalismus darlegt, sowie die Ausführungen Peter Bergers zur Dialektik von Gesellschaft und Religion. Ergänzend wird auf die Konzepte von Émile Durkheim und Martin Riesebrodt – welcher auf ersterem aufbaut und ihn ergänzt – zurückgegriffen, um die soziale Komponente der Religion herauszuarbeiten. All diese Theorien werden stets unter Berücksichtigung der Kritik, welche sie über die Jahrzehnte erfahren haben, verwendet.

Einige Wissenschaftler forschten und schrieben bereits zuvor über die Geschichte Martha's Vineyards und die Wampanoag (Näheres siehe nächstes Unterkapitel); sie beriefen sich auf englische Dokumente, welche heute in verschiedenen Archiven gefunden werden können. Anhand dieser Aufzeichnungen der Siedler rekonstruierten sie den historischen Diskurs und gaben Einschätzungen ab, weshalb bestimmte Ereignisse sich zugetragen hatten oder aus welchem Grund die Parteien wie geschehen handelten. Diese Dissertation unterscheidet sich von den ihr vorausgegangen Werken, indem sie die Perspektive der indigenen Bevölkerung stärker mit einbezieht. Im Vorfeld wurden Interviews mit einigen Stammesmitgliedern – sowohl ‚Normalbürgern‘ als auch Hochrangigen – geführt und die Begebenheiten diskutiert. Die Wampanoag bekommen in dieser Arbeit eine Stimme, welche ihnen in den anderen Werken in diesem Maße nicht zuteilwurde. Sie bereichern die eurozentrische Geschichtsschreibung, wie man sie aus den Dokumenten der Engländer rekonstruieren kann, mit ihrem über Generationen tradierten Wissen und geben Anstöße zur alternativen Interpretation und Bewertung verschiedener Sachverhalte. Damit soll diese Dissertation allen Lesern eine erweiterte Sicht auf die Ereignisse auf Martha's Vineyard bieten und diese neutral, ohne in Richtig und Falsch zu unterscheiden, abbilden. Es bleibt den jeweiligen Lesern überlassen, sich nach Kenntnis der verschiedenen Blickwinkel der Interpretation ein Verständnis des Sachverhalts zu bilden. Bei der Darstellung der Geschehnisse wird stets Wert darauf gelegt, die Situationen, genauso wie den Prozess der Missionierung durch die europäischen Prediger und wie Religion an sich, nie als abgegrenzte Aspekte zu sehen. Vielmehr sollen sie ein Teil eines großen Kultur- und Gesellschafts-, sowie Wirtschaftssystems sein: Eine Gesellschaft existiert nicht ohne ihre Kultur, Religion hat Einfluss auf die Kultur und Religion hat einen Effekt auf die Gesellschaft und ihr Wirtschaftssystem. Die einzelnen Elemente bedingen sich gegenseitig. Außerdem steht zwar die indigen-europäische Geschichte der Insel Martha's Vineyard im Fokus, doch werden an gegebenen Stellen immer wieder Vergleiche mit der Situation auf dem Festland gezogen. Betrachtet wird der Zeitraum vom ersten Kontakt der Europäer mit den Wampanoag der Insel bis hin zur amerikanischen Revolution.

Um die Perspektive der indigenen Bevölkerung zu erforschen und zu verstehen, wurde eine Kombination verschiedener kulturalanthropologischer Methoden der Feldforschung angewandt. Zwei qualitative Interviewformen, nämlich das narrative sowie das leitfadengestützte Interview, kamen zum Einsatz. Bereits in der Vorbereitung ist für beide Interviewarten wichtig, sich über historische Kontexte sowie bestimmte ethnische Grenzen – das bedeutet, gewisse Regeln des Umgangs – zu informieren. Dies bewirkt, dass der Forschende die Mitteilungen der Interviewten versteht und korrekt einordnen kann und dass der Interviewte sich im Gespräch nicht unwohl oder gar durch bestimmte Aussagen angegriffen fühlt. Während der Forschende bei einem narrativen Interview nur einen Anstoß gibt und sein Gegenüber frei erzählen lässt, folgt das leitfadengestützte Interview – wie der Name bereits verrät – einem Leitfaden, welcher das Gespräch strukturiert. Narrative Interviews mit den Wampanoag Martha's Vineyards beinhalteten meist eine Form des Erlebens, des räumlichen Erfahrens: Während der Zeit auf der Insel ergaben sich mehrere Möglichkeiten, beispielsweise mit oben genannter Margaret Oliveira, bei einem gemeinsamen Spaziergang oder einem Ausflug zum windigen Strand Chappaquiddicks zu sprechen. Sie beantwortete weniger Fragen; viel mehr war sie inspiriert durch ihre Umwelt, eben ihr Stammesland und all die Orte, welche ihre Heimat sind. Die Natur konnte sie zu Äußerungen anregen, die in einer anderen Situation, beispielsweise in einem geschlossenen Raum, so nicht thematisiert worden wären. Es ergaben sich viele Möglichkeiten, Rückfragen zu dem von ihr Erzählten zu stellen, doch zeichneten sich die meisten Ausflüge dadurch aus, Oliveira erzählen zu lassen und nur zuzuhören, zu Nicken, oder Interesse zu bekunden. Etwas strukturierter, eben: leitfadengestützt, liefen einige Konversationen bei ihr zu Hause ab. Oliveira beantwortete themenzentrierte Fragen, die zwar nie nach Plan in Reihenfolge gestellt wurden, aber auf konkrete Sachverhalte abzielten. Diese narrativen sowie leitfadengestützten Interviews wurden im Nachgang durch knappe Notizen, welche ihre Kernaussagen festhalten, dokumentiert. Mit jedem Interviewpartner wurde zudem ein formelles Interview geführt, das einem Fragenkatalog folgt. Diese wurden transkribiert und können auf Anfrage eingesehen werden.

Sowohl der Sozialanthropologe Bronisław Malinowski als auch der Soziologe William Foote Whyte kamen während ihrer Forschungen zu dem Entschluss, dass Interviews sowie andere Formen der Befragung allein nicht zu einem ausreichenden Verständnis über eine fremde Kultur oder ihre Menschen führt. Aus diesem Grund arbeiten viele (Kultur-)Anthropologen ergänzend nach der Methode der teilnehmenden Beobachtung. Dabei nehmen Forschende selbst an den Aktivitäten und Interaktionen der Personen teil, über die sie forschen. Dabei ist der Fokus anfangs nicht klar gesetzt, sondern der Forschende öffnet sich

einem weiten Forschungsfeld und ‚erlebt‘ die ihm fremde Kultur. Erst später folgt ein Blick in die Tiefe und in themenbezogene Aktionen. Die physische Anwesenheit des Forschenden ist hierbei unabdingbar; er lebt und erlebt mit seinen Forschungsobjekten und versucht, in einer doppelten Absicht sowohl teilzunehmen als auch zu beobachten. Für diese Dissertation war ein Aufenthalt auf Martha’s Vineyard also nötig. Er schuf die Möglichkeit, mit den Wampanoag zu leben und sie in ihrem Alltag sowie während besonderer Veranstaltungen oder Zeremonien zu begleiten. Beispielsweise konnte nur so miterlebt werden, wie *smudging*, also weißen Salbei zu verbrennen mit dem Ziel der spirituellen Reinigung, in einem indigenen Haushalt praktiziert wird. In einer beobachtenden, gleichzeitig aber auch teilnehmenden Rolle – in diesem Fall ging es um das Anzünden des Salbeis – öffnete die Methode der teilnehmenden Beobachtung die Möglichkeit, ganz nah dran zu sein und in die fremde Kultur einzutauchen. Dass es unabdingbar ist, mit den Indigenen über ihre Geschichte zu sprechen – anstatt alle Informationen nur aus Aufzeichnungen zu ziehen –, legte auch bereits der britisch-amerikanische Historiker Colin G. Calloway dar in der Einleitung zu *One Vast Winter Count: The Native American West before Lewis and Clark*. Er beschreibt Geschichte als „a remembered interplay of time, space, and human experience“ und führt im Weiteren aus: „[T]hey hold different meanings for different people, and they record these meanings in different ways.“ Calloway legt dar, dass die Europäer Informationen im 17. und 18. Jahrhundert zwar stets schriftlich festgehalten haben, für die Indigenen aber ihre Umwelt Informationen birgt: „For Native peoples, the landscape, with its markers and stories, could be read like an historical text [...]“. Vielen Forschenden mag gar nicht bewusst sein, an welchen Stellen sie Informationen finden können – sei es über historische Ereignisse oder indigene Kultur. Doch wenn man mit den Indigenen selbst, in diesem Zusammenhang mit den Wampanoag, spricht, Interviews führt und im besten Fall außerdem als teilnehmender Beobachter Zugang zu ihrer Kultur findet, legen die Wampanoag viele dieser für Fremde versteckten Informationen offen.³

Damit wir deutlich, dass für diese Forschung schließlich verschiedene Blickwinkel auf die Wampanoag Martha’s Vineyards eingenommen wurden: emisch und etisch. Die in den 1950er Jahren von Kenneth Lee Pike geprägten Begriffe beschreiben zwei Herangehensweisen, fremde Kulturen oder Systeme zu erforschen. Der emische Ansatz steht dabei für die aktive

³ Für alle Informationen zu kulturanthropologischen Methoden siehe Christine Bischoff et al., Hrsg., *Methoden der Kulturanthropologie*. (Bern: Haupt, 2014), 69-142; Colin C. Calloway, *One Vast Winter Count: The Native American West before Lewis and Clark* (Lincoln [u.a.]: University of Nebraska Press, 2003), 1-21; Zitate „a remembered interplay“ und „[T]hey hold different meanings“ siehe Seite 3; Zitat For Native peoples“ siehe Seite 4. Ähnliche Aussagen, jedoch für eine andere Forschungsrichtung, finden sich auch in Benjamin Alberti, „Archaeologies of Ontology“, *Annual Review of Anthropology* Vol. 45 (Oktober 2016): 163–79.

Teilnahme des Forschenden, also das Erleben einer Kultur von innen heraus. Während der Zeit auf der Insel dominierte diese emische Perspektive durch die Teilnahme am Alltag der Indigenen. Es wurde versucht, mit den Augen eines Insiders so viele Erlebnisse wie möglich zu machen und die indigene Kultur selbst zu erfahren. Das ermöglichte – trotz der Kürze des Aufenthalts – einen Einblick in die Kultur und gab einen Eindruck, wie das Leben der Wampanoag heute auf der Insel aussieht; einzelne Besonder- oder auch Eigenheiten der Kultur wurden erlebt. Es bleibt zu beachten, dass diese Art der Forschung ein subjektives Bild schafft, das weder neutral noch allgemeinverbindlich ist. Das wird vor allem deutlich in Situationen, in denen persönliche Sympathien zu den erforschten Personen im Spiel sind. Nicht umsonst wird die emische Herangehensweise der teilnehmenden Beobachtung ergänzt durch den etischen Ansatz. Dieser bezeichnet die Beobachtung von außen und einen neutralen Blick auf die zu erforschende Kultur. Die leitfadengestützten Interviews, beispielweise, fördern die etische Herangehensweise. Auch die Verwendung überlieferter Dokumente oder zusätzlicher Literatur unterstützen dabei, einen etischen Blickwinkel einzunehmen und zuletzt fähig zu sein, Beziehungen zu anderen kulturellen Systemen herzustellen und die Wampanoag im weiteren Kontext einzuordnen und zu analysieren. Es war für diese Arbeit wichtig, den emischen und etischen Ansatz zu kombinieren, um sowohl genügend Informationen und Einblicke zu haben als auch fundiert und wissenschaftlich zu vergleichen.⁴

Nachdem all die indigenen Perspektiven, die durch die eben erläuterten Methoden gewonnen wurden, zusammengetragen und mit überlieferten Dokumenten sowie dem aktuellen Stand der Forschung abgeglichen waren, ergab sich für diese Arbeit eine These: Zuletzt kommt die Dissertation zu dem Schluss, dass die Wampanoag alle Entscheidungen aktiv trafen – eben nicht etwa passive Empfänger kolonialer Politik und Religion waren – und jede dieser Entscheidungen im Hinblick darauf getroffen wurde, wie man am besten die indigene Gemeinschaft erhalten kann.

⁴ Zu Definition und Abgrenzung der Begriffe emisch und etisch siehe Kenneth L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (The Hague: Mouton & Co., 1967), 37-72.

VERWENDETE LITERATUR & FORSCHUNGSSTAND

Diese Dissertation basiert, was den Diskurs anbelangt, maßgeblich auf David Silvermans Werk *Faith and Boundaries: Colonists, Christianity, and Community among the Wampanoag Indians of Martha's Vineyard, 1600-1871*.⁵ Aufbauend auf historischen Dokumenten und einigen persönlichen Konversationen mit den Aquinnah Wampanoag veröffentlichte der Professor der George Washington University im Jahr 2005 eine Monographie über die Geschichte der Wampanoag und der christlichen Mission auf Martha's Vineyard. *Faith and Boundaries* befasst sich mit der Christianisierung der Indigenen und beantwortet – nach Silvermans Auffassung – die Frage, wie die Wampanoag ihr Überleben nach Ankunft der Europäer sichern konnten. Er arbeitet mit der These, dass das Christentum den Wampanoag die Möglichkeit eröffnet habe, ihre Gesellschaft dem kolonialen Vorbild anzupassen und sie dadurch mit den Engländern auf Augenhöhe verhandeln konnten; die Veränderungen in der Gesellschaft, welche den indigenen Institutionen eine englische Note verliehen, sicherten ihre Stellung innerhalb der europäisch-indigenen Welt auf Martha's Vineyard und brachten die zwei Nationen näher zusammen. Des Weiteren stellt er die Mayhew-Familie als Dreh- und Angelpunkt der friedlichen Kolonialpolitik dar und verweist auf sie als die starke, zentrale Macht, welche durch ihren großen Einfluss den Frieden sichern konnte.

Silvermans Werk blieb nicht ohne Kritik. Verschiedene US-amerikanische Wissenschaftler loben sein Buch und bezeichnen es als „excellent book“; es sei eine „passionate celebration of the Wampanoag community of Martha's Vineyard, whose commitment to the maintenance of a dynamic cultural identity remained unwavering through the end of the nineteenth century“, so beispielsweise eine Rezension. Außerdem merken viele Wissenschaftler positiv an, dass Silverman die Aquinnah Wampanoag aktiv in seine Recherche einbezogen habe und Mitglieder des Stammes interviewte. „Mining a variety of sources and focusing on the Wampanoag community“, schätzt beispielsweise eine weitere Rezension sein Werk – die Indigenen stünden im Mittelpunkt.⁶ Anders sehen dies die Wampanoag selbst: „[A] lot of his writing, in my opinion, is distorting“, sagt die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs im persönlichen

⁵ David J. Silverman, *Faith and Boundaries: Colonists, Christianity, and Community among the Wampanoag Indians of Martha's Vineyard, 1600-1871* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005)..

⁶ Hilary E. Wyss, „Review: [Untitled]: Reviewed Work(s): Faith and Boundaries: Colonists, Christianity, and Community among the Wampanoag Indians of Martha's Vineyard, 1600-1871 by David J. Silverman,“ *The Journal of American History* Vol. 93, No. 2 (Sept. 2006): 496; Colin G. Calloway, „Review: [Untitled]: Reviewed Work(s): Faith and Boundaries: Colonists, Christianity, and Community among the Wampanoag Indians of Martha's Vineyard, 1600-1871 by David J. Silverman,“ *The William and Mary Quarterly* Vol. 63, No. 2 (Apr. 2006): 407.

Interview. Sie kritisiert, dass Silverman zu sehr auf die europäischen Dokumente vertraut habe, quasi alles für bare Münze genommen habe, was er las, und zu wenig auf die indigene Perspektive eingegangen sei. Er habe mit den Aquinnah Wampanoag gesprochen, während er an *Faith and Boundaries* arbeitete, doch habe sich nicht beliebt gemacht: „He has no sensibility about that, he thinks he is in a position to judge what we’re telling him about ourselves“, berichtet Linda Coombs über eine Situation, in der Silverman die Aussagen einer indigenen älteren Dame als falsch betitelt hat, nachdem diese ihm von ihrer Kultur erzählt hatte. Ähnliches äußert Coombs’ Stammesgenosse Jonathan Perry direkt zu Beginn des persönlichen Interviews. „And he’s very historical, he comes from a European perspective. I want to say, he doesn’t have a Wampanoag perception“, kritisiert auch die Chappaquiddick Wampanoag Sonksq⁷ Alma Gordon. Doch vor allem die Chappaquiddick Wampanoag haben Grund, Silvermans Buch abzulehnen: Denn während Silverman auf die Aquinnah Wampanoag zugegangen war, hatte er mit den Chappaquiddick im Vorfeld nie gesprochen. In *Faith and Boundaries* spricht er lediglich davon, dass die Aquinnah – welche staatlich anerkannt sind – bis heute auf Martha’s Vineyard leben, vernachlässigt jedoch, dass auch die Chappaquiddick, selbst wenn sie nicht staatlich anerkannt sind, ebenfalls als separater Stamm existieren und als Gemeinschaft mit einer gewählten Sonksq organisiert sind.⁸ Auch in den Rezensionen zu Silvermans Buch liest man Sätze wie: „The survival of the Wampanoag Tribe of Aquinnah is indeed remarkable“, was darauf schließen lässt, dass bei den Lesern auch der Eindruck entstanden ist, die Aquinnah wären die einzigen Überlebenden. Der Fokus liegt klar auf den Aquinnah Wampanoag, schreibt auch eine andere Rezension.⁹

Mit diesem Hintergrundwissen muss Silvermans *Faith and Boundaries* also kritisch betrachtet werden: Einige Dinge mögen anders wiedergegeben sein, als die Wampanoag dies kommuniziert hatten; manche Sachverhalte wurden zu sehr auf die Aquinnah als auf alle Sachemships der Insel zugeschnitten. Es bleibt zu prüfen, an welchen Stellen ein Abgleich mit (weiteren) indigenen Quellen notwendig ist. Außerdem muss davon ausgegangen werden, dass Silverman den englischen Dokumenten womöglich mehr Wahrheit zugeschrieben hat als den Informationen aus indigener Hand. Gleichzeitig liefert das Werk eine ausführliche Darstellung

⁷ Die Bezeichnung für einen weiblichen Sachem, eben der Person, die über ein Sachemship (einen Herrschaftsbereich) wacht. Näheres siehe Kapitel 2.

⁸ Linda Coombs (Aquinnah Wampanoag), Persönliches Interview, Interviewed von Katrin Gammel, 24. März 2021; Jonathan Perry (Aquinnah Wampanoag), Persönliches Interview, Interviewed von Katrin Gammel, 5. Juli 2019; Alma Gordon (Chappaquiddick Sonksq), Informelles Interview von Katrin Gammel, 18. September 2019.

⁹ Stephen Warren, „Review: [Untitled]: Reviewed Work(s): Faith and Boundaries: Colonists, Christianity, and Community among the Wampanoag Indians of Martha’s Vineyard, 1600-1871 by David J. Silverman,“ *The American Historical Review* Vol. 112, No. 2 (Apr. 2007): 495; Calloway, „Review: [Untitled],“ 407.

über die Geschehnisse auf Martha's Vineyard, basierend auf einer gründlichen Analyse von überlieferten Dokumenten. Aus diesem Grund bildet *Faith and Boundaries* eine wissenschaftliche Grundlage für den Diskurs, welcher in dieser Dissertation ebenfalls dargestellt wird.

Des Weiteren sei hier erwähnt, dass Silverman im Jahr 2019 mit *This Land is Their Land* eine zweite Monographie über die Wampanoag publizierte, welche die Geschichte von Thanksgiving erzählt und sich zum Ziel setzt, aufzuklären, weshalb der Tag für die Indigenen keinesfalls ein Feiertag, sondern eher ein Tag der Trauer ist.¹⁰ Im ersten Kapitel schreibt Silverman:

Though this book focuses on historical Wampanoags and strives to include their voices at every opportunity, the reader should be fully aware that the author is not Wampanoag and this is not a history told from a modern Wampanoag perspective. My conversations with modern Wampanoags have informed the content, but there is material in this book that some Wampanoags will consider dubious, outright wrong, and perhaps none of my business as an outsider.¹¹

Trotz dieses Disclaimers reagierten einige Wampanoag mit Abneigung auf den Inhalt des Buches. Coombs gibt an, im Vorfeld nie mit dem Autor gesprochen zu haben, und findet in ihrer im Jahr 2021 erschienenen Rezension klare Worte: „Silverman's commentary can be simplistic, diminishing or demeaning, inappropriate or in error. Certain sentences sound nonsensical or do nothing to enhance or expand upon the topic.“ Sie fährt fort: „Silverman uses a wide variety of 'loaded' words that evoke a rash of stereotypes ('forked tongue,' 'Indian uprising') and drops in topics such as slavery without context [...]. His descriptions pull topics far out of their cultural context.“ Des Weiteren kritisiert Coombs, dass Silverman zu sehr auf englische Quellen Bezug nimmt, „repeating entire passages virtually verbatim.“ Ihre Wortwahl lässt schließen, wie verärgert – und vermutlich verletzt – sie über *This Land is Their Land* ist. Den zweiten Teil des Buches, welcher von der Situation der Indigenen nach King Philip's War erzählt, heißt Coombs dennoch gut und lobt sogar Silvermans Wortwahl und Einfühlungsvermögen.¹² Für diese Dissertation wurde *This Land is Their Land* nur an wenigen Stellen als Input verwendet. Viele Informationen sind redundant zu denen aus *Faith and*

¹⁰ David J. Silverman, *This Land is Their Land: The Wampanoag Indians, Plymouth Colony, and the Troubled History of Thanksgiving* (New York: Bloomsbury Publishing, 2019).

¹¹ Silverman, *This Land is Their Land*, 20.

¹² Linda Coombs, „Review: [Untitled]: Reviewed Work(s): This Land Is Their Land: The Wampanoag Indians, Plymouth Colony, and the Troubled History of Thanksgiving by David Silverman,“ *Native American and Indigenous Studies* Vol. 8, No. 2 (Fall 2021): 158-160; Zitate siehe Seite 158 („Silverman's commentary“ und „repeating entire passages“) und 159 („Silverman uses a wide variety“).

Boundaries und liefern daher keinen zusätzlichen Beitrag. Das Geschriebene wurde vor der Verwendung für diese Arbeit stets mit indigenen Quellen abgeglichen.

Obwohl die Wampanoag Martha's Vineyards im Vergleich zu den Wampanoag des Festlands in der Forschung noch wenig Aufmerksamkeit fanden, war Silverman nicht der Erste, der sich mit den Ureinwohnern der Insel befasste. Im Folgenden wird der Stand der Forschung über die Wampanoag Martha's Vineyards betrachtet. Die bestehenden Werke werden in chronologischer Reihenfolge kurz vorgestellt.

Die erste Abhandlung über die Geschichte Martha's Vineyard, ihre Ureinwohner und die Siedler lieferte Charles Edward Banks bereits 1911 mit seiner dreibändigen *The History of Martha's Vineyard, Dukes County, Massachusetts*.¹³ Darin beschreibt er die Insel geographisch, ihre Flora und Fauna und deren Ureinwohner. Er geht auf ihre gesellschaftliche Organisation ein, die Einteilung in die vier ursprünglichen Sachemships sowie auf das Aussehen und Auftreten der Wampanoag. Außerdem beschreibt er ihre spirituelle Welt. Schließlich führt ihn seine Erzählung zum Erwerb des Siedlungspatents durch Thomas Mayhew und zu Informationen über dessen Abstammung und Familie. Im Weiteren geht er chronologisch vor und schildert die Ereignisse auf Martha's Vineyard bis circa 1900. Den zweiten Band widmet Banks den Annalen der einzelnen Städte auf der Insel. Sein Werk bietet einen umfangreichen Überblick über die Geschichte der Insel und trägt zur Forschung über die Wampanoag Martha's Vineyard bei, da es verschiedene Dokumente nutzt, um die Geschichte der Insel an einer Stelle zusammenzutragen. Banks Bücher sind nicht thesenorientiert; sie bilden ein Überblickswerk.

Banks' Werke stammen aus dem Jahr 1911. Während er seine Ausführungen mit Quellen belegt, erkennt man in seiner Art des Erzählens, dass er die Ureinwohner wenig schätzt und er sie als ein einst unzivilisiertes Volk ansieht. Er bezeichnet sie als „a people without records or civilization“ oder als „primitive race[...]“ und „savage“.¹⁴ Diese Begriffe sind alle nicht unbekannt; wenn man Dokumente aus der Zeit des kolonialen Amerikas oder der frühen

¹³ Charles Edward Banks, *The History of Martha's Vineyard, Dukes County, Massachusetts, In Three Volumes. Volume I: General History* (Boston: George H. Dean, 1911); Charles Edward Banks, *The History of Martha's Vineyard, Dukes County, Massachusetts, In Three Volumes. Volume II: Town Annals* (Boston: George H. Dean, 1911). Band zwei umfasst mehrere Kapitel, die jeweils mit „Annals of“ bezeichnet sind (beispielsweise „Annals of Edgartown“ oder „Annals of West Tisbury“). Jedes Kapitel startet erneut mit der Seitenzahl 1. Um nachvollziehbar zu machen, aus welcher Stelle in Banks Werk hier verwendete Informationen zu finden sind, wird in den Fußnoten nach Kurztitel und Volume stets das entsprechende Kapitel mit angegeben.

¹⁴ Charles Edward Banks, *The History of Martha's Vineyard, Dukes County, Massachusetts, In Three Volumes. Volume I: General History* (Boston: George H. Dean, 1911), 32.

Republik liest, finden sich Ausdrücke wie diese nicht selten. In Banks' Werken weisen diese Ausdrücke darauf hin, dass er ein unter seinen Zeitgenossen typisches Bild von den Indigenen hat und dies auch weiter propagiert. Heutzutage sieht man das als ein veraltetes Bild an. Zieht man also Informationen über die Geschichte der Insel aus seinen Werken, muss stets darauf geachtet werden, die Geschehnisse mit weiteren Quellen zu verifizieren. Nur so kann sichergestellt werden, ob Banks gewisse Sachverhalte aus europäischer Sicht interpretiert und die Begebenheiten an der einen oder anderen Stelle – herrührend von seiner Meinung über die Indigenen als „savages“ – nicht mehr objektiv betrachtet. Gerade jedoch aufgrund seines hohen Detailgrades soll *The History of Martha's Vineyard* für diese Dissertation verwendet werden. Lediglich Band drei, welcher Ahnen- und Familienforschung für historisch bedeutende Personen Martha's Vineyard anstellt, wurde für diese Arbeit nicht hinzugezogen.

Nach Banks fand die Geschichte der Insel bei Wissenschaftlern längere Zeit wenig Beachtung. Erst mit James P. Ronda entstand 1981 ein neuer Fachartikel, welcher sich mit der Mission der Wampanoag befasst: „Generations of Faith: The Christian Indians of Martha's Vineyard.“¹⁵ Der Autor stützt seine Ausführungen hauptsächlich auf Experience Mayhews *Indian Converts* – einen Bericht von Thomas Mayhews Urenkel aus dem 18. Jahrhundert (siehe unten) – sowie an manchen Stellen auf andere Dokumente der Missionare und fasst auf 25 Seiten zusammen, was *Indian Converts* über die Familien verschiedener *praying Indians* darlegt. Die Informationen sind nicht neu, da sie alle in Experience Mayhews Werk zu finden sind; Ronda fasst diese zusammen. Lediglich auf den letzten fünf Seiten seines Artikels versucht er, die Entwicklungen auf der Insel zu erklären und darzustellen, welche Faktoren dazu beigetragen hatten, dass die Wampanoag sich dem Christentum gegenüber offen zeigten. An wenigen Stellen wird in dieser Dissertation auf Rondas Erklärungen zurückgegriffen, grundsätzlich ist „Generations of Faith“ jedoch als weniger bedeutende Literatur einzuordnen, da anstelle von Rondas Zusammenfassungen die Aufzeichnungen von Experience Mayhew als Primärquelle hinzugezogen werden.

Nach Ronda wurden verschiedene Werke über die Mission auf dem Festland verfasst: Dane Morrissions *A Praying People: Massachusetts Acculturation and the Failure of the Puritan Mission, 1600-1690* (1995) oder Richard Cogleys *John Eliot's Mission to the Indians Before King Philip's War* (1999) sind nur zwei Beispiele; auch Fachartikel zu Eliots Mission finden

¹⁵ James P. Ronda, „Generations of Faith: The Christian Indians of Martha's Vineyard,“ *The William and Mary Quarterly* Vol. 38, No. 3 (Juli 1981): 369-394.

sich.¹⁶ Die Blickwinkel decken kritische Betrachtungen der Mission sowie Erklärungen, weshalb die Christianisierung der Wampanoag ein Erfolg war, ab. Die Ausführungen reichen von historischen bis hin zu anthropologischen Methoden, sowie Werken, die im Detail Eliots Version der Eschatologie in die Analyse der Geschichte einbeziehen. Sie alle legen, wie die Titel bereits erahnen lassen, ihren Fokus auf Massachusetts, Eliots Vorgehen und die Situation der Indigenen auf dem Festland. In kurzen Exkursen verweist der Großteil der Werke an der einen oder anderen Stelle auf Martha's Vineyard und Thomas Mayhew. Dies geschieht jedoch meist knapp, ohne tiefer auf die Umstände einzugehen oder die Geschichte ganzheitlich zu erzählen. Für diese Arbeit sind die Werke über Eliots Mission dennoch wichtig: Wie oben erwähnt, werden die Geschehnisse auf Martha's Vineyard nie isoliert betrachtet, sondern stets in den größeren Kontext Neu Englands eingeordnet. Dafür werden die Werke über Eliots Mission herangezogen.

In der chronologischen Reihe der Forschungen über Martha's Vineyards folgt an dieser Stelle Silvermans *Faith and Boundaries*, welches bereits oben als die für diese Arbeit ausführlichste und wissenschaftlich wertvollste Monographie vorgestellt wurde. Silverman bezieht sich in seiner Diskursanalyse unter anderem auf die oben genannten Banks, Morrison und Cogley. Damit wird deutlich, dass Silverman durchaus auf den bestehenden Forschungen aufbaut. Und auch auf *Faith and Boundaries* wurde bereits aufgebaut: Drei Jahre nach Erscheinen von Silvermans Werk publizierte Laura Arnold Leibman ihre *Cultural Edition* zu Experience Mayhews *Indian Converts*.¹⁷ Darin versieht sie Mayhews historischen Text mit Anmerkungen und Hintergrundinformationen; Leibmans 76 Seiten lange Einleitung gibt einen Überblick über die europäisch-indigene Geschichte der Insel. Sie beschreibt die Veränderungen, welche die Wampanoag erleben mussten: politisch, spirituell sowie gesellschaftlich. Der Punkt, zu dem sie stets zurückkommt, ist der Wandel von der klassischen, calvinistischen Prägung der Siedler – den sogenannten ‚Old Lights‘ – , welche zu Lebzeiten Experience Mayhews immer mehr von baptistischen Einflüssen verändert wurde und schließlich, getragen durch die große Erweckungsbewegung, größtenteils durch die Ansichten der ‚New Lights‘ ausgetauscht wurde. Leibman bezieht sich in ihrem Text neben Silverman auch auf Ronda und Banks und ergänzt damit deren bestehende Forschungen. In dieser Dissertation wird sich gelegentlich auf Leibmans Einleitung bezogen, da diese – ebenso wie

¹⁶ Dane Anthony Morrison, *A Praying People: Massachusetts Acculturation and the Failure of the Puritan Mission, 1600-1690* (New York: Lang, 1995); Richard W. Cogley, „John Eliot and the Origins of the American Indians,“ *Early American Literature* Vol. 21, No. 3 (Winter, 1986/1987).

¹⁷ Laura Arnold Leibman, *Experience Mayhew's Indian Converts: A Cultural Edition* (Amherst: University of Massachusetts Press, 2008).

Silverman – die indigen-europäischen Beziehungen auf Martha's Vineyards wissenschaftlich beleuchtet.

Ein weiterer Autor, der sich nach Silverman mit der Geschichte der Wampanoag auf Martha's Vineyard beschäftigte, ist Thomas Dresser. Der ortsansässige Hobby-Historiker verfasste 2011 mit *The Wampanoag Tribe of Martha's Vineyard: From Colonization to Recognition* eine Monographie über die Indigenen der Insel.¹⁸ Diese schrieb er unter Einbeziehung der Indigenen sowie, unter anderem, der Werke von Silverman und Banks. In einfachen Worten geschrieben, erzählt das Buch von der indigenen Kultur, der Spiritualität und den Strapazen der Kolonialisierung nach Ankunft der Europäer. Das Werk ist mit seinen rund 180 Seiten und vielen Abbildungen eher knapp gefasst. Es beschreibt die Geschichte der Indigenen in aller Kürze und geht an verschiedenen Stellen auf deren Kultur und Spiritualität ein. Ohne eine explizite These kann man bei Dresser dennoch eine Kernaussage herauslesen: Die Kultur der Wampanoag besteht weiterhin und ihre Gemeinschaft ist echt und lebendig. Er führt kaum Belege für Literatur an und verweist lediglich bei wörtlichen Zitaten aus Dokumenten auf am Ende des Werks gelistete Quellen, was Dressers Buch wenig wissenschaftlich macht. Das letzte Kapitel widmet er „Wampanoag Points of Interest“ wie dem Denkmal Place on the Wayside (Bedeutung siehe Kapitel 5) oder dem Aquinnah Cultural Center; dieser Teil liest sich eher wie ein Reiseführer. Das Buch ist nach eben dargelegten Kriterien also als wissenschaftliche Quelle weniger geeignet. Dennoch transportiert Dressers Werk die Botschaft der Wampanoag. Während des Entstehungsprozesses arbeitete er dicht mit Indigenen wie oben genannter Linda Coombs zusammen. „I had several meetings when the book was in manuscript form [...] 'cause he was saying some stuff that was just off the wall. It wasn't correct or it wasn't good and he's the person who listened [...] and rewrote and he got it. He got what I was trying to say“, spricht die Indigene über ihre Zusammenarbeit mit dem Autor. Coombs gibt zu, Dressers Schreibstil nicht viel abgewinnen zu können und sagt ehrlich: „He's not like a scholar.“ Coombs empfiehlt, auf andere Werke zurückzugreifen, um eine akademische Sicht auf die Geschichte der Wampanoag zu erhalten, drückt aber aus, dass Dressers Buch die Interessen der Wampanoag widerspiegelt.¹⁹ Obgleich Dressers *The Wampanoag Tribe of Martha's Vineyard* nicht wissenschaftlich ist, wird es für diese Dissertation an wenigen Stellen dennoch als Quelle verwendet. Es dient nicht dem allgemeinen

¹⁸ Thomas Dresser, *The Wampanoag Tribe of Martha's Vineyard: Colonization to Recognition* (Charleston, SC: The History Press, 2011).

¹⁹ Coombs, Persönliches Interview.

historischen Überblick, aber als Referenzwerk, welches die Ansichten der Wampanoag ausdrücken soll.

PRIMÄRQUELLEN

Ergänzend zu den eben vorgestellten Abhandlungen über die Wampanoag Martha's Vineyards wurde für diese Dissertation außerdem eine Reihe von Primärquellen herangezogen. Einen ausführlichen Bericht über die christianisierten Wampanoag (von den Engländern bald *praying Indians* genannt) stellt Experience Mayhew's *Indian Converts* dar.²⁰ Experience Mayhew war der Urenkel von Thomas Mayhew, eben jenem Mann, welchem von der englischen Krone 1641 das Siedlungspatent für die Insel übertragen wurde. Im Jahr 1727 verfasste er einen Bericht, in dem er in hohem Detaillierungsgrad sowohl von ihm als besonders fromm wahrgenommene *praying Indians* und indigene Prediger, als auch namhafte englische Missionare aus jeweils vier Generationen in biographischer Abhandlung vorstellt. Dabei beruft er sich auf Dokumente, die ihm von seinen Vorfahren über die letzten Jahrzehnte vorliegen, als auch auf mündliche Überlieferungen seines Vaters oder Großvaters; einige Biografien konnte er aus eigener Erfahrung verfassen. Mayhew transportiert in *Indian Converts* die Botschaft, dass die christliche Mission auf der Insel, welche von seinem Großvater begonnen wurde, von großem Erfolg war und die Missionare bereits viel erreicht hatten. Er lobt die Familie Mayhew, schreibt aber gleichzeitig auch von aktuellen Entwicklungen, welche ihm Sorge bereiten; beispielsweise spricht er davon, wie die Zahl der aktiven indigenen Kirchgänger wieder abnahm und was dies für die Wampanoag und die Siedler zur Folge hatte. Alles in allem ist Experience Mayhews *Indian Converts* sehr umfassend und bietet für Wissenschaftler beinahe unzählige Informationen über Lebensdaten, Sterbedaten, genaue Angaben, wann Prediger in ihr Amt eingesetzt wurden, oder schlicht und einfach Name und Herkunft verschiedener Personen. Des Weiteren gibt *Indian Converts* implizit Auskunft darüber, wie Experience Mayhew über seine Vorfahren und deren Errungenschaften denkt. Ebenso verrät das Werk, welche Meinung Mayhew von den Wampanoag hatte. Genau hier setzt die Kritik an: Bei der Verwendung von *Indian Converts* als Quelle für diese Dissertation muss stets die Herkunft des Autors sowie der historische Kontext beachtet werden. 1727 hatten die Siedler Martha's

²⁰ Experience Mayhew, *Indian Converts: Or, some Account of the LIVES and Dying SPEECHES of a considerable Number of Christianized INDIANS of Martha's Vineyard, in New-England* (London: Printed for Samuel Gerrish, 1727).

Vineyards durchaus kein schlechtes Bild von den Indigenen, doch sie sahen sie als ihnen unterlegen, als die edlen Wilden, welchen sie durch die Mission Religion und Ordnung lehren konnten. Demnach wird bei der Verwendung von *Indian Converts* als Quelle stets geprüft, welche Darstellungen der Wampanoag stereotypisiert sein mögen und damit das damalige Bild der Siedler von den Indigenen widerspiegeln. Hinzu kommt, dass *Indian Converts* für die Society for the *Propagation of the Gospel* publiziert wurde – einer Gesellschaft zur Finanzierung und Koordination missionarischer Tätigkeiten in der Neuen Welt, die außerdem die dort aktiven Missionare und Prediger entlohnte (für nähere Infos siehe Kapitel 3). Dass es sich bei Experience Mayhews Werk um eine Beschönigung, quasi eine Werbeschrift seiner Familie gegenüber besagter Gesellschaft, handelt, ist somit wahrscheinlich. Bei der Verwendung von *Indian Converts* als Primärquelle muss dies berücksichtigt werden und in Erwägung gezogen werden, dass bestimmte Sachverhalte idealisiert dargestellt wurden. Außerdem kannte Experience Mayhew die wenigsten der Menschen, über die er schrieb, persönlich. Wie bereits erwähnt zog er viele Informationen aus Dokumenten oder erstellte Berichte basierend auf dem tradierten Wissen seiner Vorfahren. Um sicherzugehen, dass die Informationen in *Indian Converts* verlässlich sind und, beispielsweise, keine Jahreszahlen oder Namen (versehentlich) durcheinandergebracht wurden, wird hier der Abgleich mit weiteren Dokumenten der Zeit nötig.

Als ein solches Dokument zum Abgleich werden an vielen Stellen, beispielsweise, die sogenannten *Eliot Tracts* herangezogen. Diese beinhalten verschiedene Briefe und Berichte von John Eliot sowie anderen an der Missionierung der Indianer beteiligten Personen (wie etwa auch Thomas Mayhew). Die in den *Eliot Tracts* gesammelten Werke – welche meist sehr lange Titel tragen, zum Beispiel: „The Day-Breaking if not the Sun-Rising of the Gospell With the Indians in New-England“, „The Glorious Progresse of the Gospel amongst the Indians in New England“ oder „Tears of Repentance: Or, A further Narrative of the Progress of the Gospel Amongst the Indians in New-England“ – wurden in den 1640er und 50er Jahren veröffentlicht.²¹ Sie alle haben gemein, dass sie den Fortschritt der Mission in der Neuen Welt beschreiben und von Erfolgsgeschichten berichten. Die Autoren schreiben von ihren persönlichen Erlebnissen und den Wampanoag, mit denen sie oder ihre Vertreter arbeiteten.

²¹ Anonymous, „The Day-Breaking if not the Sun-Rising of the Gospell With the Indians in New-England (1647),“ *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 3rd series, Vol. 4 (1834): 1-23; Edward Winslow, „The Glorious Progresse of the Gospel amongst the Indians in New England (1649),“ *Collections of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 4 (1834): 69-98; John Eliot und Thomas Mayhew, „Tears of Repentance: Or, A further Narrative of the Progress of the Gospel Amongst the Indians in New-England (1653)“ *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 3rd series, Vol. 4 (1834): 197-260.

Genauso wie *Indian Converts* werden sie als Primärquellen für diese Dissertation verwendet und bergen auch einige Tücken: Denn auch sie sind von ihrer Ausrichtung eurozentrisch und transportieren Ansichten der Siedler, welche ihre Taten glorifizieren und die Indigenen als einst gottloses, unzivilisiertes Volk beschreiben. Dies ist nicht ohne Grund so: Edward Winslow, der ehemalige Gouverneur der Plymouth-Kolonie und später Vertreter der Plymouth- und Massachusetts-Kolonien in England, trug einen Großteil dieser Dokumente an die Krone heran. Sie dienten als Werbeschrift für die damals von Winslow angestrebte Gründung der *Society for the Propagation of the Gospel* (siehe oben sowie Kapitel 3). Damit ist bei der Verwendung der *Eliot Tracts* besondere Vorsicht geboten; Informationen sind mit großer Wahrscheinlichkeit beschönigt, da sie die Mission gegenüber der englischen Krone vorteilhaft darstellen wollten. Besonders während der Gespräche mit den Wampanoag wurden die Inhalte der *Eliot Tracts* – indirekt – kritisch besprochen. Die Indigenen konnten die in den Werken beschriebenen Ereignisse neu interpretieren.

Ähnlich wie die *Eliot Tracts* werden zusätzlich andere historische Dokumente der Engländer wie Briefe oder Tagebucheinträge als Primärquellen in dieser Arbeit verwendet. Auch sie berichten über den Fortschritt der Mission und loben die Errungenschaften der Missionare. Für sie ist aus demselben Grund wie bei den *Eliot Tracts* Vorsicht geboten: Sie wirken beschönigend und dienen oftmals dazu, der Mission größere Erfolge zuzuschreiben als sie tatsächlich verzeichnen konnten. Gerade was Tagebucheinträge angeht, ergibt sich außerdem die Schwierigkeit, dass der Autor eventuell sich selbst in einem guten Licht darstellen möchte. John Cotton Jr. schreibt in seinem Tagebuch auch über die Schattenseiten seines Dienstes und, beispielsweise, von den Differenzen zwischen ihm und Mayhew; dennoch ist nicht sicher nachvollziehbar, inwieweit er seine Arbeit mit den Wampanoag und seine Fähigkeiten beschönigte, um eventuell später einen Vorteil daraus ziehen zu können.²² Es bleibt festzuhalten, dass historische Dokumente der Engländer stets kritisch betrachtet werden müssen und die (vermutete) Intention hinter dem Verfassen eines Schriftstücks in die Analyse über die Verlässlichkeit der Informationen mit einbezogen werden muss.

Als weitere, nicht weniger bedeutende Primärquellen werden von den Wampanoag bereitgestellte Informationen verwendet. Aufgrund des Fehlens einer Schriftkultur auf Martha's Vineyard vor Ankunft der Europäer finden sich über die Geschehnisse im siebzehnten

²² John Cotton Jr., (Editor Len Travers), „The Missionary Journal of John Cotton, Jr., 1666-1678,“ *Proceedings of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 109 (1997): 52-101.

Jahrhundert keine Aufzeichnungen seitens der Indigenen. Sie pflegten eine Kultur, die rein auf mündlicher Überlieferung beruhte. Die Wampanoag waren erst mit den Europäern alphabetisiert worden und hatten schließlich, über mehrere Jahrzehnte hinweg, das geschriebene Wort in ihre Kultur aufgenommen. Dass von den Indigenen keine (oder kaum) Dokumente aus dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert vorhanden sind, bedeutet jedoch nicht, dass ihre Seite keine Informationen aus erster Hand zu dieser Dissertation besteuern kann. Die Wampanoag konnten ihre Kultur über viele Jahrzehnte und Jahrhunderte trotz europäischer Kolonisation aufrechterhalten und schafften es, Elemente, die beinahe verlorengegangen waren, wieder aufleben zu lassen. Sie nutzten ihre Fähigkeit, Informationen über mehrere Generationen mündlich zu tradieren und profitieren davon bis heute. In persönlichen Interviews erzählen die Wampanoag über ihre Geschichte und Kultur sowie ihre Erfahrungen, welche sie von klein auf als indigene Bürger machen. Die Treffen mit den Ureinwohnern öffnen einen Blick nach innen, einen Blick in ihre Kultur hinein – besser, als es wohl jedes geschriebene Dokument geben könnte. Dennoch steht diese Art der Primärquelle vor einigen Herausforderungen. Zum einen besteht die Gefahr, dass Informationen inkorrekt weitergegeben wurden oder der Interviewte diese unklar oder unwahr weitergibt. Gleichzeitig besteht, ebenso wie bei den Dokumenten der Engländer, die Möglichkeit, dass der Erzählende sich und seine Kultur besonders gut darstellt oder die Werte und Ansichten der eigenen Kultur propagieren möchte. Diese Herausforderungen waren bekannt, bevor die Interviews geführt wurden, und werden in Kapitel 1 ausführlicher besprochen. Der Entschluss, persönliche Interviews dennoch als Primärquellen in diese Arbeit einzubeziehen, fiel bewusst: Die Wampanoag waren und sind Zeugen ihrer eigenen Kultur und konnten in ihr aufwachsen; sie kennen ihre Spiritualität meist von klein auf und können mehr Aufschluss darüber geben als jede Sekundärquelle dies jemals könnte – etwa, europäische Dokumente aus dem siebzehnten Jahrhundert, die die Kultur der Indigenen zu beschreiben versuchen. Mit den Problemen mündlicher Tradition und in welcher Weise Aussagen geprüft werden, beschäftigt sich Kapitel 1 im Detail.

Die Wampanoag stellen außerdem viele Informationen über sich in den Online- und Printmedien bereit. Die Aquinnah Wampanoag beispielsweise informieren auf ihrer Webseite über ihre Kultur, Spiritualität, ihre Mythen und Geschichte.²³ Diese Texte und Bilder sind für

²³ Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah), „Ancient Ways,“ *Wampanoag Tribe of Gay Head*, <https://wampanoagtribe-nsn.gov/ancientways> (Stand: 29. September 2020); Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah), „Wampanoag History,“ *Wampanoag Tribe of Gay Head*, <https://wampanoagtribe-nsn.gov/wampanoag-history> (Stand: 29. September 2020). Auch die Chappaquiddick Wampanoag informieren

jeden Nutzer frei zugänglich und die Indigenen machen deutlich, dass sie sich freuen, wenn Außenstehende sich für sie interessieren. Sie beschreiben detailliert und versehen ihre Webseite mit Fotos. Dies sind Informationen aus erster Hand, da sie von den Trägern der Kultur selbst kommen. Sie mögen – wie auch bereits oben für einige Quellen genannt – ihre Kultur beschönigen oder ihre Geschichte von einem indigenen Standpunkt aus erzählen und bewerten. Es ist ähnlich wie bei den europäischen Dokumenten: Was sie schreiben, zeugt von einem bestimmten Standpunkt, die Verfasser sind bereits voreingenommen und, im Zweifel, partiisch. Für diese Dissertation werden folglich die Informationen mit anderen Quellen abgeglichen; zum Beispiel, werden die Informationen der Webseite mit den englischen Dokumenten abgeglichen.

Für diese Arbeit fiel die Entscheidung, die Informationen, welche die Wampanoag in Interviews oder persönlichen Konversationen gegeben haben, sowie Webseiten oder Info-Hefte für den Stamm bei der Primärliteratur einzuordnen, gezielt; denn hierbei handelt es sich um Informationen aus erster Hand, eben von den Indianern Martha's Vineyards selbst. Sie in der Sekundärliteratur einzuordnen würde den Eindruck erwecken, dass dem Stamm der Chappaquiddick oder Aquinnah Wampanoag und all ihren Mitgliedern ihre Glaubwürdigkeit und Authentizität abgesprochen würde. Es würde gar den Anschein erwecken, dass sie nicht als *echte* Indianer wahrgenommen werden, im Gegensatz zu den historischen Ureinwohnern im siebzehnten Jahrhundert. Dies wäre jedoch eine komplett falsche Annahme: Die heute auf der Insel oder auf dem Festland ansässigen Wampanoag wissen mehr über die Legenden und Mythen als jeder nicht-Indigene wissen kann. Durch mündliche Überlieferung gaben die Wampanoag bereits damals all ihre Kenntnis über Tradition und Mythos von Generation zu Generation weiter. (Näheres zur mündlichen Überlieferung und den daraus resultierenden Vorteilen sowie Herausforderungen siehe Kapitel 1.) Dies bereichert sie bis zum heutigen Tage mit einer reichen Kenntnis über ihre Geschichte, Kultur und Religion. Die Informationen der Stammesmitglieder der Sekundärliteratur zuzuordnen wäre somit unsachgemäß und zudem den Indigenen gegenüber degradierend; all ihre Informationen finden deshalb ihre Einordnung bei den Primärquellen – es handelt sich hierbei nicht um Quellen *über* die Wampanoag, sondern *von* den Wampanoag. Ebenso wird beispielsweise mit *Moshup's Footsteps*,²⁴ einem Heft für

über ihre Geschichte: Chappaquiddick Wampanoag Tribe, „A Brief History,“ *Chappaquiddick Wampanoag Tribe*, <https://www.chappaquiddickwampanoag.org/who-we-are/our-history> (Stand: 19. November 2022).

²⁴ Helen Manning, *Moshup's Footsteps* (Aquinnah, MA: Blue Cloud Across the Moon Publishing Company, 2001).

Kinder von Helen Manning, umgegangen, da es sich hierbei um ein Dokument handelt, das innerhalb der indigenen Gesellschaft zirkuliert und gelesen wird.

Die soeben vorgestellte Literatur und die Primärquellen spiegeln den aktuellen Stand der Forschung wider. Einige dieser Werke sind zueinander von Grund auf verschieden – geschichtliche Überblicke, wissenschaftliche Abhandlungen oder persönliche Darstellungen der Wampanoag – und dennoch ist es wichtig zu erwähnen, dass sie alle auf ihre Weise von Wert sind. Sie beleuchten das Thema von verschiedenen Winkeln und durch verschiedene Vorgehensweisen und Methoden. Im Folgenden wird erklärt, welchen Beitrag diese Dissertation zur wissenschaftlichen Aufarbeitung der Geschichte Martha's Vineyards leisten kann.

Als wissenschaftliche Arbeit will diese Dissertation die Geschichte der Wampanoag neu beleuchten. Dabei werden neben schriftlichen, historischen Dokumenten außerdem die Meinungen und Ansichten der Indigenen einbezogen. Wie bereits erwähnt, tut sie dies, ohne die einzelnen Sachverhalte in Richtig und Falsch zu unterscheiden. Den Werken von Banks und Ronda fehlen – neben der Thesenorientierung – die Stimmen der Wampanoag. Keiner der Autoren sprach mit den Stämmen der Insel oder stellte in Frage, ob die Aufzeichnungen der Europäer womöglich bestimmte Ereignisse verzerrt darstellten. Ronda geht sogar davon aus, dass *Indian Converts*, worauf der Essay im Hauptsächlichen aufbaut, ein unabhängiges Werk sei: „*Indian Converts* was written neither to raise funds for the mission nor to perpetuate the Mayhew family's reputation“, schreibt er, als er Experience Mayhews Bericht zu Beginn seines Essays kurz vorstellt. Des Weiteren sagt er aus, dass Mayhew die meisten der Menschen, über die er schreibt, persönlich kannte.²⁵ Gleicht man die Lebensdaten derer, über die Bericht erstattet wird, mit Experience Mayhews Lebensdaten (sowie seiner aktiven Zeit als Missionar) ab, wird jedoch deutlich, dass dem nicht so war. Seine Informationen sind nicht aus erster Hand. Die Werke von Banks und Ronda beziehen die Perspektive der Wampanoag nicht mit ein.

Dieser Mangel öffnet die Möglichkeit für diese Dissertation, den Wampanoag eine Stimme zu geben. Anders als Silverman, welcher in *Faith and Boundaries* immer noch sehr stark von einer eurozentrischen Perspektive aus analysiert und seinen Diskurs hauptsächlich auf Dokumente der Siedler stützt, werden in dieser Dissertation viele Ereignisse mit einem Kommentar von indigener Seite versehen: Wie erinnern – im Sinne von: über Generationen

²⁵ Ronda, „Generations of Faith, 372.

tradiertes Erinnern – sich die Wampanoag an die Geschehnisse? Welche alternativen Interpretationsansätze gibt es? Ein Beispiel für einen alternativen Interpretationsansatz ist die Rolle der Frauen in der indigenen Gesellschaft des siebzehnten Jahrhunderts. In den frühen Dokumenten der Europäer finden sich beinahe ausschließlich Aufzeichnungen über Sachems, männliche Führungspersonen, und keine Sonksqs. Die Chappaquiddick Wampanoag Alexis Moreis gibt den Anstoß, dass die Indianer möglicherweise immer ihre Männer – anstelle ihrer eigentlich Sonksqs – geschickt hatten, wenn es darum ging, mit den Siedlern zu verhandeln: „So, sometimes I wonder if when we were interacting, the men may have been sent out. [...] The Europeans only responded to the men and it was some kind of protection of the women in our community – whatever role they may have played. I truly believe that.“²⁶ Ohne dies genau zu wissen, gibt die Chappaquiddick Wampanoag damit einen Anstoß, die Situation anders zu interpretieren und neu zu bewerten. Die Ansichten der Indigenen mit einfließen zu lassen eröffnet Möglichkeiten, neue Sachverhalte zu erkennen, die so nicht in den europäischen Aufzeichnungen stehen. Außerdem bezieht diese Arbeit die Perspektive der Chappaquiddick Wampanoag mit ein, welche in Silvermans Ausführungen nicht konsultiert wurden; er sprach vorab lediglich mit den staatlich anerkannten Aquinnah Wampanoag und vernachlässigte den anderen Stamm. Dieser Lücke soll diese Dissertation nun gerecht werden.

Gleichzeitig bedient diese Arbeit nicht dasselbe Publikum wie Dressers Werk. Denn Dresser, welcher hauptberuflich Busfahrer ist, verfasst seine Bücher als Hobby-Historiker. Er hat keinen Anspruch auf einen wissenschaftlichen Schreibstil, sondern schreibt für eine breite Masse; *The Wampanoags of Martha's Vineyard* wird im örtlichen Laden in Aquinnah verkauft und wird meist von interessierten Stammesmitgliedern sowie Touristen gekauft. Damit setzt diese Dissertation dort an, wo andere Werke Lücken aufweisen: sie erzählt die Geschichte der Wampanoag Martha's Vineyards wissenschaftlich und bezieht die Perspektiven der Indigenen in die Analyse mit ein.

TERMINOLOGIE

Des Weiteren sei an dieser Stelle der Konflikt um die Terminologie kurz diskutiert. Die Begriffe Indianer, Ureinwohner und Indigene bringen jeweils Kontroversen mit sich, derer man sich bewusst sein muss; sie werden hier durch entsprechende Definitionen in einen politisch

²⁶ Alexis Moreis (Chappaquiddick Wampanoag), Persönliches Interview, Interviewed von Katrin Gammel, 9. November 2019.

korrekten Kontext gerückt. Ohne Frage sind alle drei Begriffe auf ihre Weise problematisch, nicht zuletzt da sie die kulturelle Verschiedenheit der einzelnen in Nordamerika angesiedelten Stämme und Sprachfamilien ignorieren und die ursprünglichen Bewohner des Landes generalisieren. Gerade der Begriff Indianer, welcher aus einem Fehlschluss Christoph Kolumbus' entstanden ist, der 1492 glaubte, Indien erreicht zu haben und dessen Einwohner zu beschreiben, ist aus diesem Grund kulturell höchst problematisch. Zudem wird der Ausdruck manchmal als rassistisch bezeichnet, da er in der Vergangenheit oft im negativen Kontext verwendet wurde. Im Englischen wird heutzutage zudem eine Abwandlung des Begriffs in *American Indian* oder *Amerindian* genutzt, um deren geographischen Ursprung in Amerika zu indizieren. Ein Alternativbegriff zum umstrittenen Wort Indianer ist Ureinwohner oder Indigene, was sich vom lateinischen *indiges* ableitet und so viel bedeutet wie einheimisch oder eingeboren. Das englische Äquivalent hierzu ist das in den USA während der Bürgerrechtsbewegung in den 1960er und 70er Jahren eingeführte Wort *Native American*, welches, historisch unbelastet, den Ausdruck Indianer ersetzen sollte. Beide Begriffe betonen das Erstlingsrecht dieser Menschen, vernachlässigen aber die Tatsache, dass – unter anderem, da jede Person dieser Welt irgendwo einheimisch ist – viele in den USA Geborene, unabhängig von ihrer ethnischen Abstammung, sich im Ausland selbst als amerikanische *natives* bezeichnen. Des Weiteren ist der Begriff Ureinwohner, beziehungsweise Indigene, in gewisser Weise auch negativ behaftet, da er meist mit Vertreibung und kultureller Zwangsanpassung verbunden wird oder Gesellschaften beschreibt, die ihre politische Autonomie weitestgehend an fremde Kulturen verloren haben. Gegen den Austausch des Begriffs Indianer durch Indigene beziehungsweise durch das englische *Native Americans* spricht sich auch die Cherokee-stämmige Autorin Christina Berry aus:

Native Americans did not suffer through countless trails of tears, disease, wars, and cultural annihilation – Indians did. The Native people today are Native Americans not Indians, therefore we do not need to feel guilty for the horrors of the past.²⁷

Die Vermeidung des Wortes Indianer und seine Ersetzung durch Ureinwohner oder Indigene bringt also auch Kontroversen mit sich. Letztere Begriffe werden oft als Modewörter angesehen, welche der ethnischen Gruppe vermeintlich ihre Vergangenheit aberkennen. Somit sind auch sie gewissermaßen negativ behaftet. Dennoch werden all diese Begriffe heutzutage sowohl von Indianern als auch nicht-Indianern im gleichen Maße verwendet. Man ziehe hier

²⁷ Christina Berry, zitiert in Don LePan et al., *How to be Good With Words* (Peterborough: Broadview Press), 2017, 100.

das *American Indian Movement* der 1960er Jahre oder verschiedene Gesetze – wie den *Indian Citizenship Act of 1924* oder den *Indian Civil Rights Act of 1968* – als Beispiele in Erwägung. Auf der anderen Seite bezeichnen Organisationen und Gruppen sich jedoch auch als *Native American Art Council* und Gesetze tragen Titel wie *Native American Languages Act of 1990*. Eine Umfrage aus dem Jahr 1995 zeigte außerdem, dass rund 50 Prozent der Indigenen in den USA sich selbst als American Indian bezeichnen würden und 37 Prozent Native American bevorzugen. Nur rund 10 Prozent wünschen sich einen anderen Begriff oder haben keine Präferenz.²⁸ In den Interviews mit den Wampanoag zeichnet sich ein ähnliches Bild ab: Penny Gamble-Williams, beispielsweise, macht deutlich, dass es „individual preference“ sei, sie selbst jedoch am liebsten als Chappaquiddick Wampanoag bezeichnet wird. Jonathan Perry erklärt genauer:

There's no general name that honors me as much as the actual people I come from. And if you want to get more specific, then use the community as well as the nation – that means, referring to me as Aquinnah Wampanoag is much more respectful than calling me an Indian or Native American or any generic term that has been thrust upon us.

Es komme auf den Kontext an, führt er weiter aus. Spricht man nun von mehreren indigenen Stämmen, sind für Perry generischere Begriffe wie Indianer in Ordnung.²⁹ In Hinsicht auf diese Arbeit bieten Bezeichnungen wie Indianer, Indigene oder Ureinwohner den Vorteil, dass sie stammes- und sprachfamilienübergreifend auf eine Gruppe Menschen – in klarer Abgrenzung zu den Europäern – Bezug nehmen. Aufgrund dessen, zusammen mit der Tatsache, dass die Diskussion um eine einheitliche Bezeichnung (noch) kein klares Ergebnis erbracht hat, sollen in dieser Arbeit die Begriffe Indianer und Indigene, beziehungsweise Ureinwohner, synonym verwendet werden, ohne negative Wertungen damit assoziieren zu wollen. Wird gezielt von einem Stamm oder einer Gruppe gesprochen, sollen die spezifischen Bezeichnungen – etwa Chappaquiddick Wampanoag oder Aquinnah Wampanoag – verwendet werden. Dabei wird der Name des Stammes stets im Singular benutzt. Die Wampanoag möchten damit herausstellen, dass sie eine Einheit sind und als eine solche agieren, während ‚Wampanoags‘ eher auf einzelne Menschen einer lose zusammengehörigen Gruppe hindeuten würde. Dass diese Einheit des Stammes weder im 17. Jahrhundert als auch heute tatsächlich besteht, sei an

²⁸ Clyde Tucker et al., „A Statistical Analysis of the CPS Supplement on Race and Ethnic Origin,“ *Bureau of Labor Statistics and Bureau of the Census*, zuletzt aufgerufen am 03. Juli 2017, <https://www.census.gov/prod/2/gen/96arc/ivatuck.pdf>. 3,5 Prozent gaben außerdem *Alaska Native* als bevorzugten Begriff an.

²⁹ Penny Gamble-Williams, (Chappaquiddick Elder), Persönliches Interview, Interviewed von Katrin Gammel, 22. April 2019; Perry, Persönliches Interview.

dieser Stelle kritisch erwähnt: Wie im zweiten Kapitel dieser Arbeit näher dargelegt wird, bestanden die Wampanoag aus lose organisierten Gruppen, welche auf lokaler Ebene agierten und sich im Regelfall nur temporär für besondere Anlässe, meist Bedrohungen von außen, zusammenschlossen. Es bleibt zu betonen, dass die einzelnen Gruppen der Wampanoag untereinander nicht verfeindet waren und keine gewaltsamen Auseinandersetzungen untereinander führten, wie es etwa bei den Irokesen oder Apache gängig war; als Einheit agierten sie dennoch in den wenigsten Fällen. Dies soll lediglich ein Hinweis sein; dem Wunsch der Wampanoag wird in dieser Arbeit nachgekommen und der Name des Stammes im Singular verwendet werden; auch andere Stämme werden in ihrer Singularform geführt.³⁰

Zudem muss die Trennung in Nationen, Stämme und Sprachfamilien an dieser Stelle diskutiert werden. Die Zugehörigkeit der Ureinwohner zu ihnen ist höchst komplex, was bedeutet, dass ein Stamm beispielsweise nicht, wie oft angenommen, als einheitliche Größe und erst recht nicht als feste ethnische Einheit gesehen werden kann. Indianer desselben Stammes konnten des Weiteren auch oft untereinander verfeindet sein oder Mitglieder verschiedener (Sprach-)Familien eng zusammenleben. Andere – wie etwa die Wampanoag – bildeten stammesübergreifende Konföderationen.³¹ Zu dieser komplexen Einteilung kommt hinzu, dass gängige und bekannte Bezeichnungen für Indianerstämme und -familien damals wie heute von den diesen Gruppen Zugehörigen nicht verwendet oder oft sogar als Beleidigung aufgefasst werden: In vielen Fällen sind die nun gebräuchlichen Bezeichnungen abgeleitet von Namen, welche ihnen von ihren benachbarten Feinden gegeben wurden; weiter modifiziert durch französisch- oder englischsprechende Europäer erhielten die Gruppen ihre heute bekannten Namen. Zum Beispiel geht man davon aus, dass die Irokesen ihren Namen von ihren Feinden, den benachbarten Algonkin, bekamen. Diese bezeichneten sie als *Iroqu*, was Klapperschlangen bedeutet. Den Namen *Iroquois*, wie man sie im Englischen und Französischen nennt, erhielten sie schließlich durch das Anhängen des Suffixes -ois durch die Franzosen.³²

Um diese Dissertation verständlich zu gestalten, sollen im Folgenden die allgemein gängigen Bezeichnungen für die Stämme und Gruppen gewählt werden. Mit dieser Entscheidung ist jedoch keine Wertung verbunden und dies soll daher auch nicht diffamierend gegenüber diversen Stämmen und Gruppen verstanden werden. Des Weiteren muss in vielen

³⁰ Diesen Wunsch führt auch Silverman aus in *This Land is Their Land*, ix.

³¹ Viele Europäer des siebzehnten Jahrhunderts waren sich dieser Einteilung nicht bewusst und neigten dazu, in ihren Berichten oftmals zu generalisieren oder sogar falsch zu kategorisieren.

³² David J. Silverman, *Thundersticks: Firearms and the Violent Transformation of Native America* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016), xi-xii.

Fällen generalisiert werden, was die komplexe Zugehörigkeit einzelner Gruppen angeht. Auch dies soll weder abwertend sein, noch die diversen Kulturen der Indianer verleugnen; es dient lediglich einem besseren Verständnis und kann im begrenzten Rahmen dieser Arbeit nicht weiter ausgeführt werden.

FORMALES

Was Eigennamen der Wampanoag angeht, steht man vor der Problematik, dass die Indigenen vor Ankunft der Europäer keine Schriftsprache kannten und ihre Namen erst in europäischen Dokumenten zum ersten Mal niedergeschrieben wurden. Dort werden sie je nach Autor oft unterschiedlich geschrieben – wie dies im Übrigen auch für englische Eigen- oder Ortsnamen der Fall war. Bis heute finden sich Unterschiede in der Schreibweise indigener Namen in verschiedenen Werken. Für diese Dissertation wurde nach zwei Kriterien entschieden: Erstens, wie die Wampanoag diese Namen selbst, beispielsweise auf ihrer Website oder in ihren Pamphleten und Büchern, schreiben, und zweitens, ob es eine dominante Schreibweise in der bereits vorhandenen Literatur gibt. Grundsätzlich war das Kriterium, wie die Indigenen ihn schreiben, höher gewichtet. Schließlich wurde für jeden Namen individuell entschieden, wie dieser in vorliegender Arbeit geschrieben werden soll. Denn besonders schwierig wird es schließlich, wenn sich selbst unter den Wampanoag unterschiedliche Schreibweisen finden: Ein Beispiel hierfür ist der Sachem der Halbinsel Chappaquiddick, welchen die Aquinnah Wampanoag auf ihrer Website Pahkehpunnassoo schreiben, die Chappaquiddick ihn auf ihrem Internet-Auftritt jedoch Pakeponesso nennen.³³ Da der Sachem in anderen wissenschaftlichen Werken, wie etwa Silvermans *Faith and Boundaries*, ebenfalls als Pakeponesso geschrieben wird, wurde für diese Dissertation die letztere Schreibweise gewählt. Diese Bewertung und Entscheidung musste für einige Fälle individuell gefällt werden. Grundsätzlich versucht diese Arbeit, sowohl den Interessen der Wampanoag gerecht zu werden als auch jede Erwähnung so verständlich zu gestalten, dass der Leser erwähnte Personen gegebenenfalls in anderer Literatur einfach wiedererkennt.

Darüber hinaus muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass europäische Eigennamen in dieser Dissertation nicht übersetzt werden. Es wird darauf verzichtet, Namen von Personen

³³ Für unterschiedliche Schreibweisen auf den Websites siehe Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah), „Ancient Ways,“ (Stand: 29. September 2020) und Chappaquiddick Wampanoag Tribe, „A Brief History,“ (Stand: 19. November 2022).

einzuübersetzen; beispielweise wird im Deutschen Jean Calvin meist als Johannes Calvin (und im Englischen als John Calvin) geführt, hier wird der Name im Original verwendet. Da diese Dissertation ohnehin mehrsprachig gestaltet ist – es finden sich neben englischen Textstellen auch französische Zitate – wird davon ausgegangen, dass die Namen im Original für die Leser verständlich sind. Selbiges gilt für englische Könige: Während man in deutschen Texten oft übersetzte Vornamen (wie Karl I) findet, bleibt diese Arbeit beim eigentlichen, englischen Namen (etwa Charles I).

An vielen Stellen in dieser Dissertation werden wörtliche Zitate angeführt. Stammen diese aus historischen Dokumenten, wurde darauf verzichtet, sie zu korrigieren. Es ist wohl kaum nötig zu erwähnen, dass Aufzeichnungen aus dem 17. oder 18. Jahrhundert keine heutig geltenden Standards von Rechtschreibung, Grammatik oder Zeichensetzung erfüllen, da derartige Regeln zur damaligen Zeit noch nicht existierten. Gängige Schreibweisen sind beispielsweise „Indions“ anstatt „Indians“ oder „yeare“ anstatt „year“. In den eben genannten Fällen sind auch die nicht korrigierten Worte ohne Weiteres zu verstehen. Manche Autoren korrigieren diese Texte dennoch, bevor sie sie in ihren Werken anführen und passen sie so den heute geltenden Standards an, um sie leichter lesbar zu machen. Für diese Arbeit wurde auf jegliche Korrekturen gezielt verzichtet, wenn das Wort zwar nach heutigen Standards falsch geschrieben, aber dennoch verständlich ist. Auf eine Anmerkung (etwa ein „[sic.]“ hinter dem falsch geschriebenen Wort) wurde verzichtet. Ausnahmen bilden sehr schwer zu verstehende oder missverständliche Textelemente. Diese wurden ersetzt oder ergänzt – beispielsweise „fast“ zu „f[e]ast“ – wenn der Sinn des Satzes andernfalls nicht mehr sofort klar ist. In diesem Fall dienen die Korrekturen der besseren Verständlichkeit.

Des Weiteren wird an einigen Stellen direkt aus der Bibel zitiert. Da sowohl die Puritaner, als auch später die *praying Indians* viele Entscheidungen durch die Heilige Schrift legitimierten oder Entwicklungen mithilfe der Bibel zu erklären versuchten, ist es unabdingbar, diese Bibelstellen zu zitieren. Da diese Dissertation auf Deutsch verfasst ist, werden die Passagen im Fließtext auch stets auf Deutsch angegeben. Diese stammen aus der Einheitsübersetzung 2016. Da die Puritaner die King James Bibel verwendeten, werden außerdem alle zitierten Bibelstellen mit einer Fußnote versehen, welche schließlich den Wortlaut der King James Bibel wiedergibt. Dies soll den Lesern die Möglichkeit eröffnen, weitere Informationen aus den Passagen zu ziehen, welche womöglich in der deutschen Übersetzung verloren gegangen sind, und mit diesen gegebenenfalls den Diskurs zu ergänzen.

AUFBAU DER ARBEIT

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit der Verwendung oral tradierter Informationen als Quellen für diese Dissertation. Es stellt dar, welche Herausforderungen bestehen, wenn heute lebende Stammesmitglieder über die Geschichte und Kultur der Wampanoag sprechen und wie vorgegangen wird, um die Informationen auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen. Dabei wird auch jeder der indigenen Interviewpartner kurz vorgestellt und seine Aussagen eingeordnet. Kapitel 2 gibt einen historischen Überblick über die englische Familie Mayhew, den Erwerb ihres Siedlungspatents sowie die auf Martha's Vineyard lebenden Wampanoag. Die beiden sich auf der Insel gegenüberstehenden Religionen – das calvinistische Christentum und die indigene Spiritualität – werden mit ihren Merkmalen und Eigenheiten vorgestellt. Ohne an dieser Stelle näher auf den Kontakt zwischen den Indigenen und den Europäern einzugehen, wird am Ende des Kapitels kurz besprochen, welche Unterschiede zwischen den Religionen und Kulturen ein Zusammenleben auf Martha's Vineyard im 17. Jahrhundert erschwerten.

Im Weiteren führen die Kapitel chronologisch durch die Geschichte Martha's Vineyards. Dabei geht Kapitel 3 auf die Anfänge der christlichen Mission auf der Insel ein und wie es Thomas Mayhew gelang, die ersten Wampanoag das Wort Gottes hören zu lassen. Um die Ereignisse adäquat analysieren zu können, wird hierbei auf die Theorie der Plausibilitätsstruktur von Peter L. Berger eingegangen, welche darlegt, dass Religion und Gesellschaft zwei sich gegenseitig beeinflussende Faktoren sind. Dies soll dabei helfen, Religion und Gesellschaft stets als Aspekte einer Einheit zu betrachten, welche immer wieder aufeinander abgestimmt werden müssen. Mithilfe dessen wird die Beziehung zwischen den Wampanoag und den Engländern auf Martha's Vineyard analysiert. Kapitel 4 beschäftigt sich mit der Ausweitung der Mission und dem Versuch, die Plausibilitätsstruktur zwischen Religion und Gesellschaft neu zu bilden. Es geht auf die ersten spürbaren Auswirkungen auf die indigene Gemeinschaft ein, welche indirekt durch das Christentum veranlasst wurden.

Kapitel 5 behandelt erstmals den zentralen Punkt, dass das Ziel der Indianer stets der Erhalt ihrer Gemeinschaft war und alle Entscheidungen dahingehend getätigt wurden. Es wird versucht, den scheinbaren Erfolg der Mission zu erklären und zu verstehen, inwieweit die Wampanoag bereits eine Akkulturation durchlaufen hatten.

Das darauffolgende Kapitel 6 widmet sich ganzheitlich King Philip's War, dem verheerenden Krieg auf dem Festland zwischen 1675 und 1678. Es wird dargestellt, in welcher Weise sich die Vorkriegsgesellschaft Martha's Vineyards von der in Massachusetts unterschied und welche Faktoren dazu beitrugen, dass der Frieden auf der Insel gewahrt werden konnte.

- Einleitung -

Außerdem wird darauf eingegangen, wie sich auch das Leben auf Martha's Vineyard für die Wampanoag veränderte, nachdem ihre Stammesgenossen auf dem Festland besiegt und nahezu machtlos wurden.

Die folgenden Kapitel beschäftigen sich mit den neuen Verhältnissen nach dem Krieg. Kapitel 7 erzählt die Geschichte der einzelnen Sachemships, die nach und nach ihre Sachems entmachten mussten, um ihre Gemeinschaft zu wahren. Es befasst sich außerdem mit der hohen Verschuldung der Indigenen durch kostspielige Gerichtsprozesse. An diese Entwicklungen knüpft das achte und letzte Kapitel an, das zusammenfasst, welche Veränderungen die Wampanoag seit Ankunft der Europäer durchmachen mussten und wie diese die indigene Kultur neu prägten. Die Ausführungen enden in der Zeit kurz vor der amerikanischen Revolution, als die Wampanoag regelmäßig als Vertragsknechte für die Siedler arbeiteten, ausgelöst durch die hohen, nicht mehr als indigene Gemeinschaft tragbaren Schulden. Das Kapitel schließt mit der Erkenntnis, dass die Wampanoag Martha's Vineyards eine Akkulturation durchmachten, dabei jedoch Elemente ihrer traditionellen Kultur erhalten konnten.

Ein kurzes Fazit resümiert die Arbeit.

Kapitel 1: Stimmen der Wampanoag

Because we're the ones who experienced the history and if we're historians of our own history then we certainly understand it better than [a non-indigenous historian].
We're coming out of it from a lived experience.¹
(Linda Coombs, Aquinnah Wampanoag)

Bezieht sich ein Historiker in seiner Arbeit auf mündlich überliefertes Wissen (auch: Tradition), zu welchem er beispielsweise durch Interviews Zugang erhalten hat, kommen wohl schnell die folgenden zwei Fragen auf: 1. Wieso sollen geschriebene überlieferte Dokumente durch mündlich tradierte Informationen ergänzt werden? Und 2.: Wie verlässlich ist die Information von Menschen heute über Ereignisse des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts?²

Zu Ersterem: Die Interaktion des Historikers mit einer bestimmten Gruppe von Personen (in diesem konkreten Fall: mit den Wampanoag) schließt andere Zeugen – auch in entfernten Generationen – ein, als eine Recherche und Analyse der geschriebenen Dokumente es erlauben würden. Die Wampanoag können über andere Sachverhalte und Geschehnisse erzählen, als die Europäer es in ihren Dokumenten taten; etwa erzählen sie über Ereignisse, bei denen gar kein Europäer anwesend war oder über kulturelles Gut, welches den Kolonisatoren nicht bekannt war. Interaktion mit den Wampanoag kann außerdem ergänzen, was die Europäer – teilweise womöglich auch willentlich – in ihren offiziellen Dokumenten ausgelassen hatten. Das Wissen des Historikers über die Geschichte kann so bereichert werden, indem Lücken gefüllt werden und die Sicht auf die Sachverhalte keine rein eurozentrische mehr ist. Die Befragten bekommen die Möglichkeit, die Geschichte quasi von innen heraus zu erzählen, was den Historiker wiederum befähigt, sie nicht rein durch die offiziellen Dokumente zu charakterisieren und kategorisieren. Bei der Recherche über Martha's Vineyard bekommen die Wampanoag so die Möglichkeit, Geschichte aus ihrer Perspektive zu erzählen und ihre (von den Generationen zuvor überlieferten) Gefühle und Meinungen dazu einzubringen. Zudem liefern mündlich tradierte Traditionen dem Historiker ein viel größeres Spektrum an Informationen:

[M]emory is not an inert storage system like a tape recorder or a computer.
Remembering is an activity, a re-creation of what once was. It uses for this purpose

¹ Coombs, Persönliches Interview.

² Die folgenden Absätze sind teilweise in Anlehnung an Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1985), 1-185 und Paul Thompson und Joanna Bornat, *The Voice of the Past: Oral History* (New York: Oxford University Press, 2017), 188-237 verfasst.

not just this or that bit of information, but everything available in the information pool that is needed in this circumstance, reshaped as needed for this particular re-creation.

Die Abfrage von Tradition löst also in den Köpfen der Menschen einiges aus: Sie liefern Kontext, Erklärungen und zusätzliche Informationen, von welchen sie glauben, dass sie dem Historiker von Nutzen sein können. Dies erschafft ein viel umfangreicheres Bild als Dokumente, quasi als eine Momentaufnahme innerhalb eines großen Ganzen, es liefern könnten. Aus diesen Gründen soll in dieser Dissertation mündlich überliefertes Wissen der Wampanoag mit einbezogen werden.³

Die zweite Frage zur Verlässlichkeit der Informationen ist durchaus komplexer und schwieriger zu beantworten. Denn oftmals gilt für den akademischen Nutzen nur das Geschriebene als ‚echt‘ und ‚verlässlich‘. Dass jedoch mündlich Überliefertes nicht von wissenschaftlichem Wert sei, ist ein Trugschluss. Man sollte nicht vergessen, dass der Historiker jedes geschriebene Dokument auf seine Authentizität hin prüfen muss. Dazu gehört, Bestätigung in anderen Quellen zu suchen, Wissen über den Autor zu sammeln und nicht zuletzt die Intention hinter dem Dokument zu hinterfragen: Schreibt der Verfasser voreingenommen? Handelt es sich um Propaganda? Haben wir es hier vielleicht sogar mit einer Hetzschrift zu tun? Schriftliche Überlieferungen grundsätzlich als durchsichtig und verlässlich zu bezeichnen, wäre also blauäugig. Genauso bedarf es bei mündlichen Aussagen der Prüfung, ob sich die Informationen mit den anderen Quellen decken, um wen es sich bei dem Interviewpartner handelt, welche allgemeine Intention er hat und welche Ziele er gegebenenfalls in dem Gespräch mit dem Historiker sieht. Gerade in der Recherche über die Indianermission kommt jedoch noch ein weiterer Aspekt hinzu: Da es sich hier nicht um Zeitzeugen-Interviews handelt, sondern nach über mehrere Generationen überlieferter Geschichte gefragt wird, verschwimmen die Spuren auf der Suche nach der einen, validen Version der Ereignisse. Der belgische Historiker und Anthropologe Jan Vansina erklärt, dass das größte Problem bei mündlich überlieferter Geschichte die „weakness in chronology“ sei. Da der Forschende die Ursprungsgeschichte nicht kennt (und gewöhnlich keine Möglichkeit hat, diese zu rekonstruieren), kann er nicht beurteilen, wie diese sich über die Jahrhunderte eventuell verändert hat. In Bezug darauf schließen viele, dass durch eine rein mündliche Weitergabe historischen Gutes die Aussagen über Ereignisse immer wieder verändert werden und unter den sich wandelnden sozialen Strukturen sowie der Entwicklung des allgemeinen

³ Vansina, *Oral Tradition as History*, 1-185; Thompson und Bornat, *The Voice of the Past*: 188-237. Zitat [M]emory is not“ siehe Seite 56.

Denkens über die Zeit hinweg diese überlieferten Ereignisse neu interpretiert werden, wodurch sie nicht mehr valide seien. Auf der anderen Seite wurde aber in den letzten Jahren, unter anderem in den USA und Kanada, immer öfter mündlich überliefertes Wissen als rechtliches Beweismittel angeführt, wenn es darum ging, indigene Landansprüche juristisch durchzusetzen. Aus diesem Zwiespalt formuliert Vansina einen Mittelweg:

[O]ral traditions are documents *of the present*, because they are told in the present. Yet they also embody a message from the past, so they are expressions *of the past* at the same time. They are representations of the past in the present. One cannot deny either the past or the present in them. [...] Traditions must always be understood as reflecting both past and present in a single breath.

Jede mündlich überlieferte Aussage allein auf die Gegenwart zu beziehen wäre respektlos, da es ihr die Tradition abspricht. Diese jedoch als rein historisch zu betrachten und den Einfluss der Zeit zu ignorieren, könnte bei der Interpretation zu Fehlschlüssen führen. Der Historiker muss sich also darüber bewusst sein, dass hinter jeder Aussage der – in diesem Fall – Indianer ein Prozess der Entwicklung steckt und jede Wiedergabe der überlieferten Ereignisse sich charakteristisch zu den anderen in dieser Kette unterscheidet. Ihren Ursprung hat eine Nachricht immer in einem Augenzeugen oder einer Person, welche aktiv am Geschehen beteiligt war, etwas miterlebt hat oder anderweitig von innen heraus von einem Ereignis berichten kann. Diese Information kann dann über verschiedene Wege weitergegeben werden. Etwa als *historical gossip* (wie über die Geburt eines Kindes oder die Gründung einer Stadt), im Zuge persönlicher Traditionsüberlieferung (beispielsweise über die Beziehung zu einem Familienmitglied oder die Besonderheiten und Eigenarten eines Verwandten) oder als Kollektivwissen (innerhalb von Königreichen oder *kinships*, die an diesem Wissen die Identität ihrer Gruppe festmachen). Diese Erzählungen werden schließlich weitergegeben, sodass die nachfolgende Generation, welche die Ereignisse nicht selbst miterlebt hat, dennoch durch Hörensagen darüber informiert sind. Ab diesem Moment kann man von mündlich überlieferter Tradition sprechen – die Aussagen zu Ereignissen sind über die Generation, welche sie ins Leben gerufen hatte, hinweg bekannt. Die Informationsträger zweiten Grades entscheiden daraufhin, welches Wissen sie als relevant erachten und welches es würdig ist, weiterzugeben zu werden, und was vergessen wird. Dabei geht *historical gossip* oder persönliche Tradition oft schnell verloren, nicht zuletzt da dieses Wissen nur eine kleine Zahl an Menschen besitzt

und oft als irrelevant angesehen wird. Kollektivwissen, welches viele, oft sogar alle, Personen einer Gesellschaft kennen, geht auf der anderen Seite seltener verloren.⁴

Nichtsdestotrotz stellt sich an dieser Stelle die Frage: Wie verlässlich ist über Generationen tradiertes (Kollektiv-)Wissen? Hierzu muss man den Weg der Informationsübermittlung genauer betrachten. Eine Geschichte wird von den Menschen, die sie kennen, an andere weitergegeben, wobei jeder Erzähler bei Details variiert, den grundsätzlichen Handlungsverlauf jedoch unverändert lässt. Je mehr Leute dies wieder an andere weitergeben, desto mehr Varianten der Erzählung kursieren und desto undurchsichtiger scheint es zu werden, wie das Original ausgesehen hatte. Dem mag durchaus so sein, doch während verschiedene Varianten der Geschichte existieren, hört eine Person meist auch mehrere dieser Ausführungen und lässt diese, um eine für sich glaubhafte Geschichte zu formen, miteinander verschmelzen. Was eine Person also schließlich wieder an andere weitergibt, ist eine Fusion aus den ihr bekannten Varianten. Auch *historical gossip* oder persönliche Traditionen können hier mit einfließen, würde sich herausstellen, dass etwa beispielsweise genau der eigene Urgroßvater in einer bedeutenden Schlacht schlug. Zwar ist es wahrscheinlich, dass die Geschichte schließlich in einigen Details von ihrer ursprünglichen Form abweicht, jedoch die Grundhandlung und die beteiligten Personen dieselben sind. Gerade diese vielen Stränge und das Fusionieren von Varianten verhindert nämlich, dass sich Lügengeschichten durchsetzen. Schlägt eine Variante besonders aus, wird diese mit großer Wahrscheinlichkeit schnell als unwahr erkannt und bei der Bildung einer zusammengefügt Geschichte vernachlässigt. Irgendwann erlangt die Erzählung dann eine stabile Form, welche – wieder jeweils mit anderen Details – weitererzählt wird und in das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft übergeht. Neben einem kollektiven Gedächtnis existiert hier allerdings auch ein gemeinsames Vergessen, nämlich durch das Eliminieren von als unwichtig Erachtetem. Nur, was für die Gesellschaft Relevanz hat, wird behalten. Innerhalb dieses Prozesses des Weitergebens, Modifizierens und Vergessens gibt es nun allerdings keine klare, eindeutige Linie der Übermittlung:

[A] tradition should be seen as a series of successive historical documents all lost except for the last one and usually interpreted by every link in the chain of transmission. It is therefore evidence at second, third or nth remove, but it is still evidence unless it be shown that a message does not finally rest on a first statement made by an observer.

⁴ Vansina, *Oral Tradition as History*, 1-185; Thompson und Bornat, *The Voice of the Past*: 188-237. Für Zitate siehe Vansina Seite 56 („weakness in chronology“) und Seite xii („[O]ral traditions are documents“).

Das bedeutet, dass Traditionen über Generationen hinweg einem steten Wandel unterliegen, Ereignisse von verschiedenen Personen anders gedeutet werden und mit Veränderung des Zeitgeists neu interpretiert werden, stets verbunden mit dem stetigen Auswahlprozess bezüglich Relevanz.⁵

Was bedeuten diese Erkenntnisse nun für die Interviews mit den Wampanoag im Rahmen dieser Dissertation? Fakt ist, dass in der indianischen Kultur die mündliche Überlieferung fest verankert ist. Wissen wird oft intuitiv mündlich weitergegeben, genauso wie etwa auch alle Vorlieben ums Geschichtenerzählen einen wichtigen Teil ihrer Leben darstellen – ganz im Gegensatz zur Schriftkultur Europas. Nachdem viele indigene Völker nach der Kolonisation durch die Europäer einen Kulturwandel durchmachten (nicht zwangsweise durch komplette Akkulturation, sondern oft einfach durch das Integrieren westlicher Elemente wie der Sprache), versuchen heute viele Völker, ihre Tradition neben der mündlichen Weitergabe durch schriftliche Aufzeichnungen zu wahren. So etwa auch die Wampanoag, welche jährlich in das *Aquinnah Cultural Center* einladen oder eine Website mit allen Informationen über die essentiellen Elemente ihrer Tradition pflegen. Auf diese Weise ergänzen sie ihre mündliche Tradition nicht nur, indem Schrift- und Sprachüberlieferung parallel existieren, sondern sie machen ihr Wissen auch über ihre Gesellschaft hinaus für alle Interessierten verfügbar. Kommuniziert werden hier hauptsächlich Informationen zu den Ursprüngen der Insel, ihrer Geschichte, bedeutenden Ereignissen oder der legitimen Hoheiten über das Gebiet – eben alles das, was ‚relevant‘ ist und es über mehrere Jahrhunderte hinweg wert war, weitergegeben zu werden.⁶

Der Historiker steht hier dennoch vor dem Problem der „weakness in chronology“. Er hört (oder liest) eine Geschichte, welche über mehrere Generationen hinweg erzählt und, höchstwahrscheinlich, immer wieder leicht modifiziert wurde. Was stammt aus dem siebzehnten Jahrhundert und welche Elemente wurden nachträglich hinzugefügt, auch etwa durch Interpretation des jeweiligen Erzählers oder Meinungen und Ansichten der sich verändernden Gesellschaft? Lässt vielleicht ein Wampanoag seine persönliche Wertung so in eine Erzählung einfließen, dass es beim Historiker den Eindruck erweckt, er gäbe das Stimmungsbild der Beteiligten im 17. Jahrhundert wieder? Dominiert der Zeitgeist des 21. Jahrhunderts Erzählungen über das 17. Jahrhundert? All das kann der Historiker durch

⁵ Vansina, *Oral Tradition as History*, 1-185; Thompson und Bornat, *The Voice of the Past*: 188-237. Zitat „[A] tradition should“ siehe Seite 29.

⁶ Website der Aquinnah Wampanoag siehe <https://wampanoagtribe-nsn.gov>; Website der Chappaquiddick Wampanoag siehe <https://chappaquiddickwampanoag.org>.

gewissenhafte Feldforschung herausfinden. Durch Betrachtung der (aktuellen) sozialen Organisation sowie allen dazugehörigen kulturellen und wirtschaftlichen Prägungen, der Analyse der Rolle der Religion und der Untersuchung politischer Tendenzen kann der Historiker herausfinden, welche Elemente einer wiedergegebenen Geschichte auf das Jetzt hindeuten und welche aus einer früheren Zeit überliefert wurden. Jedes Interview muss mit dem Wissen geführt werden, dass die Indigenen seit dem siebzehnten Jahrhundert ein Empowerment durchlaufen haben und sie an vielen Stellen andere Ansichten und Ideen transportieren mögen als die Indianer damals. Durch genaue Feldforschung kann der Historiker nun beurteilen, welche Komponenten einer Tradition die Vergangenheit und welche die Gegenwart reflektieren. Was sich jedoch bedauerlicherweise nicht rekonstruieren lässt, sind die Teile, welche über die Generationen ausgelassen und schließlich vergessen wurden. Genauso sind die Zwischenversionen, welche in der Spanne zwischen der Ursprungserzählung und dem Jetzt existiert hatten, nicht zurückzuholen. Alma Gordon, Sonksq der Chappaquiddick Wampanoag, legt dies im Interview offen: „[O]ur history was oral, and interrupted by the Europeans“, bedauert sie an einer Stelle, als sie eine historische Frage nicht beantworten kann. Teile ihrer Geschichte waren so verloren gegangen und können nicht rekonstruiert werden. Durch gewissenhafte Betrachtung kann der Historiker die Erzählungen der Indianer also analysieren und so ihre Glaubwürdigkeit bewerten und die für ihn relevanten Informationen daraus ziehen.⁷

Diese wertvollen Quellen aufgrund ihrer „weakness in chronology“ und der nicht definitiv bestätigten Authentizität auszuschließen, kommt für diese Dissertation nicht in Frage. Aus denselben Gründen könnte man so nämlich auch Experience Mayhews *Indian Converts* als Quelle ausschließen, da viele der Ereignisse nicht auf Experience Mayhews eigene Beobachtung zurückzuführen sind, sondern auf (mündlich überlieferte) Berichte seines Vaters (John Mayhew), welche dieser wiederum von dessen Vater (Thomas Mayhew Jr.) oder aufgrund seines früheren Todes sogar noch von seinem Großvater (Thomas Mayhew Sr.) gehört hatte. Experience Mayhew könnte an manchen Stellen also Berichte aus Informationen in bis zu vierter Generation verfasst haben. Im Vorwort zu seinem Werk schreibt er:

With respect to the *Piety* of the Persons to whom this Account relates, with whom *I was not myself acquainted*, I have been obliged to rely much on the Testimonies of such of the *Indians* themselves, as had opportunity to observe their Deportment, and were in my judgement worthy of Credit. [...]

Tho as to their *Piety* in *general*, I have had the Testimonys of *many* Witnesses, yet I confess that as to many of their *particular* Actions and Expressions, I have had

⁷ Angelehnt an Vansina, *Oral Tradition as History*, 116-123. Zitat aus Alma Gordon, (Chappaquiddick Sonksq), E-Mail Interview, Interview-Fragen von Katrin Gammel, Erhalten am 24. Januar 2021.

no more but *single* Testimonies: But then I have diligently considered the *Quality* of such Witnesses, and what other Circumstances there were to strengthen the Testimonies given, and have not reported to others what I do my self think I have good ground to give credit to. [...]

As for those mentioned in this Essay, who died *before my Time*, I have in part taken my Information from Accounts formerly written by my Father, Grandfather, or others, being either printed or left in Manuscript; and partly from the oral Relations of Persons worthy of Credit, whether *English* or *Indians*.⁸

Aus Sicht des Historikers käme hier, zusätzlich zum Problem der „weakness in chronology,“ hinzu, dass Experience Mayhew beim Verfassen seines Werks keinesfalls unvoreingenommen war. *Indian Converts* ist eine Lobschrift an die Mission auf Martha's Vineyard und die Taten seiner Vorfahren. Kritik daran, an den Missionaren oder dem Vorgehen der Europäer auf der Insel findet sich hier kaum. Ähnliches könnte man hier auch in Bezug auf die *Eliot Tracts* anbringen, welche Propaganda für die Gründung der *Society for the Propagation of the Gospel* waren.

Ein gutes Beispiel bietet hier genau ein Vorfall aus dem Raum Cape Cod aus dem achtzehnten Jahrhundert. Dieser spezielle Fall zeigt, dass auch geschriebene Quellen genauestens geprüft werden müssen und hier erst mündlich überlieferte Aussagen einen falsch dargestellten Sachverhalt aufklären konnten. Justin Pope recherchierte über die vermeintliche Verschwörung indigener Sklaven auf Nantucket im Jahr 1738 und fasst seine Forschungsergebnisse im Artikel „Inventing an Indian Slave Conspiracy on Nantucket, 1738“ zusammen. Der damals 36-jährige Buchdrucker John Draper hatte von einer Verschwörung gehört, welche die durch hohe Verschuldung zur Sklaverei gezwungenen Indianer Nantuckets geplant hatten; ihr Vorhaben war, englische Dörfer anzugreifen, zu plündern und niederzubrennen, scheiterten jedoch, da sich „an honest Indian Fellow“ loyal gegenüber den Siedlern zeigte und diese vorwarnte, wodurch der Angriff verhindert werden konnte. Die Neuigkeiten, in Umlauf gebracht durch Draper, verbreiteten sich wie ein Lauffeuer, sodass innerhalb von zwei Wochen Drapers Artikel aus dem *Boston News-Letter* in den Zeitungen John Peter Zengers in New York und Benjamin Franklins in Philadelphia aufgegriffen und abgedruckt wurde. Weitere Verleger taten es ihnen gleich. Erst mehr als ein Jahrhundert später erfuhr ein Heimatforscher, dass sich die Ereignisse von 1738 komplett anders zugetragen hatten. 1885 berichtete Eliza Mitchell, was sie einst als Achtjährige von einer alten Dame erzählt bekommen hatte: Die Dame, damals

⁸ Experience Mayhew, *Indian Converts: Or, some Account of the LIVES and Dying SPEECHES of a considerable Number of Christianized INDIANS of Martha's Vineyard, in New-England* (London: Printed for Samuel Gerrish, 1727), xi.

selbst noch ein Kind, erinnerte sich an genau diese Nacht im Jahr 1738, in welcher ihr Vater mit einer Muskete losgezogen war, um die Wampanoag in ihrem Dorf abzufangen; wenig später kam er unverrichteter Dinge zurück, da alle Indianer geschlafen hatten und offensichtlich keine Gefahr bestand. Die vermeintliche Warnung des loyalen Indigenen war eine leere Aussage ohne Wahrheitsgehalt. Obgleich mittlerweile erwiesen ist, dass die Zeitungsberichte eine in ihrem innersten Kern wahre Situation in einer reißerischen Geschichte präsentiert hatten – beginnend bei John Draper, welcher den *Boston News-Letter* von seinem Schwiegervater geerbt hatte und nun alles tat, um Auflagen und Gewinne in die Höhe zu treiben –, wird basierend auf den Zeitungsberichten bis heute in geschichtlichen Forschungsbänden von der indianischen Verschwörung auf Nantucket berichtet. So etwa im Jahr 2000, als zwei Historiker den Vorfall in ihre „list of Atlantic-wide insurrections of the 1730s“ aufnahmen. Justin Pope schließt daraus: „The Nantucket conspiracy serves as a warning to all of us who rely on these printed stories.“ Gleichzeitig legt er auch dar, wie die Falschmeldung sich derart verbreiten konnte: Es war die Angst der Engländer, die Wampanoag könnten sich für die Armut und die Verschuldung, welche ihnen die Europäer angetan hatten sowie dafür, dass sie von ihnen zur Arbeit auf den Hochsee-Walfangschiffen gezwungen wurden, rächen. In den Köpfen der Siedler schien es nicht unwahrscheinlich, dass die Wampanoag zu einem Gegenschlag ausholen würden, um Vergeltung zu suchen. John Draper war schließlich derjenige, der die – wie sich herausstellte unbegründeten – Ängste der Europäer in reißerische Nachrichten verwandelte und zu Papier brachte, in ihrem Stil angelehnt an zuvor veröffentlichte Artikel über Sklavenunruhen und -aufstände der Zeit.⁹

Die erfundene Geschichte über die Verschwörung der Nantucket-Indianer sollte allen Historikern als Warnung dienen, wie Pope bereits richtig schlussfolgert. Nur, weil zu einem Ereignis eine schriftliche Überlieferung existiert, sagt dies nichts über dessen Wahrheitsgehalt aus. Auch eine geschriebene Quelle, wie in diesem Fall ein Zeitungsartikel, muss vor ihrer Verwendung als wissenschaftliches Material genauestens geprüft werden. Gewiss erschwerte in diesem Fall die Tatsache, dass der Bericht über die Ereignisse in weiteren Zeitungen nachgedruckt und nacherzählt wurde, die Prüfung. Dessen ungeachtet soll das Beispiel der vermeintlichen indianischen Verschwörung auf Nantucket an dieser Stelle zeigen, dass auch

⁹ Justin Pope, „Inventing an Indian Slave Conspiracy on Nantucket, 1738,“ *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal* Vol. 15, No. 3 (Summer 2017): 505-538; Zitat „The Nantucket conspiracy“ siehe Seite 508; Zitat „an honest Indian Fellow“ aus dem historischen Artikel zitiert auf Seite 525 (Original: *Boston News-Letter*, September 28-Oktober 5, 1738). Für oben genanntes Beispiel von zwei Historikern, die die Erzählung über die Verschwörung weitertrugen, siehe Peter Linebaugh und Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic* (Boston: Beacon Press, 2000), 193.

schriftlich überlieferte Ereignisse ihre Tücken bergen und jedes geschriebene Wort nicht automatisch mehr Wahrheitsgehalt birgt als mündlich tradierte Informationen. In diesem Fall konnte sogar *oral history* zur Aufklärung des Sachverhalts beitragen und die Geschichte als erfunden erkennen lassen.

Zuletzt lässt sich aus dieser Diskussion also schließen, dass mündlich überlieferte Traditionen ohne Frage Herausforderungen sein können und daher jede Aussage auf ihre Verlässlichkeit mit anderen (schriftlichen und mündlichen) Quellen geprüft und durch Feldforschung gefiltert werden muss. Hier bietet es sich an, den Informanten zu fragen: Woher kommt Ihr Wissen? Was ist Ihr (persönlicher) Hintergrund? Selbiges gilt für schriftliche Quellen, gerade wenn Intention und Informationsweg komplex sind. Das Arbeiten mit Primärquellen stellt in jedem Fall eine besondere Herausforderung dar. Trotzdem darf ihr Input für diese Dissertation nicht fehlen, weshalb jede Art davon – schriftlich oder mündlich, auch über mehrere Generationen hinweg überliefert – verwendet werden soll. Im Folgenden werden die Interviewpartner kurz vorgestellt.

PENNY GAMBLE-WILLIAMS, CHAPPAQUIDDICK WAMPANOAG

Östlich der Hauptinsel Martha's Vineyards, nämlich auf dem separaten, abgetrennten Landstück Chappaquiddick, lebt der gleichnamige Stamm der Wampanoag. Durch ihre Website sowie einige weitere Referenzen online machen die Indigenen auf sich aufmerksam und zeigen auf, dass sie gerne über ihre Kultur informieren, ihre traditionelle Religion ausüben und immer noch Stammesland auf Martha's Vineyard besitzen. Von der ersten Kontaktaufnahme per E-Mail zeigten sich die Chappaquiddick Wampanoag sehr interessiert am Thema dieser Dissertation, sodass sich als erstes Penny Gamble-Williams rückmeldete. Sie ist council member der Chappaquiddick Wampanoag sowie Spiritual Leader des Stammes. Selbst bezeichnet sie sich auch als Chappaquiddick Elder. Die Vereinbarung eines Interview-Termins stellte sich sehr unkompliziert dar, sodass es im April 2019 zu einem anderthalbstündigen Telefonat und am 04. November 2019 zu einem persönlichen Treffen im *National Museum of the American Indian* in Washington D.C. kam. Gamble-Williams lebte als Kind in Providence, Rhode Island und wurde von klein auf von ihrem Elternhaus und ihren Verwandten mit indigenen Werten nicht nur in Berührung gebracht, sondern wuchs mit ihnen auf; sie bezeichnet sie als *ihre* Kultur und Religion. Wie sie im Interview erzählt, fließt in ihren

Adern auch europäisches sowie afroamerikanisches Blut, die stärkste Verbindung verspürt sie jedoch zur indianischen Lebensweise: „I honor all that I am, but I guess my cultural connection, which is steeped within me, is Chappaquiddick Wampanoag.“ Mit ihren 72 Jahren (zum Zeitpunkt des Interviews) greift sie in Hinsicht auf alle Bereiche des kulturellen und religiösen Lebens auf einen reichen Erfahrungsschatz zurück. Selbst bezeichnet sie sich als „lite historian“ – jemand, der keine akademischen Stücke liest oder schreibt, sondern welchem verschiedene Geschichten überliefert wurden, der diverse Bücher gelesen oder Vorträge gehört hat. Sie gibt offen zu, dass sie nicht die Antworten auf alles hat, aber ihre Vorfahren ihr viel gelehrt haben, was sie nun weitergeben kann. Daher beschreibt sie ihre Rolle in der Gesellschaft wie folgt:

[A]s an elder, it's my responsibility to share these things with my people – and other people! [...] Our first responsibility, of course, is to our people, but anyone who would like to know – not that we were trying to convert people or trying to make them Chappaquiddick or Wampanoag or Lakota or anything, it's not that, because that's not what we're supposed to be doing. Everybody has their own culture and within everyone's culture there are teachings and good things. So, a lot of times we encourage people to find those things that have meaning and to talk to the elders that might still have that information where everyone comes from.

Dieser von ihr erwähnten Verantwortung, ihr Wissen mit Menschen innerhalb und außerhalb ihres Stammes zu teilen, wird sie immer wieder durch ihr Mitwirken an verschiedenen Kampagnen und Projekten gerecht; so beispielsweise auch mit ihrem Engagement im Smithsonian *National Museum of the American Indian*, wo sie an einer Ausstellung über geteilte indigene und afroamerikanische Geschichten mitwirkte. In der zur Ausstellung gehörigen Essaysammlung *IndiVisible: African-Native American Lives in the Americas* steuerte sie außerdem den Artikel „Red Power/Black Power: The People, the Land, and the Movement“ bei.

An einer Stelle betont Penny Gamble-Williams, dass sie und all ihre Verwandten – so sprechen die Indigenen voneinander – trotz Mischehen mit anderen Kulturen und obgleich sie zum größten Teil nicht mehr auf ihrem traditionellen Land leben, ihre Affinität zu mündlicher Überlieferung nie verloren haben. Wie bereits oben theoretisch dargelegt, kommt also auch hier deutlich hervor, dass viele Aufzeichnungen gemacht, Dokumente geschrieben und Werke verfasst wurden, die mündlichen Überlieferungen jedoch weiterleben und einen bedeutenden Teil der Informationsvermittlung innerhalb der indigenen Gesellschaften ausmachen. Wie Penny Gamble-Williams immer wieder betont, haben die Indianer bis zum heutigen Tage eine besondere Gabe zum Geschichtenerzählen, Zuhören und Geschichten weitergeben – mitunter die Dinge, die ihre Kultur ausmachen. Während des Interviews stellt sie außerdem heraus, was

dieses Kapitel zeigen möchte: Die Sicht der Wampanoag auf die historischen Geschehnisse variiert von der dominanten Lehrmeinung. Sie erzählt von einem Erlebnis, das sie während ihrer Schulzeit hatte, als ihre damalige Lehrerin ihr unterstellte, sie würde Geschichten über indigene Feste und Powwows erfinden. „It’s not nice to make up stories like that. You know, all the New England Indians are dead“, habe die Lehrerin zu ihr gesagt. Penny Gamble-Williams erzählt, viele US-Amerikaner damals und heute würden die Indianer nur noch als Überreste („remnants“) sehen und nicht wahrnehmen, dass die Menschen, die Kultur und die Religion vieler Stämme immer noch weiterlebten. „So the teachers were going by what they had learned. Whereas in our households, we were going by what we knew: that we still did exist“, sagt Gamble-Williams. An anderer Stelle betont sie, dass die Wampanoag auch anders zur Mayhew Mission stehen als die meisten Historiker: „[S]ome people think that it was a good thing, but not many Wampanoags will tell you that it was a good thing.“

Die Bedeutung der Informationen aus dem Interview für diese Arbeit kann wie folgt zusammengefasst werden: Penny Gamble-Williams bezog ihr Wissen sowohl traditionell aus mündlichen Überlieferungen ihrer Verwandten, gleichzeitig setzte sie sich jedoch mit dem Thema auch außerhalb ihrer privaten Interaktion mit ihrem Stamm auseinander, indem sie verschiedene Bücher las oder Vorträge hörte. Während alle Aussagen vor ihrer Aufnahme in diese Arbeit auf ihre Konformität mit generell bekannten historischen Ereignissen und Handlungssträngen geprüft wurden, kann über die Informationen dieser Interview-Partnerin nichtsdestoweniger gesagt werden, dass hier bereits durch sie ein Abgleich zwischen mündlich überlieferten und konventionellen, der allgemeinen Lehrmeinung entsprechenden, Informationen stattgefunden hat. Gleichzeitig vermittelt Penny Gamble-Williams Informationen von innen heraus, erzählt vom Standpunkt der Wampanoag aus und ergänzt allgemeines Wissen mit persönlichen Gefühlen und Meinungen. Dies ermöglicht es, in dieser Arbeit vom rein eurozentrischen Standpunkt abzuweichen und einen ausgewogeneren Bericht zu liefern, welcher die Ansichten der indigenen Bevölkerung widerspiegelt. Des Weiteren zeigt sich unter anderem dadurch, dass Penny Gamble-Williams sagt, ihre Intention sei nicht, andere zu missionieren oder ihnen die indianische Kultur aufzudrängen, sondern sie zu informieren und sie aufmerksam zu machen, dass ihre Aussagen nicht zur Beeinflussung oder Werbung ausgelegt sind. Man kann die Informationen von Penny Gamble-Williams als legitim und nicht vorsätzlich verändert bewerten. Sie können für diese Arbeit als positive Ergänzung zu

historischen Sachverhalten, welche aus schriftlichen Primär- oder Sekundärquellen bezogen wurden, verwendet werden.¹⁰

JONATHAN PERRY, AQUINNAH WAMPANOAG

Der Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah), welcher seit 1987 unter diesem Namen staatlich anerkannt ist und mehr als tausend registrierte Stammesmitglieder verzeichnet, zeigt sich in den amerikanischen Medien sowie an Hochschulen und anderen Bildungseinrichtungen sehr präsent. Des Weiteren betreibt er das Aquinnah Cultural Center auf Martha's Vineyard, welches Besucher über Kultur und Geschichte des Stammes informieren soll. Die Kontaktaufnahme mit den Aquinnah Wampanoag – der Name, den sie der offiziellen Bezeichnung Gay Head vorziehen – gestaltete sich stets kompliziert, da E-Mails meist unbeantwortet blieben, Korrespondenzen zäh verliefen und die Reaktionszeit auf indigener Seite sehr lange war. Schließlich ergab sich am 5. Juli 2019 ein Telefoninterview mit dem Aquinnah Wampanoag Jonathan Perry, welcher als gewählter Abgeordneter im Führungsgremium des Stammes fungiert. Schon vor einer Terminvereinbarung informiert er darüber, dass das Interview entlohnt werden muss, was bereits auf die kommerzielle Ausrichtung des staatlich anerkannten Stammes hindeutet.

Gleich zu Beginn des Gesprächs betont Jonathan Perry, dass er nicht für die eine indigene Meinung eintreten kann, und warnt davor, die Wampanoag, damals wie heute, als ein homogenes Gebilde zu sehen, innerhalb dessen alle Stammesmitglieder dieselben Werte, Ansichten und Meinungen vertreten: „[Y]ou have a multitude of people with different personalities, different ideas of what should have been right or wrong or what should have been done or what shouldn't have been done.“ Es sei daher nötig, mehrere Stimmen zu sammeln und die unterschiedlichen Standpunkte zu berücksichtigen. Dass es stets eine vorherrschende, mehrheitliche – oftmals auch von der (Stammes-)Regierung vertretene – Meinung gibt, ist für Jonathan Perry nur natürlich, dennoch möchte er nicht, dass diese als die eine von den Wampanoag vertretene Sichtweise beschrieben wird. Genau das zeigt sich auch an einigen Stellen während des Interviews, an welchen er – bewusst oder unbewusst – eine andere Ansicht zu bestimmten Sachverhalten darlegt als beispielsweise Penny Gamble-Williams dies zuvor

¹⁰ Inhalt und wörtliche Zitate aus Penny Gamble-Williams, (Chappaquiddick Elder), Persönliches Interview, Interviewed von Katrin Gammel, 22. April 2019.

getan hatte.¹¹ Die Ureinwohner der Insel aktiv in die Erstellung dieser Dissertation mit einzubeziehen hält er gleichzeitig für sehr wichtig und wertvoll; eine Geschichtsschreibung, welche ausschließlich auf den Dokumenten der Europäer basiert, erfüllt für ihn nicht den Zweck einer fundierten wissenschaftlichen Arbeit:

Because most people who write the histories tend to look at it from a European perspective, they're looking at it from the writings of the English from the 1600s, they're being very selective on some of the accounts they're acknowledging [...] [T]hen you're really not doing anything at all, you're just taking what people said about themselves and not challenging it at all. And then the native voice is silent. Or some of the complexity of the story is missing. And the research fails. Maybe a book will sell, or maybe there'll be some financial benefit to the author, but it hasn't really furthered people's thinking, it hasn't changed how native people or various communities are perceived, it doesn't make people more cognizant of how they should structure their communities or their societies going forward. It's like a failed exercise, I think.

Genau aus diesem Grund nimmt er sich auch rund anderthalb Stunden Zeit, um im Interview über Geschichte und Kultur der Wampanoag auf Martha's Vineyard zu sprechen.

Er zeigt sich während des Gesprächs stets sehr stolz auf seine indianische Abstammung, lobt die hohe Entwicklung der indigenen Gesellschaft damals wie heute und spricht von der Insel Martha's Vineyard als einen Ort der Gesundheit und des Wohlseins „closest to the Garden of Eden“. Seine Erzählungen machen die aktive Rolle der Wampanoag deutlich, indem er sie als Schlüsselpersonen im Geschehen darstellt, welche die Europäer taktisch klug auszuspielen wussten. „[O]ur folks played nice whenever it suited us“, erklärt er und hebt hervor, dass die Ureinwohner nicht die passiven, vermeintlich wehrlosen Gegenspieler der Engländer waren; Kultur und Gesellschaft der Wampanoag wären so ausgeprägt und hoch entwickelt gewesen, dass sie den Engländern in nichts nachstanden. So gibt er auch an, dass ihre Regierungsstruktur als Vorbild für andere Nationen diene und von sowohl den Engländern als auch indigenen Völkern kopiert wurde. Im Gegensatz zu beispielsweise Penny Gamble-Williams gibt er jedoch wenig Privates von sich preis und auch die Informationen über seinen Stamm bewegen sich auf einem theoretisch-wissenschaftlichen Level, quasi an kaum einer Stelle angereichert durch

¹¹ An einer Stelle während des Interviews fällt dies besonders auf. Jonathan Perry wird auf die Aussage Penny Gamble-Williams' angesprochen, dass die Ureinwohner von den Geschichten der Bibel, welche Mayhew erzählte, gefesselt waren, da die Ureinwohner es liebten Geschichten zu hören. Er sagt aus, dass er mit dieser Ansicht nicht übereinstimmt und eher davon ausgeht, dass die Indigenen (sowie vor allem deren Kinder) sich die Geschichten Mayhews angehört, diesen aber keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hätten, abgesehen von der Tatsache, dass diese ihnen Informationen über die Europäer und deren Religion liefern konnten: „I think people were interested in some of those stories of the bible, for instance, because it gave native people a level of understanding of who they were dealing with and what motivated them [...]“. Dies ist zudem ein gutes Beispiel dafür, wie sich zwei unterschiedliche Überlieferungsstränge bilden und bis heute auch parallel existieren können.

persönliche Erfahrungen und Erzählungen. Dennoch stellt er heraus, dass seine Familie sehr traditionell lebt und er mit der Kultur der Wampanoag sowie deren Stammesreligion aufgewachsen ist.

Evaluiert man die Bedeutung der von Jonathan Perry bereitgestellten Informationen für diese Dissertation kommt man zu dem Schluss, dass seine Aussagen stets wissenschaftlichen Charakter aufweisen und auch bereits von seiner Seite mit historischen Begebenheiten aus verschiedenen Dokumenten abgeglichen wurden. Seine indigene Abstammung bereichert diese Fakten mit Wissen von innen heraus, selbst wenn er in seinen Ausführungen meist auf der faktischen, unpersönlichen Ebene bleibt. Besondere Vorsicht ist jedoch geboten bei jeglichen Lobreden, welche er für die Wampanoag im siebzehnten Jahrhundert ausspricht. Seine Wortwahl, gerade die Verwendung vieler Superlative – „the most adaptive language“, „the most advanced“ oder „we used sharper scalpels a thousand years ago than is used in the modern medical world today“ – vermittelt an einigen Stellen den Eindruck, als würde er die damalige Gesellschaft glorifizieren oder diese im Vergleich zu anderen Völkern und Kulturen übertrieben in ein gutes Licht rücken wollen. Während zwar gerade solche Aussagen auch wertvoll für diese Arbeit sind, da aus Perrys Ausführungen sehr gut die indianische Selbstsicht – auch hier wieder als die Selbstsicht von Jonathan Perry, nicht etwa die des gesamten Stammes zu sehen – hervorgeht, ist für oben genannte oder ähnliche Aussagen folglich ein Abgleich mit anderen Quellen ratsam.¹²

ALMA GORDON, CHAPPAQUIDDICK WAMPANOAG SONKSQ

Die Position des Sachem hat bei den Chappaquiddick Wampanoag derzeit eine Frau inne, wodurch die offizielle Bezeichnung Sonksq lautet. Alma Gordon hat den Vorsitz seit ihrer Wahl in die Position im Jahr 2013 inne und übersieht gemeinsam mit dem *Tribal Council*, dem Führungsgremium des Stammes, inner- und interstammliche Angelegenheiten. Den Kontakt zu Gordon vermittelte Margaret Oliveira (siehe unten). Vor einem offiziellen Interview ergab sich die erste telefonische Konversation mit Alma Gordon spontan, das Interview bevorzugte

¹² Inhalt und wörtliche Zitate aus Jonathan Perry (Aquinnah Wampanoag), Persönliches Interview, Interviewed von Katrin Gammel, 5. Juli 2019.

sie schließlich schriftlich zu führen und beantwortete daher im Januar 2021 die Fragen per E-Mail.

Gordon, welche, wie sie selbst sagt, in einem „assimilated Christian household“ aufwuchs, konnte sich mit dem Christentum nie identifizieren, lernte jedoch bereits von jungen Jahren an, die indigene Kultur und Spiritualität zu lieben. „I learned about how to perceive and act in society from my family“, sagt sie. Ihr Wissen über die Geschichte des Stammes erlangte sie schließlich durch Bücher oder durch die Kontakte, welche sie zur indigenen Gesellschaft hatte. In Hinblick auf Ressourcen kann Gordon viel Auskunft geben und weist beispielsweise auf das Yale Indian Papers Project hin oder ein zweibändiges Geschlechtsregister der Wampanoag. Auch mit Silvermans Werk *Faith and Boundaries* ist sie vertraut; im schriftlichen Interview erklärt sie nur, dass sie das Buch zwar als historische Quelle für Informationen über den Stamm im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert empfiehlt, sie jedoch mit der Schlussfolgerung sowie der Tatsache, dass er die Chappaquiddick nicht kontaktiert hatte, nicht einverstanden sei. In der telefonischen Konversation offenbart sie mehr: Silverman habe mit den Aquinnah zusammengearbeitet, sei jedoch nie auf die Chappaquiddick zugegangen. Nach Veröffentlichung des Buchs hätten ihn schließlich einige Chappaquiddick kontaktiert, um das zu kritisieren. In *Faith and Boundaries* wirkt es, als gäbe es nur noch einen Stamm auf der Insel.

Im Zuge dessen spricht Gordon auch über die Beziehung zwischen den Aquinnah und den Chappaquiddick; es war mit Silvermans Buch nicht das erste Mal, dass die Chappaquiddick als der kleinere, nicht staatlich anerkannte Stamm, vergessen wurden. „They overlook us, because we are not federally recognized. And essentially, when Aquinnah got federally recognized, we lost all focus on Aquinnah, so the island history of Martha’s Vineyard is mostly written towards Aquinnah. Some people think that’s the only tribe.“ Die Verbreitung dieses Irrglaubens schreibt sie zum Teil den Aquinnah zu, da diese, seit sie 1987 staatlich anerkannt und regelmäßiger von Wissenschaftlern kontaktiert wurden, die Geschichte der Chappaquiddick kaum erzählten. „[Y]oung people are brought up to say ‚We’re a federally recognized tribe, we don’t know the history of the Chappaquiddicks, because I haven’t been taught in school.“ Ähnliches erfuhren sie, als die Mashpee vor einigen Jahren die staatliche Anerkennung erlangten:

They did big PR campaigns to tell their history to the public, but in the effort to do that, their focus was on the Mashpee Wampanoag and so a lot of the details got focused on like only the Mashpee existed, like they are the only descent from Massasoit – which is not correct, everybody in the Wampanoag nation has links to Massasoit.

Das Thema hätten die Chappaquiddick jedoch adressiert und die Mashpee hätten sich dafür entschuldigt, dass sie, in diesem Moment, überwältigt von ihrem Enthusiasmus, andere Stämme verletzt haben könnten. Gordon betont immer wieder, dass das Verhältnis zwischen den einzelnen Stämmen der Wampanoag, ein gutes, von positiven Dingen geprägtes sei.

Nun soll die Bedeutung der von Alma Gordon bereitgestellten Informationen für diese Dissertation ermittelt werden. Die Tatsache, dass sie die amtierende Sonksq der Chappaquiddick Wampanoag ist, lässt darauf schließen, dass sie, vom Stamm gewählt, die Ansichten, Meinungen und Ziele der Chappaquiddick vertritt. Das macht sie mit ihren Aussagen zu einer unverzichtbaren Quelle. Gordon beantwortete als eine der wenigen die Interview-Fragen schriftlich – abgesehen von der ersten, initialen Konversation, die per Telefon stattfand. Durch das Zu- und Rücksenden aller Fragen per E-Mail hatte sie die Möglichkeit, ihre Antworten ohne Zeitdruck und mit Bedacht zu beantworten. Während die Thematik zwar schriftlich mit nicht weniger Emotionen verbunden war als persönlich oder per Telefon, konnte sie dennoch ihre Antworten bedachter formulieren und weniger spontan von einer Emotion ergriffen oder gar aus dem Affekt heraus antworten, als es in einer direkten Konversation möglich gewesen wäre. Dies lässt darauf schließen, dass ihre Aussagen fundiert und zumindest grundlegend geprüft sind. Da sie ihr Wissen über die Geschichte und Kultur der Wampanoag sowohl von ihrer Familie und ihrem Stamm als auch aus Büchern erlangte, kann man davon ausgehen, dass Gordon die Informationen bereits abgeglichen hatte, bevor sie sie weitergab. Dennoch besteht die Möglichkeit, verschiedene Aspekte ausgelassen oder dementsprechend angepasst zu haben, sollte sie eine bestimmte Botschaft über ihren Stamm transportieren wollen. Bei Verwendung der von Gordon bezogenen Informationen gilt es also, ihre Aussagen nochmals mit anderen Quellen abzugleichen, oder, im speziellen Fall, gegebenenfalls auch andere Stämme der Wampanoag zu ihrem Verhältnis zu den Chappaquiddick zu befragen, um zu prüfen, wie diese bestimmte Ereignisse wahrgenommen hatten und ob Gordons Wahrnehmung getäuscht haben könnte. Schließlich bedeutet das, dass das Interview mit Alma Gordon zwar weniger Emotionen transportiert und weniger zwischen den Zeilen, abseits von dem, was direkt erfragt wurde, gelesen werden kann. Es ist ihre Position als Sonksq, die sie zu einer wesentlichen Quelle macht; werden ihre Aussagen noch einmal mit weiteren Quellen geprüft, steht einer Verwendung derer in dieser Arbeit nichts im Wege. Ihr Wissen sowie ihre Stellungnahmen zu verschiedenen Themen können diese Dissertation

bereichern, da sie die Perspektiven und Wünsche der Chappaquiddick Wampanoag aufzeigen.¹³

MARGARET OLIVEIRA, CHAPPAQUIDDICK WAMPANOAG

Nach dem Telefonat mit Penny Gamble-Williams meldete sich auch Margaret Oliveira per E-Mail und bot sich für ein Interview an. Die Chappaquiddick Wampanoag Oliveira zeigte sich stets sehr interessiert am Thema dieser Dissertation und bot auch nach nur einer kurzen telefonischen Konversation ihr Haus auf Martha's Vineyard als Unterkunft während der Forschungsreise an. Die gemeinsame Zeit, verrät sie im Interview, genießt sie sehr: „It makes my heart smile to take somebody like you over there and share all the stuff that I know and all the places that I know of.“

Margaret Oliveira ist durch ihre Familie mütterlicherseits nicht nur eine Chappaquiddick Wampanoag, sondern auch dicht mit den Aquinnah Wampanoag verbunden. Ihr Großvater, ein Chappaquiddick Wampanoag, starb in jungen Jahren, woraufhin ihre irischstämmige Großmutter einen Aquinnah Wampanoag heiratete: „[H]e would teach us how to live off the land: we fished, we hunted [...], I shellfished, we had gardens.“ Während also ihre Abstammung zwar Chappaquiddick ist, wuchs sie eher bei den Aquinnah auf. „So, we hung out with all the Aquinnah children, we went so school with them, we were included in their tribal gatherings and stuff like that.“ Bereits sehr früh in der Konversation stellt Oliveira klar, dass sie sich nie historisch, geschweige denn wissenschaftlich, mit der Geschichte der Wampanoag auseinandergesetzt hat. Auch ihre Familie habe ihr kaum von den Geschehnissen im 17. und 18. Jahrhundert erzählt. Sie erklärt, dass sie zwar mit ihrer Familie in einem indigenen Umfeld aufwuchs und dadurch mit vielen Werten sowie den traditionellen Erzählungen und einigen Bräuchen groß wurde, theoretisches Wissen – wie etwa über die Geschichte der Wampanoag in der Zeit der Kolonialisierung – aber nicht vermittelt wurde. Auch über die Stammesreligion der Wampanoag könne sie kaum etwas sagen, da sie katholisch erzogen wurde. Die zum Zeitpunkt des Interviews 60-Jährige erklärt dies unter anderem dadurch, dass in ihrer Generation die Wampanoag – die Chappaquiddick noch mehr als die Aquinnah – selten nach außen hin ihre indigene Abstammung zeigten und auch in Politik und

¹³ Inhalt und wörtliche Zitate aus Alma Gordon (Chappaquiddick Sonksq), Privates Telefonat mit Katrin Gammel, 18. September 2019 sowie Alma Gordon, (Chappaquiddick Sonksq), E-Mail Interview, Interview-Fragen von Katrin Gammel, Erhalten am 24. Januar 2021.

Bildung weniger aktiv waren als heute. „Being Native American wasn't something to be really proud of. Except for their own family get-togethers, they weren't really proud to be Wampanoag. You know, but they weren't out in the streets, saying ‚I'm Wampanoag.‘ They kept it inside the doors, in their homes.“

Fragt man sie, was für sie – eben als jemand, der das ‚Wampanoag sein‘ allein in der Praxis erlebt – die Kultur und Traditionen der Wampanoag ausmachen, nennt sie die Erdverbundenheit und das Verlangen, in der Natur zu sein:

I feel like I'm just connected to the earth, mother nature, I just feel connected to nature all the time and I believe that's part of being a Wampanoag. I enjoy being in the woods, I enjoy riding horses in the woods, I like to listen to the birds, I enjoy watching the weather come to and from and I know that Wampanoags definitely had to pay attention to that in the way they planted their fields and when they hunted and where they lived and they didn't have meteorologists back then. So, I like to pay attention to that type of stuff, and I guess that's just in my veins.

Das Achtgeben auf die Natur sowie das Vermeiden von Verschwendung stellt sie im Laufe des Interviews genauso wie in privaten Konversationen stets besonders heraus und sieht dies als ein Kernelement ihrer indigenen Abstammung an. Im selben Atemzug erwähnt sie dabei auch immer wieder, dass dies ihre Ansichten dazu, was die Kultur der Wampanoag ausmacht, sind und sie keine allgemeine Definition zur indigenen Kultur geben kann.

Auf die Frage nach der traditionellen Religion ihres Stammes kann sie kaum Antwort geben. Sie legt dar, dass sie, aufgrund ihrer irischen Großmutter, schon immer Katholikin war und diese Religion bis heute aktiv praktiziert. Auch ihr Aquinnah Wampanoag Großvater war Christ, er besuchte regelmäßig die baptistische Kirche der Insel. Von ihm habe sie aber all die Legenden von Moshup gehört, dem Giganten, welchem die Erschaffung der Inseln und deren äußeren Erscheinungsbild zugeschrieben wird. „[M]y grandfather thought it important that we know those stories“, sagt sie und bestätigt auf Nachfrage, dass es vollkommen in Ordnung war, sowohl Katholikin zu sein als auch an die Schöpfungsgeschichten rund um Moshup zu glauben.

Auch hier soll eine Einordnung der von Margaret Oliveira bereitgestellten Informationen vorgenommen werden. Oliveira tut dies zum Teil schon selbst, indem sie im Interview sagt, dass für detaillierte, fundiertere Informationen Menschen wie Alexis Moreis (siehe unten) befragt werden sollten, da sie selbst dieses Wissen nicht besitzt. Ihre Aussagen zu historischen Begebenheiten müssen für diese Dissertation folglich besonders genau mit anderen Quellen abgeglichen werden. Dass Oliveira weniger auf wissenschaftliche Forschungen oder tatsächliches theoretisches Wissen zurückgreift, sondern eher von ihrer eigenen Erfahrung

spricht und ihre Sicht auf Dinge aus einer indigenen Perspektive erzählt, kann für diese Arbeit sehr bereichernd sein. Durch die persönlichen Geschichten ergänzt Margaret Oliveira ihre Erzählungen mit Gefühlen – beispielsweise indem sie sich an ihre Kindheit und verstorbene Verwandte erinnert – und gibt Einblicke in das Leben einer indigenen Familie. Sie liefert zudem abseits von dem, was rein wissenschaftliche Informationen bereitstellen könnten, Geschichten um den eigentlichen Sachverhalt herum. Besonders auch während des Aufenthalts bei ihr zu Hause erlebt man die Kultur in einem indigenen Haushalt zur heutigen Zeit und kann sich eher ein realistisches Bild davon machen, wie die Wampanoag heute leben, als es durch wissenschaftliche, theoretische Informationen möglich gewesen wäre. Dass diese privaten Erzählungen oder die im Hause Oliveira erlebten Sitten und Bräuche mit Vorsicht betrachtet werden müssen, da sie mit Emotionen und persönlichen Ansichten zu tun haben, wird in dieser Arbeit entsprechend berücksichtigt, obgleich auch gerade diese Informationen für ein realistisches Bild der Wampanoag und ihrer Kultur unabdingbar sind. Hier muss ein Mittelweg gefunden werden und ein permanenter Abgleich der in den Interviews gegebenen Informationen mit historisch überlieferten Dokumenten stattfinden. Margaret Oliveiras Einblicke aus dem Interview sowie aus persönlichen Konversationen werden folglich für diese Dissertation entsprechend geprüft und anschließend als Primärquellen gehandhabt.¹⁴

ALEXIS MOREIS, CHAPPAQUIDDICK WAMPANOAG

Den Kontakt zu Alexis Moreis vermittelte ihre Tante Margaret Oliveira. Wie auch Oliveira vorab sagte, verfügt Moreis über fundiertes Wissen über Geschichte und Kultur der Wampanoag und hatte sich auch innerhalb sowie außerhalb ihres Stammes bereits viel darüber ausgetauscht. Moreis selbst sagt von sich, in vielen Richtungen aktiv zu sein: „I identify as an educator and an activist, I also work for my family business [...] and through the tribe I am one of the members of our Historic Preservation Office, working in finding cultural places that we’re trying to have protected long term.“ Auf der Website ihres Stammes wird sie offiziell als „Vice President & Tribal Historic Preservation Officer“ gelistet.¹⁵ Die Chappaquiddick Wampanoag, welche den indigenen Namen Wind Between the Trees trägt, wuchs auf Martha’s

¹⁴ Inhalt und wörtliche Zitate aus Margaret Oliveira (Chappaquiddick Wampanoag), Persönliches Interview, Interviewed von Katrin Gammel, 8. November 2019.

¹⁵ Chappaquiddick Wampanoag Tribe, „Council: Present,“ *Chappaquiddick Wampanoag Tribe*, <https://www.chappaquiddickwampanoag.org/present> (Stand 20. November 2022).

Vineyard auf und wurde in einem traditionellen Umfeld groß. „I am a believer that being Wampanoag is an automatic connection“, sagt sie gleich zu Beginn des Interviews. Im Folgenden erklärt sie, dass diese Verbindung für sie bedeutet, auf demselben Land zu leben, wie ihre Vorfahren, in denselben Wassern zu schwimmen und alle Aspekte des traditionellen Lebens automatisch in sich verankert zu haben. Die Kultur der Wampanoag beschreibt sie schließlich wie folgt: „Growing up, as a Chappaquiddick Wampanoag, I was taught our job is to take care of mother earth, to take care of the place you live, the place the animals live, the place your family lives, and for other people. So, I think, to me that is Wampanoag culture.“ Sie stellt auch klar, dass die Kultur der Wampanoag viele Facetten aufweist und beispielsweise in alle Bereiche von Musik und Kunst reicht, für sie jedoch der bedeutendste Teil die Verbindung zu Mutter Erde sowie das Achtgeben auf diese sei.

Während Alexis Moreis mit indigenen Traditionen groß wurde, entwickelte sie schließlich auch Interesse an der Geschichte ihres Stammes, als sie erwachsen wurde. Sie gibt an, einiges dazu von ihrer Familie tradiert bekommen zu haben, sich vieles aber später angelesen zu haben. Sie weist darauf hin, dass eine wissenschaftliche Betrachtung historischer Ereignisse in Bezug auf die Quellenlage stets sehr eurozentrisch sei: „But in the research [...] that’s more of an exposure also to a more normative, colonist view.“ An vielen Stellen kritisiert sie, dass die überlieferten Dokumente der Europäer die Situation nicht korrekt abbildeten; es sei daher auch unabdingbar, diese Überlieferungen aus verschiedenen Blickwinkeln – sprich, aus der Perspektive verschiedener kulturellen Gruppen – zu betrachten.

What’s interesting is that the same documents you probably read and I’ve read and many researches have read... there’s a different lens. That’s another thing that I keep bringing up, that it’s a different lens. When I read documents about Mayhew meeting with sachems and making agreements, a researcher might be like “Oh, look, they met and they agreed on something.” But I don’t see it that way, because of the lived experience and the generational traumas that have been passed down. And that element, yes, would be coming from my community and my Chappaquiddick Wampanoag family.

Durch ihre indigene Abstammung und das, was sie von klein auf von ihrem Stamm tradiert bekam, hat Alexis Moreis, wie sie selbst sagt, also eine andere Sicht auf die Dinge und liest überlieferte Dokumente anders, als beispielsweise ein Europäer das tun würde. Als Frauenrechtsaktivistin stellt sie dies am Beispiel der Machtverteilung in der indigenen Gesellschaft dar und antwortet damit gleichzeitig auf die Frage, wieso in einer Gesellschaft, in der Männer und Frauen gleichgestellt sind, die Sachems stets Männer waren: „[S]ometimes I wonder if when we were interacting, the men may have been sent out. [...] The Europeans only responded to the men and it was some kind of protection of the women in our community –

whatever role they may have played.“ Liest man aber lediglich die überlieferten europäischen Schriftstücke, bekommt man den Eindruck, die Stammesführer der Wampanoag seien ausschließlich Männer gewesen. Viele weit verbreiteten Lehrmeinungen zur Mission auf Martha's Vineyard stellt sie offen in Frage: „[...] I don't believe that Wampanoag people wanted to convert. I also think that there's a lot of history from the Chappaquiddick Wampanoag side that's ignored of our resistance to it.“ Auch die Schlussfolgerung David Silvermans in seinem Werk über die christliche Mission auf der Insel lehnt sie ab.

Moreis, welche von ihren Eltern katholisch erzogen wurde, diesen Glauben aber nicht mehr ausübt, hat eine klare Meinung, wenn man sie nach der Religion der Wampanoag fragt: „I don't view it as religion. [...] I do not look at it as a religion, I looked at it as a way of life and a value system.“ Sie erklärt, dass dieses Wertesystem der Wampanoag beinhaltet, auf die Erde, die Tiere und alles das, was den Menschen am Leben hält, Acht zu geben; es liefert Leitplanken, wie das Individuum zu handeln hat, ist aber dabei nicht so vorschreibend wie beispielsweise das Christentum. „[A]ll these words that I'm using, like prayer or beliefs, those aren't the ways we would have viewed it then. That's why I am saying, it's different than religion, because when we would be actually looking at it as traditional Wampanoag beliefs, that's still looking at it through a colonist's lens of religion and practice. But I think that it wasn't like this religion in practice, because everything was action based [...].“ Die Geschichten um die Erderschaffung oder die Legenden des Giganten Moshup teilen bestimmte Werte, nach welchen die Wampanoag schließlich handeln, und daher sieht Moreis all das stark eingebunden in den Lebensalltag der Indigenen. Genau dieses Wertesystem, das nach ihrer Aussage seit der Ankunft der Europäer auf Martha's Vineyard immer fälschlicherweise als Religion verstanden wurde, trägt jeder Indigene in sich und es gehört für sie zum ‚Wampanoag sein‘ natürlich hinzu. Da sie selbst katholisch erzogen wurde, weiß sie auch, dass das traditionelle Wertesystem neben anderen Religionen gelebt werden kann: „[W]hatever family you grew up in, you practice your Wampanoag traditions within that. [...] [I]t's more of that value system and how you interact in this world and how you take care of it. You can do that along with any other religion.“

Nachdem nun die Standpunkte von Alexis Moreis knapp zusammengefasst wurden, muss auch hier eine Einschätzung der Bedeutung der Informationen für diese Dissertation folgen. Da Moreis, wie sie im Interview an mehreren Stellen erwähnt, die von den Europäern überlieferten Dokumente aus einem anderen Blickwinkel betrachtet und diese folglich aus einer indigenen

Perspektive interpretiert, ergänzt sie die Recherche genau um diese Ansichten, welche die vorwiegende Lehrmeinung auslöst. Das Ziel der Interviews für diese Arbeit ist, die primär eurozentrische Geschichtsschreibung um eine indigene Perspektive zu ergänzen, und dazu tragen Alexis Moreis' Aussagen bei. Ihre Interpretation der Dokumente steht so allen anderen Auslegungen gegenüber und ist im Vergleich dazu weder mehr noch weniger glaubhaft. Hier müssen alle Aussagen sowie die überlieferten Dokumente gegenübergestellt, Ereignisse abgeglichen und mögliche Hintergründe evaluiert werden. Dazu lässt sich ergänzen, dass Moreis sich bereits wissenschaftlich mit der Geschichte ihres Stammes befasst hat und ihre Aussagen nicht allein auf Informationen basieren, welche sie von ihrer Familie erzählt bekam; dadurch hat auch bereits durch sie ein Abgleich von Informationen stattgefunden. Moreis, die sich selbst als die „younger generation“ der Wampanoag bezeichnet, gibt ein sehr starkes und selbstbewusstes Bild von sich ab; in ihr ist deutlich das oben kurz erwähnte Empowerment der indigenen Gesellschaften zu erkennen. Damit geht sie bestimmter in der Formulierung ihrer Thesen vor und bewertet historische Ereignisse von einem modernen Standpunkt. Eine erneute Einordnung sowie ein historischer Abgleich ist hier notwendig, dies macht ihre vermittelten Informationen und Bewertungen jedoch nicht weniger wertvoll. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Aussagen von Alexis Moreis für diese Dissertation sehr gewinnbringend sind, da sie Tradition mit Wissenschaft verbinden; nach entsprechender Prüfung werden diese als Primärquellen verwendet.¹⁶

MICIAH STASIS, HERRING POND WAMPANOAG

Der Kontakt zu Miciah Stasis entstand durch das Freilichtmuseum Plimoth Plantation. Plimoth Plantation baut die damalige Siedlung der Pilgerväter sowie ein Indianerdorf nach und versetzt die Besucher in die Zeit der 1620er Jahre. Schausteller, welche als englische Siedler verkleidet in altem, britischem Akzent sprechen, unterstreichen die Atmosphäre. Im Indianerdorf trifft man Indigene an, welche, in traditioneller Kleidung und in einer Kulisse aus *wetus*, Kanus und einem Lagerfeuer typische Szenen darstellen und über den Bau traditioneller Behausung oder Essens- und Zubereitungsgewohnheiten Auskunft geben. Hier trifft man auch die Herring Pond Wampanoag Miciah Stasis an, welche sich nach einer Unterhaltung im Freilichtmuseum für

¹⁶ Inhalt und wörtliche Zitate aus Alexis Moreis (Chappaquiddick Wampanoag), Persönliches Interview, Interviewed von Katrin Gammel, 9. November 2019.

ein Interview bereit erklärt. Aus Zeitgründen findet dies schließlich im Oktober 2020, beinahe ein Jahr nach dem initialen Kontakt, als schriftliches Interview statt.

Miciah Stasis ist Herring Pond Wampanoag und damit einem der kleineren Festland-Stämme der Wampanoag zugehörig; das Gebiet der Wampanoag erstreckte sich in der Gegend um Plymouth über Teile von Cape Cod (Näheres dazu siehe Kapitel 2). Der Stamm ist von Massachusetts staatlich anerkannt und konnte 2018 einen Teilerfolg erlangen, nachdem ihm ein Gebiet um eine historische Grabstätte zugeschrieben wurde. Stasis gibt an, von ihrer Familie nicht traditionell erzogen worden zu sein und erst als Teenager ein Interesse an der indigenen Kultur entwickelt zu haben. Was ihr dabei half, eine Verbindung zur indigenen Kultur und den Menschen in ihrem Stamm aufzubauen, war die spirituelle Komponente – obgleich sie sich genau damit anfangs schwertat. Sie schreibt im Interview: „[T]hrough ceremonies and time I became more spiritual and connected with my people.“ An anderer Stelle stellt sie außerdem heraus, dass diese Spiritualität, wovon sie spreche, jedoch keinesfalls mit Religion, wie sie die Europäer kennen, gleichzusetzen sei. „I wouldn’t say we are religious people at all, we are spiritual people“, schreibt sie an einer Stelle, führt dies jedoch nicht weiter aus. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang vor allem eine Aussage von Stasis: „In 1646 they put us indigenous people into praying towns, where they would force us to become Christians and become ‚good praying Indians.‘ Being forced into a religion that was completely against everything spiritually we believed in.“ Während in anderen Interviews immer wieder betont wurde, dass das Christentum im Kern ähnliche Werte transportierte wie die traditionelle Spiritualität der Wampanoag, überrascht dieses Statement. Es ist möglich, dass dies als die Ansicht einer Person, welche nicht für eine Gruppe spricht, im individuellen Fall heraussticht; genauso kann es sein, dass diese Wahrnehmung, von einer Herring Pond Wampanoag geäußert, die vorherrschende Ansicht der Festland-Stämme zu Mission und Christentum ausdrückt.

Damit beginnt bereits die Diskussion über die Relevanz des Interviews für diese Arbeit: Miciah Stasis war die einzige Interview-Partnerin, welche nicht von Martha’s Vineyard, sondern von einem der Festland-Stämme kommt. Die Relevanz der Ansichten dieser Gruppe Wampanoag spielt für diese Dissertation eine besondere Rolle. Denn während sich diese Arbeit zwar mit der Situation auf der Insel und den Geschehnissen rund um Thomas Mayhew und dessen Mission beschäftigt, darf dies nicht ohne den größeren Kontext betrachtet werden. Die Meinungen, Erinnerungen und Gefühle der Indianer auf dem Festland, welche ebenfalls

Kolonisation und Mission erfahren hatten, dienen als Vergleichspunkt für alles, was sich auf Martha's Vineyard zugetragen hatte. Außenwahrnehmungen der, beispielsweise, Herring Pond Wampanoag zur Mayhew Mission und der Situation ihrer Stammesgenossen auf der Insel können Aufschluss darüber geben, welche Ereignisse möglicherweise durch die Politik auf dem Festland oder Eliots Mission beeinflusst waren und welche davon losgelöst waren. Es wird außerdem deutlicher, welche Geschehnisse sich im Vergleich zur Situation auf dem Festland gegebenenfalls nicht zutrugen, in anderer Art und Weise zutrugen oder wie diese eventuell von den Indigenen – damals wie heute – unterschiedlich wahrgenommen werden. Im Interview mit Miciah Stasis geht wohl gerade durch die Kürze viel verloren. Genauso trägt die Tatsache, dass es sich um ein schriftliches anstatt um ein persönliches oder telefonisches Interview handelte, dazu bei, dass Informationen, welche außerhalb der eigentlichen Fragen, wie etwa in Smalltalks, ausgesprochen hätten werden können, so nicht gegeben werden. Dennoch kann das Interview mit Miciah Stasis als wertvoll betrachtet werden, da sie, als eine Wampanoag aus der jüngeren Generation, großes Interesse an indigener Kultur und Spiritualität zeigt. Dies wird nicht nur dadurch deutlich, dass sie es als Jugendliche selbst in die Hand nahm, mehr über ihren Stamm zu lernen. Dass sie im Freilichtmuseum Plimoth Plantation arbeitet, zeugt davon, dass Stasis Interesse daran hat, ihr Wissen (auch an nicht-Indigene) zu teilen. Die von ihr weitergegebenen Informationen stammen schließlich direkt aus ihrem Stamm, wie sie auch im Interview angibt; sie wurden mündlich tradiert. Damit spricht sie auf einer persönlichen, fast schon privaten und emotionalen Ebene von ihrer Kultur und transportiert ein ehrliches, unverblümtes Bild, ohne einer bestimmten wissenschaftlichen Linie folgen zu wollen. Die von Miciah Stasis vermittelten Informationen sollen schließlich dieser Dissertation dienen, nachdem sie mit anderen (Sekundär-)Quellen auf ihren grundsätzlichen Wahrheitsgehalt geprüft wurden. Sie dienen in der Recherche über die Geschehnisse auf Martha's Vineyard als weitere, von außen getätigte Sicht auf die Ereignisse sowie als Vergleichswert.¹⁷

BERTA WELCH, AQUINNAH WAMPANOAG

Berta Welch besitzt ein Kunstgewerbe auf Martha's Vineyard, welches sie, gemeinsam mit ihrer Schwester, bereits seit vielen Jahren leitet. Die Kontaktaufnahme zu Berta Welch entstand durch die Chappaquiddick Wampanoag Margaret Oliveira, die enge Verbindungen zu den

¹⁷ Inhalt und wörtliche Zitate aus Miciah Stasis (Herring Pond Wampanoag), E-Mail Interview, Interview-Fragen von Katrin Gammel, Erhalten am 20. Oktober 2020.

Aquinnah pflegt. Welch, welche (zum Zeitpunkt des Interviews) 62 Jahre alt ist, ist bei beiden Stämmen auf Martha's Vineyard bekannt für ihren traditionellen, selbst hergestellten Schmuck. Sie übernahm einst das Geschäft ihrer Mutter und vertreibt dort nicht nur Ware, sondern stellt diese zu großen Teilen auch selbst her; sie bezeichnet sich im Interview von Beruf daher auch als Juwelier. Vor allem ist sie für ihr Wampum bekannt. Berta Welch erklärt sich auf Nachfrage von Margaret Oliveira bereit, ein Interview für diese Dissertation zu geben. Im Februar 2021 kommt es schließlich zu einer rund dreißigminütigen telefonischen Konversation.

Berta Welch wuchs in Aquinnah auf der Insel Martha's Vineyard auf und stammt aus einer traditionellen indigenen Familie. Sie erfuhr die Kultur der Wampanoag aus erster Hand durch ihre Verwandten. Fragt man sie nach den für sie wichtigsten Merkmalen der indigenen Kultur, nennt sie sofort das Weiterführen traditioneller Tätigkeiten sowie die Verbindung zu ihrem Stammesland:

I think certainly knowing the knowledge that we've been here over ten thousand years, that we continue to do things, such as fishing, which has been done for centuries. So, those are types of culture of Wampanoag people. Just, being on this land. Recognizing the importance of staying here [...].

Ihre Tätigkeit als Juwelier, welche die Arbeit mit Quahog-Muscheln und die Herstellung von Wampum daraus umfasst, gehört mit Sicherheit auch zu diesen weitergeführten Traditionen, welche sie als den Kern der Kultur sieht. Spiritualität ist für sie ganz klar ein Teil der Kultur, ein Teil des alltäglichen Lebens, und kann auch neben einer Religion bestehen. „I think you see it all across America“, antwortet sie und spielt damit wohl auf die vielen Völker an, welche ihre indigene Spiritualität mit einer Weltreligion wie dem Christentum vereint haben. Dass die Wampanoag Martha's Vineyards sich schließlich den Europäern zuwandten und sich teilweise schon sehr früh nach Mayhews Ankunft auf der Insel zum Christentum missionieren ließen, ist nach Welchs Ansicht der damaligen Situation geschuldet. „[T]hey say this god's gonna help us. Let's just go along with it and see if it helps us“, schildert sie das Denken ihrer Vorfahren. Dieser Versuch des Zuhörens und Einlassens auf die unbekanntere Religion mit ihrem scheinbar so mächtigen Gott, dass er Krankheiten heilen konnte, war eine der wenigen Optionen für die Wampanoag im siebzehnten Jahrhundert. Ihre eigene Kultur verloren sie dadurch dennoch nicht, erklärt Berta Welch weiter; dies sei nicht nur in ihrem, sondern auch in anderem nordamerikanischen Stämmen der Fall gewesen: „They may be Catholic, or Baptist, or Episcopal, they intertwine the culture to whatever religion that is. Some of the sermons are given in the particular tribe's language.“ In ihrer Argumentation kommt also heraus, dass, ihrer Ansicht nach, keine Religion die indigene Spiritualität oder Kultur verdrängen könnte, sondern

diese lediglich durch neue Einflüsse ergänzt werden und verschiedene Eigenschaften verschwimmen.

Während Welch sehr traditionell und spirituell lebt und viel Wissen mündlich von ihren Vorfahren tradiert bekam, gibt sie zu, wenig über die frühe Geschichte der Wampanoag zu wissen: „And I don't know a lot about earlier history, I'm not a historian.“ Ihr Wissen stamme aus der Erziehung durch ihre Familie und nicht etwa aus Büchern – dennoch ist sie informiert, dass beispielsweise David Silverman ein Werk über die Wampanoag verfasst hat, und empfiehlt dieses als Literatur für diese Dissertation. Sie schätzt an dem Buch, dass es die Geschichte der Indigenen und Europäer als eine nicht immer leichte, mit vielen Kompromissen verbundene Reise erzählt. „I do believe, adapting has a lot to do with why we're still here. I give the credit to the Native people that they figured out how to do that. It's not to the credit of the Europeans, it's because the Wampanoag people figured out that it was the way to be here. To remain“, fügt sie hinzu, als man sie darauf anspricht, ob sie Silvermans Schlussfolgerung zustimmt, dass die Organisation in neuen, europäischen Strukturen das Überleben ihres Stamms gesichert hätte. Genaueres kann Welch jedoch zu den Geschehnissen des 16. und 17. Jahrhunderts nicht sagen und verweist für spezifische Fragen auf andere Stammesmitglieder wie oben genannten Jonathan Perry oder Linda Coombs (siehe unten); diese Personen hätten sich intensiver, auch wissenschaftlicher, mit der Geschichte ihres Stamms auseinandergesetzt und könnten mehr Auskunft geben als sie.

Auch hier soll nun die Bedeutung der von Berta Welch bereitgestellten Informationen evaluiert werden. Wie oben beschrieben wuchs Welch sehr traditionell auf, beschäftigte sich jedoch nicht wissenschaftlich mit der Geschichte oder Kultur ihres Stamms. Ähnlich wie bei der Chappaquiddick Wampanoag Margaret Oliveira spricht Welch mehr aus der persönlichen, gar privaten, Perspektive und stellt dar, wie sie die Kultur, in der sie aufwuchs, wahrnimmt und welche Erzählungen und Ansichten sie durch ihre Familie vermittelt bekam. Indem Berta Welch klarstellt, dass sie keine Historikerin ist und nicht mit tiefergehenden historischen Fakten vertraut ist, zeigt sie, dass sie die Grenzen ihres Wissens kennt und nicht auf Halbwissen zurückgreift, um eine Antwort zu geben. Eher verweist sie auf andere Personen, wenn sie eine Frage nicht beantworten kann. Ihre Aussagen müssen dennoch vor ihrer Verwendung für diese Dissertation nochmals mit weiteren, historischen Quellen abgeglichen werden, um ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen. Gleichzeitig sind Welchs Aussagen, eher persönlich und dadurch auch mit Emotionen behaftet, sehr wertvoll und sollen in dieser Arbeit verwendet werden, um

ein allgemeines Stimmungsbild der heutigen, indigenen Bevölkerung zeichnen zu können. Auch ihre Meinung zu David Silvermans Werk – welches sie als „very accurate“ zusammenfasst – ist bezeichnend. Während Silvermans Arbeit von einigen, eher wissenschaftlich geprägten Wampanoag sehr kritisiert wird, stellen die Darstellungen und Schlüsse des Washingtoner Professors für Welch und ihr soziales Umfeld keine Schwierigkeit dar. Zusammenfassend sind Berta Welchs Aussagen Informationen ‚von innen‘, die Ansichten aus der Gesellschaft der Aquinnah Wampanoag aufzeigen. Sie können zum Teil als Kontrast zu wissenschaftlichen Aussagen anderer Stammesmitglieder angesehen werden und helfen, das Spektrum der Ansichten über die Geschichte der Wampanoag zu vergrößern und so verschiedene Sichtweisen innerhalb des Stammes auf dasselbe Ereignis zu ermöglichen. Angenommen, es gibt – wie auch bereits Jonathan Perry zu Beginn seines Interviews klarstellte – nicht die eine, allgemeingültige indigene Meinung, helfen schließlich persönliche Informationen wie die von Berta Welch, Ansichten zu differenzieren und die Existenz mehrerer Standpunkte aufzuzeigen und transparent zu machen.¹⁸

LINDA COOMBS, AQUINNAH WAMPANOAG

Als im Interview mit Berta Welch viele historische Fragen offen blieben, empfiehlt diese im Laufe des Gesprächs an mehreren Stellen, Kontakt zu ihrer Stammesgenossin Linda Coombs aufzunehmen. Sucht man im Internet nach den Aquinnah Wampanoag, liest man des Öfteren ihren Namen: Coombs taucht auf vielen Websites sowie in einigen Videos auf, in denen sie über die Aquinnah Wampanoag, deren Geschichte und Kultur erzählt. Auch Seiten von öffentlichen Bildungseinrichtungen, welche beispielsweise Vorträge von ihr verlinken, erscheinen unter den Suchergebnissen. Nicht zuletzt ist sie auch als Programmdirektorin des Aquinnah Cultural Center im Internet präsent und man erkennt, dass sie eine derjenigen ist, die die Sichtbarkeit und Außenwirkung ihres Stammes stark prägen. Die erste Kontaktaufnahme zu Coombs über die Website des Aquinnah Cultural Center, noch einige Monate vor dem Interview mit Berta Welch, mit der Bitte um ein persönliches Gespräch, blieb unbeantwortet. Erst nach dem Telefonat mit Welch und einer Notiz, dass diese sie als Interview-Partnerin empfohlen hatte, kommt es zu einer Terminvereinbarung. Als sie im Interview am 24. März 2021 von ihrer Ausbildung und ihren Tätigkeiten spricht, bestätigt sich der erste Eindruck, dass

¹⁸ Inhalt und wörtliche Zitate aus Berta Welch (Aquinnah Wampanoag), Persönliches Interview, Interviewed von Katrin Gammel, 9. Februar 2021.

Linda Coombs stets sehr beschäftigt ist. Nach ihrem Studium der Musik absolvierte die gebürtige Aquinnah Wampanoag 1974 gemeinsam mit zwei weiteren Indigenen ein Praktikum im Boston Children's Museum, welches sie auf ihre spätere Tätigkeit als Leiterin des Wampanoag Program im Freilichtmuseum Plimoth Plantation vorbereitete. Heute wirkt die mittlerweile auf das Festland nach Mashpee gezogene Linda Coombs in leitender Rolle im Aquinnah Cultural Center auf Martha's Vineyard mit.

Coombs legt viel Wert auf umfangreiche, ganzheitliche Recherche der historischen Ereignisse. Sie warnt davor, die Geschichte Martha's Vineyards ohne den größeren Kontext zu betrachten: „[H]istory didn't happen to the island in a bubble“, erklärt sie und stellt dar, wie das Geschehen auf Martha's Vineyard von Ereignissen in Boston beeinflusst werden konnte – eben von Ereignissen, welche wiederum von bestimmten Dingen in, beispielsweise, New Hampshire ausgelöst worden sein konnten. „[I]f you look at them as an entire whole picture, you see where the one on the island fits into the whole scope of it“, erklärt sie weiter. Diese und andere Aussagen bestätigen, dass sie, auch durch ihre Ausbildung, eine Historikerin ihres eigenen Stamms ist. Sie legt außerdem großen Wert auf die Interpretation und Analyse vergangener Ereignisse. Beispielsweise gibt sie zu, viele Fragen zur Geschichte ihres Stammes nicht beantworten zu können, dafür jedoch Annahmen zu stellen, wie oder wieso sich die Dinge dementsprechend ereignet hatten. „[J]ust from looking at the entire context of the history at that time, and how people might have been responding to it“, beschreibt sie ihre Art, die Dinge zu erklären.

Ihr Vorgehen als Historikerin stellt sie – indirekt – David Silvermans Forschung gegenüber. Noch vor dem eigentlichen Beginn des Interviews bezieht Coombs klar Stellung zu dem Washingtoner Professor: „I am not a fan of David Silverman.“ Sein Werk *Faith and Boundaries* war für sie alles andere als zufriedenstellend: „[A] lot of his writing, in my opinion, is distorting“, gibt sie an und unterstellt ihm: „It's just not good scholarship [...]“. Dies erklärt sie dadurch, dass er vieles anderen, geschriebenen Quellen entnehme und schließlich für sein Werk nutze, dabei jedoch die Aussagen und Meinungen der Aquinnah Wampanoag zu geringerschätzen, geradezu missachten würde. Sie erklärt, dass sie und ihr Stamm diejenigen sind, die all diese Ereignisse durchlebt hatten, die über ihre Vergangenheit informiert wären und daher am besten über die Geschichte der Wampanoag Bescheid wüssten – anders als Silverman. „Because we're the ones who experienced the history and if we're historians of our own history then we certainly understand it better than him. We're coming out of it from a lived experience,“ so Coombs. Sie erzählt von einer Situation, in der eine über achtzigjährige Wampanoag mit Silverman gesprochen hatte und dieser ihr daraufhin widersprach und angab,

sie läge mit ihrer Behauptung falsch; Coombs fasste dies als höchst unsensibel auf und sieht den Professor nicht in der Position, Aussagen einer älteren Wampanoag beurteilen zu können. In der indigenen Gesellschaft habe David Silverman daher keinen guten Ruf. Fragt man Linda Coombs nach einer spezifischen Stelle oder nach Behauptungen und Schlussfolgerungen in *Faith and Boundaries*, welchen sie nicht zustimme, verweist sie auf das Werk als Ganzes und die Recherche, die dahintersteckte: „[W]hatever sources he did use, written sources, there is no analysis of them for accuracy or bias or any of that.“ Sie selbst tut nun also viel daran, Geschichte nicht nur zu erzählen, sondern zu erklären und zu analysieren. So kommt sie auch zu dem Schluss, dass – obgleich dies auf den ersten Blick oft anders scheinen mag – das Christentum den Wampanoag aufgezwungen wurde. „You convert or you die“, waren die zwei Optionen, die ihren Vorfahren einst gelassen wurden. Während Coombs zwar sich selbst und ihren Stamm als die Träger der Geschichte sieht, gibt sie auch zu, dass gleichzeitig weite Teile ihrer Kultur durch die Kolonisation verloren gingen. Durch „interruption of colonialism“, in ihren Worten, sei nicht nur historisches Wissen über die Ereignisse rund um die Ankunft der Europäer im siebzehnten Jahrhundert verloren gegangen, sondern beispielsweise seien auch viele der Erzählungen rund um Moshup oder andere Schöpfungsgeschichten nicht mehr genau rekonstruierbar oder in die korrekte Reihenfolge zu bringen.

Als schließlich Moshup und die anderen Schöpfungsgeschichten Thema werden, wird klar, dass Coombs auch hier eine starke Meinung vertritt. Ähnlich wie in der Konversation über Silverman wird ihr Ton bestimmter und ihre Aussagen sehr direkt, als man sie nach diesen Mythen fragt: „For one thing, they’re not myths. I never use the word myth, legend, story when I talk about that. That is our history.“ Sie stellt klar, dass sie all dies als ihre Geschichte ansieht und als solches thematisiert haben möchte. Es erweckt den Eindruck, sie würde geradezu beschützend werden, wenn es um Moshup oder die Erderschaffung gehe. Dazu stellt sie klar: „[P]eople believe the story of Adam and Eve and all the stuff that’s in the Bible, they believe it without question. But when it comes to us, we’re superstitious fools that make shit up to explain something we don’t understand. Which is nuts.“ So wünscht sie sich ausdrücklich eine Gleichberechtigung, eben eine gleiche Wahrnehmung und Wertschätzung, des Christentums und ihrer indigenen Religion. Anders als etwa Alexis Moreis hat Coombs keine Bedenken bei der Verwendung des Begriffs Religion – während Moreis sich für die Nutzung des Wortes Spiritualität aussprach –, doch dafür möchte Coombs jegliche spirituellen Erzählungen als wahr, eben als ihre Geschichte, anerkannt sehen. Man kann vermuten, dass dieser Wunsch daher rührt, da sie, als Wampanoag einer älteren Generation, religiöser und gläubiger ist, als etwa die jüngere Generation um Alexis Moreis es ist; spirituelle Erzählungen haben daher bei

ihr einen höheren Stellenwert, beziehungsweise sie schreibt ihnen einen größeren Wahrheitsgehalt zu.

Vor allem mit ihrem Verhältnis zu Religion kann Coombs wohl sehr gut rekonstruieren, was in den Indigenen des 17. Jahrhunderts während der plötzlichen Umgestaltung ihres spirituellen Daseins vorgegangen sein könnte. Versucht man die Bedeutung Linda Coombs' Informationen für diese Dissertation einzuordnen, erkennt man schließlich neben ihrer spirituellen Bindung, welche Einblicke in die indigene Religion von innen – also von einer Person, die fest davon überzeugt ist – liefert, auch eine akademische Seite ihrer Informationen. Als Studierende, welche außerdem eine Ausbildung im Museum absolvierte, erweckt Coombs den Eindruck, kaum Halbwissen von sich zu geben, sondern sie überzeugt in ihrer Argumentation durch historisch korrekte Aussagen und ergänzt mit ihrer persönlichen Sicht auf die Dinge. Man kann davon ausgehen, dass sie ihre Informationen bereits mit weiteren Quellen gegengeprüft und analysiert hat – zumal sie genau das Fehlen dessen an Silvermans Werk kritisierte. Zusammenfassend sind ihre Aussagen gerade durch diese Mischung von Einblicken ‚von innen‘ und akademischem Ansatz besonders wertvoll für diese Arbeit. Sie können dabei helfen, historische Ereignisse von einem anderen, eben nicht eurozentrischen, Standpunkt zu betrachten. Dennoch werden alle von Coombs bereitgestellten Informationen vor ihrer Verwendung für diese Dissertation nochmals mit anderen Quellen auf ihre historische Korrektheit geprüft. Ihre starke Meinung zu Silvermans Werk erinnert daran, alle verwendeten Quellen besonders auf korrekte Recherche zu prüfen; gleichzeitig zeigt sie auf, wie kritisch einige Wampanoag auf Silvermans Werk – oder auch andere Bücher – reagierten und dass es stets verschiedene Ansichten, Meinungen und Interpretationen geben wird, denen es gerecht zu werden gilt. Im richtigen Kontext – es handelt sich um eine sehr spirituelle Frau sowie eine patriotische Aquinnah Wampanoag – können also die Aussagen der Akademikerin diese Dissertation stark bereichern.¹⁹

Weitere Interviewpartner wurden für diese Arbeit angefragt, antworteten jedoch nicht auf die Kontaktaufnahme.

¹⁹ Inhalt und wörtliche Zitate aus Linda Coombs (Aquinnah Wampanoag), Persönliches Interview, Interviewed von Katrin Gammel, 24. März 2021.

Kapitel 2: Historischer Überblick

Dir und deinen Nachkommen gebe ich ganz Kanaan, das Land, in dem du als
Fremder weilst, für immer zu Eigen und ich will ihnen Gott sein.
(Gen 17,8)¹

Als der gebürtige Engländer Bartholomew Gosnold im Jahr 1602 an Bord der *Concord* und mit einer 32 Mann starken Besatzung die Küste des heutigen Massachusetts erkundete, stieß er nicht auf unbewohntes Land. Gosnold war Rechtsanwalt, Unternehmer und Entdecker und sollte wenige Jahre später keine unwichtige Rolle in der Gründung und Besiedlung Jamestowns im Virginia-Gebiet Nordamerikas spielen. Seine erste Reise in die Neue Welt führte ihn jedoch nach Cape Cod – einer Halbinsel, welche bereits einige Jahrzehnte zuvor vom italienischen Seefahrer Giovanni di Verrazzano erkundet worden war. Gosnold verlieh ihr den noch heute gebräuchlichen Namen nach dem geradezu endlos erscheinenden Angebot an Kabeljau in den angrenzenden Gewässern. Seine Reise führte ihn weiter zu den vor dem Kap gelegenen Inseln; Gabriel Archer aus Gosnolds Mannschaft schreibt:

The place most pleasant; [...] we went ashore, and found it full of wood, vines, gooseberry bushes, whortleberries, raspberries, eglantines, &c. Here we had cranes, stearnes, shoulers, geese, and divers other birds which there at that time upon the cliffs being sandy with some rocky stones, did breed and had young. In this place we saw deer: here we rode in eight fathoms near the shore where we took great store of cod, – as before at Cape Cod, but much better.²

Es ist wenig verwunderlich, dass Archer die großen Kabeljau-Bestände besonders herausstellt. Denn ohne ihn hätte Gosnolds Mannschaft die Überfahrt nach Amerika wohl kaum bestreiten können: Man entfernte Kopf und Eingeweide der Fische und hängte sie, an den Schwanzflossen zusammengebunden, zum Trocknen über Lattengestelle – so erhielt der Stockfisch seinen Namen. In diesem Zustand war er mehrere Monate haltbar und er diente vielen Seefahrern als Proviant für ihre langen Reisen. Zudem war der Kabeljau in Europa als Fastenspeise beliebt: Neben der damals typischen getreidereichen Ernährung diente er als erschwingliche Eiweißquelle für alle, die sich Fleisch nicht regelmäßig leisten konnten. Während des Mittelalters wurde der Kabeljau außerdem zum begehrten Handelsgut – und er wurde mit der

¹ Wortlaut in King James Bible: And I will give unto thee, and to thy seed after thee, the land wherein thou art a stranger, all the land of Canaan, for an everlasting possession; and I will be their God. (Gen 17,8)

² Gabriel Archer, „The Relation of Captain Gosnold’s Voyage to the North part of Virginia (1602),“ *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 3rd series, Vol. 8 (1843): 76.

Zeit zunehmend teurer, da die europäischen Meere überfischt waren. Dass man nun um Cape Cod und die umliegenden Inseln eine solch hohe Zahl an Kabeljau finden konnte, wirkte für viele Entdecker wie ein wahrer Segen: Die Neue Welt eröffnete immer mehr wirtschaftliche Perspektiven. Sie alle waren gespannt darauf, welche Möglichkeiten sich in der Region noch eröffnen sollten.³

Während seiner Besuche auf den Inseln handelte Gosnold mit den dort ansässigen Indianern. Sie alle waren der Wampanoag Nation sowie der Algonkin-Sprachfamilie zugehörig und zeigten sich sehr interessiert an den europäischen Gütern, die Gosnold brachte. Die Insel, welche die Wampanoag-Indianer als Noëpe – zu Deutsch: trockenes Land unter den Strömen – bezeichneten, bekam von Gosnold den Namen Martha's Vineyard verliehen, zu Ehren seiner im Kindesalter verstorbenen Tochter Martha und der Fülle an Weinreben, die dort wuchsen. Auf Cuttyhunk Island, der äußersten Insel der Elizabeth Islands, damals von Gosnold in seinen Berichten nur als Elizabeth Island (auch: Elizabeth's Isle) bezeichnet, errichtete die Mannschaft ein Fort. Nach nur einem Monat jedoch musste der Kapitän sein Vorhaben aufgeben, da die Knappheit an Proviant sein Unterfangen zu sehr erschwerte. Die *Concord* setzte die Segel und nahm ihren Kurs Richtung Heimatland auf; den Wampanoag der Inseln war es – vorerst – erspart geblieben, sich weiter mit dem weißen Mann auseinandersetzen zu müssen.⁴

Es sollte jedoch nicht einmal ein Jahrzehnt dauern, bis sie wieder von Europäern überrascht wurden: 1611 erkundete Kapitän Edward Harlow Cape Cod und die umliegende Region im Auftrag von Sir Ferdinando Gorges. Harlow handelte ebenfalls im Auftrag des letzteren, als er mehrere Indianer sowohl vom Festland als auch von Nantucket und Martha's Vineyard entführte und nach Europa brachte. Ursprünglich für den Verkauf als Sklaven an die Spanier gedacht, von diesen jedoch als untauglich erklärt und abgelehnt, wurde der Großteil der entführten Indianer als Attraktionen in England zur Schau gestellt. Unter ihnen war auch

³ Angelika Lampen, *Fischerei und Fischhandel im Mittelalter: Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Untersuchungen nach urkundlichen und archäologischen Quellen des 6. bis 14. Jahrhunderts im Gebiet des Deutschen Reiches* (Husum: Matthiesen Verlag, 2000); für die Relevanz von Fischen in der Ernährung siehe Seiten 37-40, zu Fastengeboten siehe Seiten 40-42; zur Verarbeitung von Kabeljau zu Stockfisch siehe Seiten 142-145. Kabeljau wurde in Europa hauptsächlich in Norwegen, speziell vor den Lofoten, gefangen und direkt vor Ort weiterverarbeitet.

⁴ Detaillierte Berichte zu Gosnolds Reisen wurde von zwei Abenteurern seiner Mannschaft überliefert: Gabriel Archer, „The Relation of Captain Gosnold's Voyage to the North part of Virginia (1602),“ 72-81; John Brereton, „A Brief and True Relation of the Discovery of the Northern Part of Virginia (1602),“ *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 3rd series, Vol. 8 (1843): 83-93. Der Name Noëpe setzt sich zusammen aus Noë, was ‚inmitten‘ bedeutet, und dem angehängten -pe, welches für ‚Wasser‘ steht. Hierzu und für mehr Informationen zum ursprünglichen Namen der Insel siehe Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 32-36.

Epenow, ein junger Indigener von Martha's Vineyard, welcher bald im Hause Sir Ferdinando Gorges' selbst leben und arbeiten sollte. Während seiner Zeit in Europa lernte er nicht nur fließend Englisch zu sprechen, sondern auch, die weißen Männer mit ihrem Durst nach den Gütern der Neuen Welt zu manipulieren. So überzeugte Epenow in seinem nun dritten Jahr in England seinen Meister Gorges davon, dass Martha's Vineyard eine Goldmine besäße, welche er lokalisieren und den Europäern zur Ausbeute übergeben könnte. Gorges beauftragte kurzerhand den Kapitän Nicholas Hobson, der zusammen mit Epenow und zwei weiteren Indianern die Fahrt in die Neue Welt aufnehmen sollte. An der Küste Martha's Vineyards angekommen wurde die Mannschaft von den Ureinwohnern freundlich empfangen und es erfolgte ein erster Austausch von Handelsgütern. Epenow jedoch schmiedete schnell ein Komplott mit Familienangehörigen und alten Freunden, sodass Hobsons Schiff am zweiten Tag unter Beschuss genommen wurde. Mit mehreren Kanus umzingelten die Indianer das Schiff und schossen Pfeile auf die Besatzung; obwohl auch die Engländer zum Gegenschlag ansetzen und beiden Seiten große Verluste litten, endete das Gefecht mit einem Sieg der Ureinwohner. Bekümmert und mit leeren Händen traten Hobson und seine Mannschaft ihren Rückweg nach England an.⁵

Die Botschaft der Insel-Indianer, sollte man meinen, war deutlich genug: Der weiße Mann war auf ihrem Land nicht willkommen. Dennoch wagte es im Jahr 1619 Kapitän Thomas Dermer, abermals im Auftrag von Sir Ferdinando Gorges, an der Küste Martha's Vineyards zu ankern. Er unterhielt sich lange mit Epenow, welcher ihm von seinem theatralischen Entkommen erzählte und sogar über die Geschichte lachte. Ein wiederholtes Aufeinandertreffen der beiden endete jedoch blutig. Dermer war dieses Mal an Bord mit Squanto, einem Indigenen des Stamms der Patuxet, dessen Geschichte höchst interessant und zugleich höchst verworren und bis zum heutigen Tage nicht eindeutig nachverfolgbar ist. Tisquantum, so die lange Form seines Namens, war 1605 vom Kapitän George Weymouth während einer Erkundungsfahrt für Sir Ferdinando Gorges durch das nördliche Neu England-Gebiet gefangen genommen und nach England entführt worden, bis er neun Jahre später wieder in seine Heimat rücküberführt wurde. 1614 wurde er vom Abenteurer Thomas Hunt, einem Mitstreiter John Smiths, zusammen mit rund zwei Dutzend weiteren Indigenen erneut entführt und verschleppt, geriet über Umstände in spanische Hände, wurde versklavt und musste einige Jahre in Málaga erleiden. Durch nicht weniger unklare Umstände entkam er aus dieser Misere

⁵ Barbara J. Olexer, *The Enslavement of the American Indian in Colonial Times* (Columbia, MD: Joyous Publishing, 2005), 20-23.

und fand über England und Thomas Dermer seinen Weg zurück nach Amerika. Ab 1619 arbeitete er in seiner Heimat als Interpret für Dermer, trat in Verhandlungen zwischen Massasoit, dem führenden Sachem der Wampanoag, und den Pilgervätern ein und war nicht unmerklich am Erfolg der Plymouth-Kolonie beteiligt, da er einen Pakt zwischen den Wampanoag und den Siedlern aushandelte und den Engländern lehrte, welche Getreide in der Neuen Welt ihr Überleben sichern konnten. Die Wampanoag misstrauten Squanto nicht nur aufgrund seiner Wohlgesinntheit den Engländern gegenüber. Ihm wird nachgesagt, in den Jahren 1621 und 22 vermehrt Gerüchte über einen vermeintlichen Angriff Massasoits auf die Siedler verbreitet zu haben und, getrieben von seinem Machthunger, mehrere Maßnahmen ergriffen zu haben, die ihn in die Rolle eines indigenen Führers hätten heben können. Als Squanto 1620 an Bord von Dermers Schiff auf Martha's Vineyard aufschlug, läuteten bei den Insel-Indianern die Alarmglocken und sie griffen an: Der Großteil von Dermers Mannschaft fand noch auf der Insel den Tod, der Kapitän wurde so lebensgefährlich verletzt, dass er wenig später in Virginia starb. Squanto wurde gefangen genommen und an Massasoit übergeben.⁶

Für viele Jahre traute sich kein Engländer mehr, mit den blutrünstigen und bestialischen Indianern der Inseln vor Cape Cod in Kontakt zu treten. Auf dem Festland jedoch sprossen die englischen Kolonien geradezu: Die Bevölkerung in Virginia wuchs bis 1640 auf mehr als 10.000 Einwohner, Maryland verzeichnete binnen sechs Jahren nach seiner Gründung über 500 Siedler und die Massachusetts Bay Colony bot fast 9.000 Menschen Lebensraum.⁷ Krankheit, Hunger und Indianerkonflikte – nicht zuletzt der verheerende Pequot-Krieg zwischen 1636 und 38 – konnten die Engländer nicht stoppen. 1641 sollte sich schließlich auch das Leben der Indianer auf Martha's Vineyard, die bis zu diesem Zeitpunkt abseits der Veränderung durch die Europäer und deren Epidemien leben konnten, komplett ändern, als Thomas Mayhew das

⁶ Ferdinando Gorges, „A Brief Narration of the Original Undertakings, for the Advancement of Plantations in America (1658),“ *Maine Historical Society*, 1st series, Vol. 2 (1847): 30-31. Nathaniel Morton, *New England's Memorial (1669)* (Boston: Congregational Board of Publication, 1855), 41-44. Je nach Quelle wird die Geschichte um Dermer, Epenow und Squanto mit Variationen erzählt. Manche schreiben von zwei Reisen Dermers nach Martha's Vineyard, andere gehen von einem Aufenthalt aus. Des Weiteren wird in manchen Berichten Squanto nicht erwähnt; Viele derjenigen, die ihn erwähnen, schreiben jedoch nicht, wie er zuletzt wieder aufs Festland kam. Siehe hierzu auch die Anmerkungen in David J. Silverman, *Faith and Boundaries: Colonists, Christianity, and Community among the Wampanoag Indians of Martha's Vineyard, 1600-1871* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005), 3.

Die Geschichte um Squanto wird in den einzelnen Werken verschieden erzählt. Bis heute sind sich Historiker nicht sicher, ob die erste Entführung Squantos nach England und seine Zeit bei Gorges überhaupt stattgefunden hatte. Eine mögliche Version findet sich in Neal Salisbury, „Squanto: Last of the Patuxet,“ in Ian K. Steele und Nancy L. Rhoden, *The Human Tradition in Colonial America* (Wilmington, DE, Scholarly Resources Inc., 1999), 21-35.

⁷ U.S. Department of Commerce, Bureau of the Census, *Historical Statistics of the United States Colonial Times to 1970, Part 2* (Washington, D.C., 1975), 1168. Die Bevölkerungszahlen beziehen sich auf die Gesamtheit aus weißen und schwarzen Siedlern.

königliche Patent für Martha's Vineyard, Nantucket und die Elizabeth Islands für 40 Pfund kaufte und 20 Jahre nach Dermers Tod als erster Europäer wieder einen Fuß auf Martha's Vineyard setze.

THOMAS MAYHEW, SR.

Thomas Mayhew wurde 1593 in Tisbury in der Grafschaft Wiltshire im Südwesten Englands als Sohn eines Yeoman geboren. Über seine Kindheit und Jugend ist wenig bekannt; höchstwahrscheinlich erfuhr er seine grundlegende Bildung in der Gemeindeschule in Tisbury, bis er, genau wie sein Vater, in den Handel einstieg. Er lernte und arbeitete in der Hafenstadt Southampton, einem der bedeutendsten Handelszentren Englands und verdiente mit nur 21 Jahren, nach dem Tod seines Vaters, seinen Lebensunterhalt als Textilienhändler. Er konnte persönlich miterleben, wie 1620 die *Mayflower* Southampton verließ. Es war der Beginn einer Ära, in welcher zehntausende von Puritanern ihr Mutterland verlassen sollten, um in anderen Teilen der Welt ihren Glauben frei entfalten zu können. In den Jahren zwischen 1629 und 1640, welche heute als die Great Migration bezeichnet werden, machten sich rund 20.000 Männer, Frauen und Kinder auf in die Neue Welt, um ihre eigene Kolonie zu gründen und dort frei von jeglichen Einschränkungen und Verfolgungen leben zu können. Der Auslöser für diesen Aufbruch ins Unbekannte waren die „eleven years of tyranny“; zusammenfassend stehen sie für die Zeit, in der König Charles I England ohne ein bestehendes Parlament regieren wollte und in der William Laud, der Erzbischof von Canterbury, die Hetzjagd auf Calvinisten einläutete und schließlich auf die Spitze trieb. Für die Puritaner Englands folgten Jahre persönlicher, wirtschaftlicher und zuletzt gesundheitlicher Depression. Ihren einzigen Ausweg sahen sie darin, ihr Mutterland zu verlassen und nach Irland, den Niederlanden oder Amerika zu gehen. Der Aufbruch der *Mayflower* war nur der Anfang. Wenige Zeit später bekam Thomas Mayhew die Gelegenheit, in den lukrativen Kolonialhandel einzusteigen. Von nun an belieferte er die Massachusetts Bay Company mit Stoffen für Betten und Kissen. Bald wurde auch Matthew Cradock, einflussreicher Londoner Händler und erster Gouverneur der Kolonie, auf ihn aufmerksam. Durch ihn bekam Mayhew die Gelegenheit, seine Handelsgeschäfte auszuweiten und schließlich, 1631, selbst in der Neuen Welt zu siedeln. In Medford, etwa drei Meilen nordwestlich von Boston, lebte er mit seiner Frau Abigail Mayhew (geb. Parkus, auch Parkhurst) und deren einzigem gemeinsamen Sohn Thomas Mayhew Jr. auf Cradocks Plantage als sein Vertreter. Seine Aufgaben waren umfassend: So engagierte er sich beispielsweise im

Schiffsbau, errichtete eine Wassermühle im nahe gelegenen Watertown oder taucht in Dokumenten als Vorsitzender eines gerichtlichen Komitees auf, welches über die Grenze zwischen Newport und Charleston entschied. Gerade der Bau der Wassermühle brachte viel Profit für Mayhew und ließ sein Ansehen bei Cradock wachsen. Generell hatte er einen guten Stand in Massachusetts und durfte sich über wohl gepflegte Kontakte mit anderen kolonialen Größen freuen, wie etwa mit John Winthrop Jr., Sohn des einflussreichen John Winthrop Sr., welcher die Kolonie Massachusetts mit aufgebaut und durch seine Vision der *City Upon a Hill* deren Identität maßgeblich geprägt hatte.⁸

Als *Freeman* durfte er auch bald politisch in kolonialen Angelegenheiten mitreden und seine Stimme für die Wahl der höheren Ämter in Massachusetts abgeben. Mayhew konnte schließlich in vielen bedeutenden Angelegenheiten mitentscheiden; seine Stellungnahmen zu den jeweiligen Sachverhalten spiegeln seine differenzierten Ansichten zu den Themen wider, welche später auf Martha's Vineyard Leben und Ruf des Gouverneurs maßgeblich bestimmen sollten. Im Juni 1634 untersuchte er einen Fall, welcher der Frage nachging „what hurt the swyne of Charlton [Charlestown] has done to the Indean barnes of corn, on the north side of the Mystick &c.“ Das Problem, dass die Felder der Indigenen von englischem, frei herumlaufendem Vieh niedergetrampelt wurden, war in Amerika ein altbekanntes und entfachte meist eine Grundsatzdiskussion zwischen Einheimischen und Siedler über das Einzäunen des eigenen Grundes. Da die Indianer ein anderes Verständnis von Besitz hatten, wenn es um Bodennutzung ging und sie ihre Felder nicht eingrenzten, konnte englisches Vieh schnell alle Ernte vernichten. In der Angelegenheit in Charleston ermittelte Mayhew, dass die Siedler die Indianer für den Verlust entschädigen sollten – eine Entscheidung, durch die er sich als fairer Vermittler profilierte und die zeigte, dass er ein Freund der Gerechtigkeit war. Er war außerdem ein Freund der Indianer, da er sich zu ihren Gunsten ausgesprochen und eine Zahlung der Siedler an sie veranlasst hatte.⁹ Ein weiterer Fall forderte Mayhew besonders heraus, da er ihn vor die Entscheidung zwischen puritanischen Werten und englischem Nationalstolz stellte: Auf das Drängen des Geistlichen Roger Williams hin war John Endicott, ehemaliger Gouverneur der Kolonie, davon überzeugt, dass das auf der englischen Flagge abgebildete rote Georgskreuz ein Symbol des römischen Papsttums darstellte. Als gläubiger Puritaner wollte er

⁸ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 113-118; Lloyd Custer Mayhew Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians (1593-1682)* (New York: Appleton, 1932), 7-12. Ob Mayhews erste Frau Abigail mit ihm in die Neue Welt kam oder sie zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben war, ist nicht klar. Zur Great Migration siehe David Hackett Fischer, *Albion's Seed: Four British Folkways in America* (New York: Oxford University Press, 1989), 13-17.

⁹ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 118; Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians*, 19-21. Zitat „what hurt the swyne of Charlton“ siehe Banks Seite 118.

es nicht mehr länger dulden, als ein Bannerträger der Miliz die Flagge vor seinen Augen in die Höhe hielt, und entstellte sie mit einem Schnitt seines Schwertes. Während dies zwar ein Zeichen Endicotts religiöser Überzeugung war, war es gleichzeitig ein Angriff auf das Mutterland und den englischen Stolz. John Winthrop sah diesen Vorfall mit großer Besorgnis: „as fearing it would be taken as an act of rebellion, or like high nature, in defacing the king’s color“ und fürchtete, der König könnte mit Strafe drohen. So wurde der Fall vor Gericht gebracht und sollte von einem Komitee bestehend aus dreizehn Männern, unter ihnen Thomas Mayhew, entschieden werden. Winthrop schreibt weiter:

The assistants met at the governor’s, to advice about the defacing to the cross in the ensign at Salem, where [...] we agreed to write to Mr. Downing in England, to the truth of the matter, under all our hands, that, if occasion were, he might show in our excuse; for therein we expressed our dislike of the thing, and our purpose to punish the offenders, yet with as much wariness as we might, being doubtful of the lawful use of the cross in an ensign, though we were clear that fact, as concerning the matter, was very unlawful.

Das Komitee kam schließlich zu dem Entschluss, dass Endicott für die Unüberlegtheit seiner Tat gerügt werden müsse: „they found his offence to be great, viz., rash and without discretion taking upon him more authority than he had“ und sie bannten ihn für ein Jahr von jeglichen öffentlichen Ämtern in Massachusetts. Die Tat selbst wurde nicht bestraft, genauso wenig wie sie kritisiert wurde. Im selben Jahr wurde zudem entschieden, dass die Miliz in Massachusetts die Flagge mit dem Georgskreuz zukünftig nicht mehr tragen solle.¹⁰ Beide Entscheidungen Thomas Mayhews – zu der Indianerangelegenheit und der Entstellung der englischen Flagge – spiegeln den Charakter wider, mit welchem er wenige Jahre später auf Martha’s Vineyard punkten sollte. Er setzte sich für Gerechtigkeit ein und stellte sicher, dass die Indigenen nicht von den Siedlern geschädigt oder hintergangen wurden und dass sie vor Gericht eine faire Entscheidung erwarten konnten. Die Affäre um Endicott zeigte auf, dass Mayhew, in Übereinstimmung mit den anderen Männern des Komitees, für die Überzeugungen seines puritanischen Glaubens einstand und diese auch vertrat, gleichzeitig jedoch Recht von Unrecht unterscheiden konnte und Endicott eine gerechte Strafe zuschrieb. Seine Entscheidungen zeigen außerdem seine Loyalität zum Mutterland und seinen Respekt vor dessen Gesetzen; er handelte in beiden Fällen im Einklang mit der englischen Rechtsprechung, entschied fundiert und gerecht und konnte dies begründen. All diese Eigenschaften sollten ihn in weniger als zehn

¹⁰ Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians*, 20-23; John Winthrop (editiert von James Kendall Hosmer), *The History of New England from 1630 to 1649, Volume I* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1908), 141-150. Zitate siehe Winthrop Seite 137 („as fearing it would be taken as an act of rebellion“), Seiten 141-142 („The assistants met“) und Seite 149 („they found his offence“).

Jahren auf Martha's Vineyard zu einem geschätzten Vermittler zwischen Indianern und Europäern machen.

Ein Vorfall bereitete den *Freemen* Massachusetts' jedoch Bedenken: Für Jagdzwecke hatte Mayhew einige Indianer beschäftigt, welche er, um der ihnen auferlegten Arbeit ordentlich nachkommen zu können, mit Schusswaffen ausgestattet hatte. Einen Indigenen zu bewaffnen war allerdings in der Kolonie nicht nur ungern gesehen, sondern stand außerdem unter Strafe. Bereits früh war man der Meinung, dass eine bewaffnete indianische Gesellschaft eine Bedrohung für die Kolonie und die Sicherheit der europäischen Siedler darstellte. Zwei königliche Proklamationen, 1622 von James I und 1630 von Charles I, hatten den Verkauf oder Tausch von Waffen und Munition an die Indianer Neu Englands verboten und festgelegt, dass ein Vergehen vor Gericht gebracht werden musste. Des Weiteren war es den Siedlern untersagt, den Einheimischen den Umgang mit Schusswaffen zu lehren, sei es auch zu Jagdzwecken und seien die Waffen nur temporär verliehen. Als über Mayhew also 1634 bekannt wurde, dass er gegen die königlichen Proklamationen verstößt, handelte der koloniale Gerichtshof: Ihm wurde eine Geldstrafe auferlegt „for imploying Indians to shoot with peeces.“ Schließlich stellte sich heraus, dass Mayhew in dieser Entscheidung vom Gouverneursrat unterstützt wurde und er die Erlaubnis dafür erhalten hatte, die Indianer mit Schusswaffen für ihn jagen zu lassen. Daher sollte das Bußgeld zwischen Mayhew und dem Gouverneursrat aufgeteilt und jeweils zum Teil beglichen werden.¹¹ Während Mayhew hier zwar eindeutig gegen eine vom englischen König erlassene Anweisung handelt, kommt hier eine weitere Facette seiner Persönlichkeit zum Vorschein, welche auf Martha's Vineyard seine Politik formen sollte: Anders als die meisten Offiziellen des Festlandes ging er nie davon aus, dass die Bewaffnung der Indianer der Sicherheit der Kolonie schaden könnte. Im Gegenteil war er sogar der Meinung, dass es von Vorteil sei, die Indigenen mit europäischen Schusswaffen und -techniken vertraut zu machen. So könnten die Indianer und Siedler nämlich zusammen gegen ihre Feinde von außen – auch: andere Nationen – ankämpfen und sich gegenseitig beschützen. Solange er jedoch in der Massachusetts Bay Colony lebte und unter der Führung des Gouverneurs stand, hatte er sich den dort geltenden Waffengesetzen zu beugen. Der Verstoß gegen diese Gesetze im Jahr 1634 sollte sein einziges Vergehen bleiben.

¹¹ Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians*, 19-20; Beschluss „for imploying Indians“ zitiert in Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 118. Zu Waffengesetzen und den Befürchtungen der Siedler bzgl. der Bewaffnung der indigenen Bevölkerung siehe Patrick M. Malone, *The Skulking Way of War: Technology and Tactics among the New England Indians* (Lanham: Madison Books, 1991), 42-45.

Noch im selben Jahr heiratete Mayhew, nach dem Tod seiner Frau, ein zweites Mal; es ist wahrscheinlich, dass er Jane Mayhew (geb. Gallion, nach erster Ehe Paine, ebenfalls verwitwet) während einer kurzen Reise zurück in seine Heimat kennenlernte und sie dort den Bund der Ehe schlossen. Das Paar sollte noch vier gemeinsame Töchter zur Welt bringen. Durch seine Arbeiten in Medford und Watertown konnte Mayhew über die Jahre reichlich Wohlstand anhäufen und 1636 durfte er als Abgeordneter in die Generalversammlung Massachusetts eintreten. Während es für Mayhew politisch und wirtschaftlich lange Zeit bergauf ging, wurde Matthew Cradock immer unzufriedener und zeigte sich enttäuscht von den Profiten der Neuen Welt. Anders als ursprünglich erhofft, warfen seine Unterfangen in Neu England nicht die Gewinne ab, welche er sich, im Vergleich zu den Geschäften in Asien oder der Karibik, erhofft hatte. Den Sündenbock für seinen Misserfolg hatte er schnell gefunden: Thomas Mayhew fiel bei Cradock in Ungnade und wurde dafür verantwortlich gemacht, die Geschäfte von Medford aus nicht ins Rollen gebracht zu haben. Für den wohlhabenden Mayhew bedeutete dies jedoch nicht seinen Ruin: Sein Ansehen in der jungen Kolonialgesellschaft Massachusetts' konnte ihn zwar nicht davor bewahren, den Posten als Cradocks Vertreter abgeben zu müssen, aber drohten ihm trotz der Anschuldigungen des ehemaligen Gouverneurs gegen ihn und dessen Beschwerden an John Winthrop Sr. persönlich keine weiteren Folgen. Er verließ Cradocks Plantage, ließ Medford hinter sich und verbrachte die nächsten Jahre in Watertown, wo er schließlich mit rund 100 Hektar Farmland und mehreren Gebieten Hochland, die zusammen circa 50 Hektar groß waren, zu den wohlhabendsten Landbesitzern der Region gehörte. Die Mühle, welche er nur wenige Jahre zuvor selbst erbaut hatte, war nun auch in seinem Besitz, genauso wie das Fischwehr, damals von der Stadt errichtet, welches große Mengen an Fisch aus dem Charles River abwarf. Auch seinen politischen Einfluss verlor er nicht: Er wurde 1637 in den Stadtrat gewählt, bekleidete verschiedene Abgeordnetenpositionen und fungierte als Richter. Thomas Mayhew spielte in dieser Zeit eine wichtige Rolle in allen kolonialen Angelegenheiten und war nicht zuletzt wegen seiner differenzierten Entscheidungsfähigkeit von Offiziellen sehr geschätzt.¹²

Erst ein gescheitertes Bauprojekt ließ den Händler in eine finanzielle Depression abrutschen: Für eine von ihm errichtete Brücke – nämlich die erste Brücke Watertowns über den Charles River – wurde ihm durch seinen Investor zugesichert, dass jegliche Wegzölle innerhalb der nächsten sieben Jahre nach Erbauung an ihn gehen sollten. Anders als zuvor

¹² Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians*, 11-16, 23-26; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 117-124.

ausgemacht, wurde ihm dieses Recht jedoch wieder entzogen mit der Begründung, die Brücke „[should] belong to the Country“. Als Ausgleich für seine Bemühungen erhielt Mayhew rund 120 Hektar Land in geringer Entfernung zu Boston; die Brücke ging in den Besitz der Kolonie über. Obgleich der großzügigen Entschädigung war Mayhew zum einen sehr gekränkt aufgrund der geringen Wertschätzung der Regierung gegenüber seinem privatwirtschaftlichen Unternehmertum, zum anderen verfiel er in eine finanzielle Depression.¹³ Dies war mitunter der derzeitigen Situation im Mutterland geschuldet, da die Bishops' Wars zwischen 1639 und 1640, nämlich diejenigen Kriege zwischen den Engländern und den Schotten, welche bald den Bürgerkrieg einleiten sollten, Geld und Ressourcen kosteten. Die Versorgung der Kolonien mit Nahrungsmitteln aus dem Mutterland kam zu einem abrupten Stopp und viele der Siedler kehrten in ihre Heimat zurück, als Gerüchte um die Berufung eines neuen Parlaments die Neue Welt erreichten und ein Aufstand der Puritaner gegen die Krone immer wahrscheinlicher wurde. Die Great Migration endete so plötzlich, wie sie begonnen hatte, beziehungsweise lief gegensinnig. Andere zogen weiter in Richtung Süden, wo die eigene Versorgung scheinbar leichter fiel, und verkauften ihren Grund in Massachusetts für wenig Geld. John Winthrop schreibt:

These things, together with the scarcity of money, caused a sudden and very great abatement the prices of all our own commodities. Corn (Indian) was sold ordinarily at three shillings a bushel, a good cow at seven or eight pounds, and some at £5, [...] whereby it came to pass that men could not pay their debts, for no money nor beaver were to be had, and he who last year, or but three months before, was worth £1000, could not now, if he should sell his whole estate, raise £200, whereby God taught us the vanity of all outward things, etc.

Auch den Großgrundbesitzer Mayhew traf diese wirtschaftliche Depression in Massachusetts schwer; seine Landbesitzungen hatten an Wert verloren und der Handel stagnierte. Nach und nach musste er seinen Grund, die Mühle und das Fischwehr entweder verpfänden oder gar verkaufen, als er verschiedensten Kostenforderungen nicht mehr nachkommen konnte. Zur gleichen Zeit, so schrieb Mayhew in einem Brief, schuldete ihm die Kolonie noch 70 Pfund, welche ihm jedoch nicht ausbezahlt wurden und ihn finanziell noch weiter abstürzen ließen. Seine Tage des Wohlstands und in Massachusetts waren gezählt; der Händler, Unternehmer und Politiker war offen für neue Angebote.¹⁴

¹³ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 123-125. Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians*, 16-17. Zitat „belong to the Country“ siehe Hare Seite 16.

¹⁴ Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians*, 16-18; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 117-124; John Winthrop (ediert von James Kendall Hosmer), *The History of New England from 1630 to 1649, Volume II* (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), 19-21; Fischer, *Albion's Seed*, 17. Zitat „These things, together with the scarcity“ siehe Winthrop Seite 19.

ERWERB DES SIEDLUNGS-PATENTS

Und eines sollte sich bald bieten: Im Jahr 1641 traf Thomas Mayhew James Forrett, Stellvertreter William Alexanders, dem ersten Earl of Stirling. Dieser war der Außenminister des schottischen Königreichs und nicht nur Liebling von Königs Charles I, sondern er pflegte auch gute Beziehungen zu dessen Vater James I, welcher ihm weite Teile des heutigen Nova Scotia sowie Long Island und die Inseln vor Cape Cod überschrieben hatte. 1641 schickte er nun seinen Vertreter Forrett nach Boston, um mit Winthrop über einen Vorfall, bei dem Leute aus Massachusetts unerlaubt das Land Stirlings auf Long Island betreten hatten, zu diskutieren. Während dieses Besuchs der Massachusetts Bay Colony traf Forret Thomas Mayhew – die genauen Umstände und ob es sich um ein zufälliges oder geplantes Aufeinandertreffen der beiden handelte sind nicht geklärt. Ganz nach dem Vorhaben des Earl of Stirling, gegen eine geringe jährliche Gebühr einzelnen Gentlemen Grafschaften auf seinem Gebiet zu übertragen und so eine ordentliche Besiedlung seiner Landteile erreichen zu können, machte Forret Mayhew die Atlantikinseln vor Cape Cod schmackhaft: die scheinbar unendlich weiten Landschaften, die malerischen Hügel, die Salzwasser-Teiche, die Eichen, Ulmen, Walnuss- und Haselnussbäume und Kirschen. Sie alle sollten Früchte tragen, viel größer als man sie in England finden konnte, und doppelt so große Blätter haben. Die Flora und Fauna der Inseln wirkten zudem wunderbar bunt dank der Fülle von Himbeeren, Stachelbeeren und Heidelbeeren, die auf ihnen wuchsen. Ganz zu schweigen von der Vielfalt an Fischen und anderen Meereslebewesen, die sich in den Gewässern rund um die Küsten tummelten und die Wale, welche es von Zeit zu Zeit an die Ufer schwemmte. Und nicht zuletzt: Für einen *normalen* Mann wie ihn war es eine einmalige Gelegenheit, Eigentümer einer gesamten Inselgruppe zu werden – es war eine Chance, die er ergreifen sollte, wenn sie sich schon bot.¹⁵

Ohne die Inseln zuvor selbst gesehen zu haben, schlug Thomas Mayhew kurzerhand zu: Zusammen mit seinem namensgleichen Sohn erwarb er am 13. Oktober 1641 gegen eine jährliche Abgabe an den Earl of Stirling das Recht „to Plant and Inhabitt upon *Nantuckett* and two small Islands adjacent, and to enjoy the said Islands to them, their Heyres, and Assignes forever.“ Die benachbarten Inseln, von welchen hier die Rede war, sind die Nantucket am südwestlichen Ende vorgelagerten Inseln Muskeget und Tuckernuck – im Vergleich zur rund 120 Quadratkilometer großen Hauptinsel waren sie mit ihren jeweils ein und dreieinhalb Quadratkilometern bedeutend kleiner. Dieses neu erworbene Land war etwa 50 Kilometer von

¹⁵ Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians*, 27-30; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 80.

Cape Cod entfernt und von ihren neuen Eigentümern von dort aus mit dem Schiff zu erreichen. Im selben Vertrag, in welchem die Mayhews zu Eigentümern Nantucket gemacht wurden, wurden sie neben der Ermächtigung, die besagten Gebiete zu bewohnen und bebauen, dazu angehalten, eine Regierung zu erschaffen „such as is now established in the Massachusetts.“ Dies bedeutete, einen Gouverneur einzusetzen und eine Versammlung einzuberufen, welche ersterem in allen kolonialen Angelegenheiten beratend zur Seite stehen sollte; auf diesem Weg sollte also auch Nantucket zu einer repräsentativen Demokratie werden. Doch Nantucket schien den Mayhews nicht genug: Nur zehn Tage später wurde der Landvertrag, ebenfalls durch Forrett, ergänzt und Mayhew und sein Sohn erhielten, zu denselben Bedingungen wie im ersten Landkauf, zusätzlich Martha's Vineyard sowie die Inselkette Elizabeth Islands. Damit verdoppelten sie ihre zuvor erworbene Landfläche und waren nun im Besitz aller vor Cape Cod gelegenen Inseln.¹⁶

Gerade als es so aussah, als wäre der Kauf der Inseln abgeschlossen und Mayhew könnte ihre Besiedlung planen, mischte sich Richard Vines, Vertreter Ferdinando Gorges', in das Geschehen ein. Gorges bekräftigte ebenfalls, die im Vertrag genannten Inseln zu besitzen und erklärte, dass ein Landtitel für Mayhew nur von ihm und nicht vom Earl of Stirling herrühren könne. Bis heute ist nicht geklärt, wer der rechtmäßige Besitzer der Inseln war. Lloyd C. M. Hare schreibt in seinem Werk über Thomas Mayhew, dass der Earl of Stirling die Inseln mit großer Wahrscheinlichkeit nie besaß, da seine Landschenkung von der New England Company alle Inseln innerhalb fünf Leugen (etwa 17 Meilen) Entfernung vom Festland einschloss, Martha's Vineyard und Nantucket jedoch 50 und 80 Meilen östlich des ihm überschriebenen Long Island liegen. Charles Edward Banks, auf der anderen Seite, erklärt in Bezug auf die Elizabeth Islands, dass nach der Auflösung des Council for New England im Jahr 1635 (der Council, der ein Nachfolger der gescheiterten Virginia Company of Plymouth war) und der Aufteilung der Neu England-Küste unter den Mitgliedern nicht klar hervorgeht, ob besagte Inseln Gorges, Stirling, oder sogar keinem der beiden zugeschrieben wurden. Da Mayhew und Gorges jedoch stets ein gutes Verhältnis pflegten, willigten beide Seiten einem zusätzlichen Vertrag ein, sodass am 25. Oktober desselben Jahres ein weiteres Dokument die Übergabe der Inseln durch Gorges an Mayhew besiegelte.¹⁷

¹⁶ Urkunden von James Forrett an Thomas Mayhew und seinen Sohn (13. und 23. Oktober 1641), in Franklin B. Hough, *Papers Relating to the Island of Nantucket* (Albany, 1884), 1-3; Zitat „to Plant and Inhabitt“ siehe Seite 2 und „such as is now established“ siehe Seite 3.

¹⁷ „A Deed made to Mr. Mayhew by Richard Vines“ (25. Oktober 1641), in Hough, *Papers Relating to the Island of Nantucket*, 4. Zur Diskussion über den rechtmäßigen Eigentümer der Inseln vgl. Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians*, 31-32 und Charles Edward Banks, *The History of Martha's Vineyard, Dukes County*,

Das Land, das Thomas Mayhew erwarb, umfasste eine Fläche von knapp 400 Quadratkilometern und ist heute politisch in zwei Counties sowie acht Gemeinden geteilt. Die zwei größten und bekanntesten ihm überschriebenen Inseln waren Martha's Vineyard (inklusive der östlich angrenzenden Insel Chappaquiddick) mit einer Fläche von ungefähr 230 Quadratkilometern und Nantucket (zusammen mit den vorgelagerten Inseln Tuckernuck und Muskeget) mit einer Fläche von circa 124 Quadratkilometern. Die Elizabeth Islands, eine aus 22 Inseln bestehende Inselkette, welche sich von der Südwest-Spitze Cape Cods zwischen Buzzards Bay und Vineyard Sound erstreckt, umschließt insgesamt eine Fläche von rund 35 Quadratkilometern. Die Inselkette ist heute – mit Ausnahme der beiden am weitesten westlich gelegenen Inseln Cuttyhunk und Penikese – in privatem Besitz. Laut einer im Jahr 2016 durchgeführten Schätzung des *United States Census Bureau* hat das von Mayhew erworbene Gebiet heute eine Gesamtbevölkerung von über 28.000 Einwohnern. Die Inseln zeichnen sich durch eine überwiegend weiße Bevölkerung (90 Prozent) aus und sind für die Wohlhabenderen des Festlandes beliebte Wohn- und Ferienorte. Namenhafte Politiker wie Barack Obama oder die Clintons verbringen regelmäßig ihre Sommer auf Martha's Vineyard, genauso wie die malerischen Küsten auch andere Prominente wie verschiedene Hollywood-Größen geradezu magisch anziehen scheinen.¹⁸

WAMPANOAG: DIE UREINWOHNER DER INSELN

Im Jahr 1641, jedoch, waren all diese Inseln noch alleinig von Indianern bewohnt: Rund 3.000 Wampanoag-Indianer lebten auf Martha's Vineyard, als Mayhews Siedler die Insel erstmals betraten. Um zu verstehen, welche kulturellen und sprachlichen Eigenschaften die Indigenen dort aufwiesen und in welchem Verhältnis sie zu ihren Nachbarstämmen standen, lohnt sich

Massachusetts, In Three Volumes. Volume II: Town Annals (Boston: George H. Dean, 1911), „Annals of Gosnold,“ 4-5.

¹⁸ Anmerkung zur heutigen politischen Aufteilung des Gebietes: Dukes County besteht aus sieben Gemeinden: Aquinnah, Chilmark, Edgartown, Oak Bluffs, Tisbury, West Tisbury, Gosnold (bestehend aus der Inselkette Elizabeth Islands). Nantucket County besteht aus einer Gemeinde, ebenfalls Nantucket genannt. Verschiedene Quellen nennen unterschiedliche Zahlen zur Anzahl der Inseln in der Kette Elizabeth Islands. So sprechen manche zum Beispiel auch von 7 Hauptinseln und mehreren kleineren Inseln. Die Inseln der Elizabeth Islands, welche in Privatbesitz sind, sind für die Öffentlichkeit nicht zugänglich.

Die oben genannten Flächenangaben beziehen sich auf die Landfläche, nicht auf das dazugehörige Seegebiet. Zu Einwohnerzahlen von Dukes County und Nantucket County siehe United States Census Bureau, „Nantucket County, Massachusetts; Dukes County, Massachusetts,“ *U.S. Census Bureau Quick Facts*, zuletzt aufgerufen am 11. Dezember 2018, <https://www.census.gov/quickfacts/fact/table/nantucketcountymassachusetts,dukescountymassachusetts/PST045217>.

ein weiterer Blick auf das indigene Nordamerika. Im größeren Kontext ordnet man die Ureinwohner Amerikas in verschiedene Kulturräume ein. Für diese Dissertation werden die Indigenen der Northeast Woodlands betrachtet, einem Bereich vom St. Lawrence River und den Great Lakes südlich bis in die heutigen Carolinas sowie von der Ostküste Amerikas westlich bis zum Mississippi. Führt man sich auf der Landkarte vor Augen, um welche große Region es sich hier handelt, ist nicht verwunderlich, dass die Indigenen der Northeast Woodlands untereinander große Unterschiede aufweisen konnten: Im Norden fanden sich hauptsächlich Jägerkulturen, der Süden war landwirtschaftlich geprägt und an den Küsten lebten die Menschen ergänzend von der Fischerei. Die Übergänge waren fließend und keinesfalls klar zu trennen; damit kam es auch, dass die Indianer an der nördlichen Grenze ihres Kulturraumes große Gemeinsamkeiten mit denen aus dem angrenzenden Kulturraum der Subarctic aufwiesen, die Indianer im Bereich der heutigen Carolinas ihren Southeast-Nachbarn sehr ähnlich waren, oder die Indigenen, die entlang des Mississippi lebten, viele Eigenschaften mit den Plains teilten. Oft waren gerade die an den Grenzen lebenden Menschen ihren Nachbarn in einem anderen, angrenzenden Kulturraum ähnlicher als ihren mehrere hundert Kilometer entfernten Verwandten der Northeast Woodlands.¹⁹

Auch sprachlich waren die Northeast Woodlands nicht einheitlich: In dem Gebiet sprach man Dialekte aus den Sprachfamilien der Algonkin, Irokesen sowie der Sioux. An dieser Stelle ist es wesentlich, die Vielfalt der Sprachen in Nordamerika nicht zu unterschätzen: Grundsätzlich gruppiert man die verschiedenen Sprachen Nordamerikas in Familien und unterteilt diese dann wiederum in Untergruppen. Während eine Familie zwar die Verwandtschaft aller ihr zugehörigen Untergruppen mit sich bringt, ist jedoch keinesfalls garantiert, dass diese sich ähnlich sind oder die Sprecher der Untergruppen sich gegenseitig verständigen können. Viel eher vermuten Forscher heutzutage, dass alle Untergruppen einer Sprachfamilie vom selben Sprachstamm sind, also sich aus einer Sprache heraus entwickelt haben. Innerhalb der einzelnen Untergruppen, das heißt innerhalb der Sprachen, finden sich schließlich wieder verschiedene Ausprägungen, bezeichnet als Dialekte. Die amerikanische Sprachforscherin Marianne Mithun erklärt, dass der Unterschied zwischen Sprachen und Dialekten nicht immer trennscharf ist. Oft variierten Dialekte stark und könnten als separate Sprache bezeichnet werden, genauso wie sich auf der anderen Seite oftmals zwei Sprachen so ähnlich waren, dass man sie als Dialekte ansehen könnte. Die Trennungen in verschiedene Sprachen oder Dialekte konnten auch durch politische, ethnische oder soziale Faktoren

¹⁹ Alvin M. Josephy, *The Indian Heritage of America* (Boston: Houghton Mifflin, 1991), 81.

erfolgen, wie Mithun erklärt, sodass eine offizielle Aufspaltung in zwei Sprachen erfolgt, weil ihre Sprecher von zwei unterschiedlichen Stämmen waren, obwohl diese Sprachen selbst sehr ähnlich waren und, unabhängig von politischen Banden, eigentlich nur in zwei Dialekte hätten geteilt werden müssen. Ob sich Sprecher einzelner Sprachen oder Dialekte untereinander verstehen und verständigen konnten, hing folglich von der Ähnlichkeit der Ausprägungen zusammen; eine einheitlich gültige Regel für eine Klassifizierung gibt es bis dato nicht. Alle Stämme innerhalb der Wampanoag Nation, in die es in dieser Dissertation geht, teilten neben ihren politischen und kulturellen Verbindungen eine gemeinsame Sprache: einen östlichen Dialekt innerhalb der breiten Sprachgruppe Algonkin. Die Wampanoag auf den Inseln vor Cape Cod waren, innerhalb der östlichen Algonkin-Sprachfamilie, der Massachusett-Untergruppe zugehörig. Trotz kleinerer Verschiedenheiten war es den Wampanoag grundsätzlich möglich, ihre Nachbarn auf dem Festland zu verstehen oder beispielsweise auch mit den Narragansett zu kommunizieren. Die Wampanoag auf den Inseln Martha's Vineyard und Nantucket hatten zudem jeweils nochmal einen eigenen, speziellen Dialekt entwickelt – entstanden war dieser wohl schlichtweg durch ihre lokale Abgeschiedenheit –, welcher sich von dem auf dem Festland gesprochenen Dialekt der Wampanoag leicht unterschied. Zwischen den Inseln sowie mit den Wampanoag des Festlandes gab es deshalb wohl ab und an Verständnisprobleme, wenn auch keine schwerwiegenden. In späteren Jahren sollte es den Einwohnern der Inseln beispielsweise problemlos möglich sein, die von Eliot auf Massachusett übersetzte *Indian Bible* (siehe Kapitel 3) lesen und verstehen zu können.²⁰

Zu erwähnen ist hier, dass selbst Stämme, welche derselben übergeordneten Sprachgruppe angehörten, dennoch untereinander höchst verfeindet sein konnten. Die Narragansett beispielsweise – ansässig im heutigen Rhode Island sowie Teilen Connecticut und des heutigen östlichen Massachusetts – waren verfeindet mit den Wampanoag, obwohl beide

²⁰ Byers, *The Nation of Nantucket*, 19; Speck, *Territorial Subdivisions and Boundaries of the Wampanoag, Massachusett, and Nauset Indians*, 105; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 43-46; Josephy, *The Indian Heritage of America*, 81; Experience Mayhew, „Letter of Experience Mayhew, 1722, On the Indian Language,“ *The New England Historical and Genealogical Register* 39 (1885): 10-17.

Zur Kategorisierung und Verwandtschaft von Sprachen siehe Marianne Mithun, *The Languages of Native North America* (New York: Cambridge University Press, 200), 297-325. Mithun weist außerdem darauf hin, dass in Europa die Bezeichnung Dialekt standardmäßig als Bezeichnung für die Abweichung einer Sprachausprägung vom (schriftlichen) Standard genutzt wurde. Diese Definition auf die indigene Sprachvielfalt Nordamerika zu übertragen, wäre hier jedoch falsch, da die Ureinwohner, welche beispielsweise auch keine Schriftsprache hatten, keinen vermeintlichen Standard verschiedener Sprachen definiert hatten. Ein Dialekt ist in diesem Kontext also weniger eine Abweichung von einem festgelegten Standard, sondern eher eine von vielen unterschiedlichen Ausprägung innerhalb einer Sprachgruppe (siehe hierzu speziell Seite 299). Experience Mayhew erklärt zudem, dass die dialektale Verschiedenheit zwischen den Massachusett und den Wampanoag auf Martha's Vineyard mit der Einführung der *Indian Bible* und der engen Zusammenarbeit mit Eliot und den christianisierten Ureinwohnern des Festlandes abnahm und die Sprache der Wampanoag auf Martha's Vineyard mehr der Sprache des Festlandes annäherte (siehe hierzu Seite 12).

denselben östlichen Algonkin-Dialekt sprachen. Auch die Niantic, enge Verbündete der Narraganset, teilten mit den zuvor genannten dieselbe Sprache. Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen indigenen Stämmen Nordamerikas waren im 16. und 17. Jahrhundert, bereits bevor die ersten Europäer ihre Siedlungen in ihrem Land aufschlugen, gängig. Sie waren zu großen Teilen untereinander verfeindet und immer wieder in blutige Kriege verwickelt. Die Kriegsgründe unterschieden sich jedoch von denen in Europa, da es unter den Indianern selten um Landeroberungen oder -verteidigungen ging. Die Grenzen zwischen den einzelnen Stämmen waren selten exakt definiert und schlossen außerdem nicht direkt aneinander an, sondern verteilten sich lose. Hinzu kommt, dass den Algonkin das Konzept von Landbesitz weitestgehend fremd war. Zwar herrschten Sachems über ein bestimmtes Gebiet und erlaubten den dort Ansässigen, den Boden zu bewohnen und zu nutzen, jedoch war das Land, genau wie alles andere *Natürliche* wie Wind oder Wasser, für die Indianer nichts, was per se besessen werden konnte. Aus diesem Grund wurden die interstammlichen Kriege Nordamerikas auch kaum über Gebietsstreitigkeiten oder zum Gebietsgewinn ausgetragen; vielmehr ging es hier um die Nutzung von Jagdgrund oder das Recht, in den angrenzenden Gewässern Fischfang zu betreiben. Weitere Kriegsgründe waren generelle Rivalitäten und Fehden zwischen den Stämmen oder Racheakte nach Entführungen, Geiselnahmen oder Morden – besonders die Irokesen, einem Stamm, welchem man oft eine gewisse Kriegs-Besessenheit nachsagt, waren bekannt dafür, ihre Gefangenen grausam zu foltern. Die Indigenen Nordamerikas führten Kriege, um ihren Nachbarn ihre Stärke und Überlegenheit zu demonstrieren, Prestige und Macht zu erlangen oder Tribute von anderen Stämmen erpressen zu können. Nichtsdestotrotz waren diese Auseinandersetzungen meist lokal angesiedelt, von Lokalgruppen anstatt einer gesamten Nation (oder Konföderation, sie unten) ausgehend, in der Regel kürzer und jede Auseinandersetzung für sich weniger verheerend als europäische Kriege es zu dieser Zeit waren. Genozid oder ähnliche, in abgeschwächter Form vorkommende Auslöschungen kompletter Gesellschaften waren den Indianern an der amerikanischen Ostküste vor Ankunft des weißen Mannes weithin unbekannt. Über längere Zeit gesehen – Indianerkriege konnten sich über mehrere Jahrzehnte erstrecken – waren diese Auseinandersetzungen dennoch mit großen Verlusten verbunden. Auch hielten Feindseligkeiten zwischen den Stämmen oft über Generationen an. Damit stellten die Ureinwohner Nordamerikas, als die Europäer dann erstmals amerikanischen Boden betraten, durch ihre Feindseligkeiten untereinander keineswegs eine vereinte Front dar, welche die Fremden ganz einfach wieder hätte vertreiben können, sobald sie Unruhe stifteten. Einige, so etwa auch die Indianer um Chief Powhatan, ergriffen schließlich Initiativen, um Nationen (in

verschiedener Literatur auch oft als Konföderationen bezeichnet) zu formen, die vereint gegenüber den Neuankömmlingen auftreten, einheitliche Absprachen und Verträge schließen und sicherstellen sollten, dass die Europäer ihren Boden nicht maßlos an sich rissen. Viel öfter war jedoch der gegenteilige Ansatz der Fall: Nachdem alte, teilweise über Generationen hinweg brodelnde Konflikte die Indianer zu erbitterten Feinden gemacht hatten, konnten einige Stämme es gar nicht abwarten, sich mit dem fremden Volk gegen ihre Nachbarn zu verbünden. So beispielsweise im blutigen Pequot-Krieg zwischen 1636 und 1638, in dem sich die Narragansett und Mohegan den Puritanern anschlossen, um vereint gegen den Pequot-Stamm zu kämpfen. An welchen Eigenschaften diese Verbindungen oder Feindseligkeiten festgemacht waren, lässt sich nicht allgemein fassen. In den meisten Fällen beruhten Nationen auf kultureller Ähnlichkeit; daraus ging dann oftmals (und vermehrt nach Ankunft der Europäer) ein politischer Bund hervor, wie etwa bei den Powhatan oder den Wampanoag.²¹

Bis hier hin konnte ein Überblick über den Kulturraum der Northeast Woodlands gegeben werden, welchem die entlang der Atlantikküste ansässigen Wampanoag angehörten – eben der Stamm, der auch auf Martha's Vineyard lebte. Es bleibt festzuhalten, dass die Kulturen und Sprachen der Indigenen Nordamerikas divers waren und Zusammengehörigkeit und Feindseligkeit nicht immer an logischen Eigenschaften festgemacht werden konnten: Die Narragansett und die Wampanoag, beide östliches Algonkin Sprechende, waren höchst verfeindet und bereits vor Ankunft der Europäer in mehrere Auseinandersetzungen verwickelt gewesen. Im Folgenden wird ebendieser Stamm der Wampanoag in seinen politischen und kulturellen Eigenschaften näher betrachtet.

Die Wampanoag Nordamerikas waren jeweils mehreren, verschiedenen Herrschaftsbereichen, den sogenannten Sachemships, zugehörig. Über jedes dieser Gebiete herrschte ein Sachem, also ein Häuptling und unter diesem mehrere, weniger mächtige Sub-Sachems, auch Sagamores oder *petty sachems*. Diese regierten auf Gebietsebene über unterschiedlich große Landteile mit unterschiedlich vielen auf ihnen lebenden Indianern. Trotz dieser Teilung in mehrere Sachemships waren all diese Gruppen auf Martha's Vineyard und Nantucket demselben größeren Bund, nämlich der Wampanoag Nation, zugehörig. Diese war

²¹ Tom Holm, „Warriors and Warfare,“ in Frederick E. Hoxie, *Encyclopedia of North American Indians* (Boston: Houghton Mifflin, 1996), 666-68; Malone, *The Skulking Way of War*, 7-24. Ein Übersichtswerk, welches außerdem mit Fehlannahmen über indigenes Kriegsverhalten aufräumt, bietet Lawrence H. Keeley, *War Before Civilization* (New York: Oxford University Press, 1997); Josephy, *The Indian Heritage of America*, 81-98.

ein Zusammenschluss aus verschiedenen Stämmen des Festlandes – darunter etwa die Patuxet, Mashpee oder die Sakonnet, ansässig im heutigen Rhode Island – sowie der Inseln vor Cape Cod. Den Kern der Nation bildeten die Pokanoket, deren Sachem Massasoit oft als der Obersachem der Wampanoag angesehen wird. Einen losen Bund zu der Nation pflegten die Nauset, ansässig in Cape Cod, welche sich nicht als Wampanoag identifizierten, jedoch kulturell starke Ähnlichkeiten mit den Stämmen der Nation aufwiesen und mit den einzelnen Stämmen der Wampanoag dicht zusammenarbeiteten. Die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs erklärt, dass die Wampanoag einst aus 69 Siedlungen bestanden, jede davon zählte circa 1.000 Einwohner – insgesamt also rund 70.000 Menschen. Über die Jahre schlossen einzelne Siedlungen, mit ihren jeweiligen Sachems, immer wieder Bünde mit anderen Siedlungen, um sich aus speziellen Gründen oder für die Erreichung bestimmter Ziele gegenseitig zu unterstützen. Der so oft verwendete Begriff Konföderation für die Nation der Wampanoag sei Coombs' Ansicht nach jedoch irreführend und sie kritisiert Historiker, die diesen einsetzen. Sie legt dar, dass ein solcher Bund nur in akuten Situationen erschaffen wurde, und waren diese gelöst, lösten sich auch die Bünde zwischen den Siedlungen wieder auf. Die Sonksq der Chappaquiddick Wampanoag, Alma Gordon, bestätigt im Interview, dass sich in der Tat viele kleine Stämme vereint hatten, wenn es darum ging nach außen zu agieren. Gleichzeitig solle man nicht vergessen, dass viele kleinere Stämme mit Ankunft der Europäer (vor allem durch Krankheit) ausgerottet wurden und eine Neuformierung der indigenen Stämme notwendig war. Es sei jedoch sehr schwer zu rekonstruieren, wie die einzelnen Stämme und Nationen einst formiert waren oder wie sich die Formierung über die Zeit verändert hatte. Einige Historiker vermuten, dass der Zusammenschluss mehrerer (kleinerer) Stämme zu einer größeren Konföderation, welche schließlich länger Bestand haben sollte, bei einigen Indianergruppen eine Folge der europäischen Kolonisation war. Studiert man Dokumente, die vor 1620 entstanden, so bemerkt man, dass nur wenige Aufzeichnungen über die lokalen, auf Dorf-Ebene geformten Zusammengehörigkeiten hinaus existieren. Dies ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass einige größeren, formalen Stämme und Nationen zum Teil erst nach Ankunft der Europäer beständiger wurden und eine Folge der Vernichtung vieler Indigenen durch Krankheiten waren oder in einigen Teilen des Kontinents eine Antwort auf den lukrativen (Fell-)Handel, in welchen die Ureinwohner einstiegen, darstellten. Der häufigste Grund für einen größeren Zusammenschluss war das Streben nach einer stärkeren, einheitlichen Macht, welche nach außen vereint auftreten konnte und als ein Bund verhandeln – und im Zweifel (zurück)schlagen – konnte. Dass andere bereits vor Ankunft der Europäer in Konföderationen organisiert waren und alle Fälle individuell für jeden Stamm betrachtet

werden müssen, zeigen beispielsweise die Irokesen oder die Powhatan – von letzteren ist bekannt, dass sie kurz vor ihrer ersten Begegnung mit den Siedlern gerade als Konföderation gekämpft hatten. Linda Coombs spricht von konkreten historischen Ereignissen: Sie sagt, dass ein solcher Bund beispielsweise entstand, um als Wampanoag den Narragansett entgegenstehen zu können. Nach Ankunft der Europäer sah Massasoit, Sachem der Pokanoket, nun auch die englische Siedlung als eine, mit welcher er Bünde schließen konnte; die Menschen in Plymouth sollten Teil seiner Vereinigung gegen die Narragansett werden. So kam es zum Abschluss des Friedensvertrages 1621 zwischen Massasoit von den Pokanoket und den Pilgervätern – welche den Sachem dadurch schnell als den Obersachem aller Wampanoag ansahen. Als Nation beherrschten die Wampanoag Anfang des 17. Jahrhunderts schließlich ein Gebiet im südlichen und südöstlichen Teil des heutigen Massachusetts, welches mehr als 3.000 Quadratkilometer umschloss. Das machte das Land, auf dem ihre Nation lebte, geringfügig größer als das der im nördlichen Teil des heutigen Massachusetts an sie angrenzenden Massachusett-Indianer – einem homogenen Stamm, welcher zwar unter mehreren Häuptlingen aufgeteilt war, jedoch keine ethnischen oder kulturellen Verschiedenheiten aufwies – und außerdem größer als das Land der im Westen benachbarten Narragansett, mit welchen die Wampanoag lange verfeindet waren.²²

Politisch unterstanden die Wampanoag also alle einem Sachem oder, war dieser weiblich, einer Sonksq.²³ In gewisser Weise fügten sie sich damit einem monarchischen Herrschaftsprinzip, da die Position des Sachem für gewöhnlich an den Erstgeborenen oder die Erstgeborene weitergegeben wurde. Klar zu rekonstruieren ist dies jedoch nicht mehr. Die Sonksq der Chappaquiddick Wampanoag Alma Gordon sagt aus: „It was through lineage of a family [...] I believe a descendent in that family was selected. Usually birth order was a factor.“ Der Sachem, welcher laut der Sonksq eine Art „elite status“ hatte, gab das Gebiet, das sein Herrschaftsbereich umschloss, an die Indianer, die dort lebten und ihm untertan waren; sie alle hatten das Recht, auf seinem Land zu leben sowie es zu nutzen. Dennoch waren die Schätze des Bodens sowie Wildtiere, in den Küstenregionen auch gestrandete Meereslebewesen (zum Beispiel Wale), Eigentum des Sachem, welche er nur zur Nutzung an sein Volk weitergab.

²² Kathleen J. Bragdon, *The Columbia Guide to American Indians of the Northeast* (New York: Columbia University Press, 2001), 28-30; Sherburne Friend Cook, *The Indian Population of New England in the Seventeenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1976), 29-45. Zum Zusammenschluss einzelner lokaler Gruppen zu größeren Konföderationen siehe Edward Byers, *The Nation of Nantucket: Society and Politics in an Early American Commercial Center, 1660 - 1820* (Boston: Northeastern University Press, 1987), 19-20 sowie Gordon, E-Mail Interview und Coombs, Persönliches Interview.

²³ Wird ohne Bezug auf eine bestimmte Person vom Häuptling über ein Gebiet gesprochen, soll im Folgenden stets der Begriff Sachen verwendet werden und damit auch die weibliche Form Sonksq meinen.

Durch regelmäßige Tributzahlungen – beispielsweise durch die Abgabe einer bestimmten Menge an Getreide, Jagdwild oder Früchte – zeigten sich die Indianer ihrem Sachem dankbar, drückten ihre Folgsamkeit aus und stellten sicher, dass er ihnen weiterhin Schutz bieten würde, sei es vor verfeindeten Stämmen oder schließlich auch vor den Europäern.²⁴ Der Sachem war aber auf keinen Fall wie ein europäischer Monarch, wie die Herring Pond Wampanoag Miciah Stasis herausstellt:

A sachem is just someone that communicates to the community what is going on and also is the voice of the community. He communicates what the community wants, he doesn't make the decisions, he just voices them. The difference between a [S]achem and a European king is, a sachem doesn't make the choices.²⁵

Die Wampanoag waren ihrem Sachem daher auch meist wohlgesinnt und vertrauten ihm in seinen Handlungen. Sollten Zweifel bestehen, ob der oder die Erstgeborene tauglich für das Amt war, war eine Ausnahme der Regel möglich und ein Erbe konnte übersprungen werden. Dies wird an späterer Stelle in dieser Arbeit noch behandelt.

Der prominenteste Sachem der Wampanoag war Massasoit. Für den ersten den Siedlern bekannten Häuptling der Nation ist dieser Begriff heute sowohl Name als auch Titel, da in den Berichten der Siedler lediglich von Massasoit die Rede ist. Erst 1632, nach einem Krieg mit Canonicus, dem Sachem der benachbarten Narraganset, benannte dieser sich selbst in Ousamequin um. Massasoits Nachfahren, welche dieselbe Position innehaben sollten wie er, führten diesen Namen als Titel weiter. Dieser wurde vor ihren eigenen Namen gestellt, beispielsweise hieß Massasoits Sohn schließlich Massasoit Wamsutta. Massasoit selbst – also der erste den Europäern bekannte Obersachem – spielte keine unbedeutende Rolle sowohl in der Geschichte der Wampanoag Nation als auch im Hinblick auf die Etablierung der Plymouth-Kolonie. Noch bevor die Pokanoket – also der Kern der Nation – überhaupt in einen direkten Kontakt mit den Siedlern der *Mayflower* traten, war ihr Stamm von Epidemien heimgesucht und die Bevölkerung dadurch stark reduziert worden. Dies schwächte ihre Präsenz in Nordamerika und machte sie verwundbar gegenüber Übergriffen anderer indianischer Stämme in der Region. So sahen die benachbarten Narraganset, welche von den Epidemien kaum betroffen waren, den richtigen Zeitpunkt gekommen, um ihre Vormachtstellung zu behaupten und die Wampanoag zu bedrängen. Genau aus dieser Misere heraus entschied Massasoit 1621, sich den englischen Siedlern der *Mayflower*, also der Plymouth-Kolonie, anzunähern, sodass sie noch im März desselben Jahres einen Friedensvertrag unterzeichneten, in welchem

²⁴ Gordon, E-Mail Interview.

²⁵ Stasis, E-Mail Interview.

Massasoit und Gouverneur John Carver sich gegenseitig zusicherten, dem jeweils anderen Unterstützung und Schutz vor Feinden zu bieten. In Linda Coombs' Worten ausgedrückt war dieser Bund für die Wampanoag keine ungewöhnliche Sache: „I think in Massasoit's mind, he was looking at the English as like one more village, if you will, in his little group of allies to deal with the Narragansetts. That was a very common thing.“ Es war ein Bund, welchen Massasoit auch mit jeder anderen indigenen Siedlung geschlossen hätte, solange diese ihm Schutz zusicherte. Dieser Vertrag, der für mehr als ein halbes Jahrhundert ungebrochen bleiben sollte, war richtungsgebend für die vielen Lektionen, welche die Wampanoag den Engländern geben sollten, bis sie das Leben unter klimatisch veränderten Umständen – beispielsweise den Getreideanbau auf nordamerikanischem Boden – erlernt hatten und er ebnete den Weg hin zum allerersten Thanksgiving-Fest, welches die zwei Kulturen zusammen feiern sollten, nachdem die Indianer den Pilgervätern mit zahlreichen Gaben durch ihre Hungerperiode halfen. Gleichzeitig machte der Abschluss dieses Vertrags Massasoit zum bei den Engländern bekanntesten Sachem der Wampanoag; in Zukunft sollte oft er es sein, der für die gesamte Nation sprach und schließlich als ihr Obersachem angesehen wurde. Während der Bund mit den Engländern den Wampanoag ein Gefühl von Schutz gab, sahen die Narragansett diesen als militärische Allianz und misstrauten ihren Nachbarn; ein in Schlangenhaut eingeschlagenes Paket mit Pfeilen, welches die Narragansett nach Plymouth schickten, sollte ihre Ungunst gegenüber der kulturübergreifenden Freundschaft ausdrücken. Während in diesem Fall zwar die Engländer die Affäre lösten, indem sie als Antwort auf die Drohung der Narragansett ein Paket mit Schießpulver und Munition schickten und damit ihre technologische Überlegenheit auszudrückten, war es gewöhnlich der Sachem eines Stammes, welcher in interstammlichen Konflikten die Verhandlungen führte oder zum Krieg aufrief; es war seine Verantwortung, sein Volk zu leiten und zu schützen.²⁶

Neben der politischen und kulturellen Bande war die Organisation der Wampanoag innerhalb der einzelnen Dörfer weniger formell: Die Siedlungen waren nicht so stark an eine Zentralgewalt gebunden, sondern besaßen ein großes Maß an Eigenständigkeit. Dies bedeutet nicht, dass beispielsweise die Wampanoag Nation an der Macht Massasoits zweifelte – sie zahlten schließlich auch regelmäßig Tribute an ihn –, sondern es heißt lediglich, dass die Gesellschaften nicht so stark von einer Regierung gelenkt wurden, wie es etwa in Europa zu

²⁶ Weitere Information zur politischen Organisation der Indianer finden sich im Kapitel „The Feudal Regime“; Weiteres zu Massasoit und den Stämmen der Wampanoag in den Kapiteln darauffolgend in: Speck, *Territorial Subdivisions and Boundaries of the Wampanoag, Massachusetts, and Nauset Indians (Indian Notes and Monographs No. 44)* (New York: Heye Foundation, 1928), ab Seite 16. Zitat aus Coombs, Persönliches Interview.

dieser Zeit generell der Fall war. Die Wampanoag lebten in kleineren Gruppen von mehr oder weniger verwandten Individuen zusammen; eine Dorfgemeinschaft bestand in der Regel aus einem *kin*, quasi einer Großfamilie. Ganz unabhängig von Abstammung oder Besitz teilten alle Mitglieder des *kin* eine ähnliche Stellung in der Gesellschaft; streng etablierte hierarchische Strukturen innerhalb einer Dorfgemeinschaft existierten nicht. Der Status einer Person definierte sich – zumindest bei Männern – durch ihre Erfolge als Redner, Krieger oder Jäger. Innerhalb der Dorfgemeinschaft lebten einzelne Familien zusammen. Während polygame Ehen unter den Wampanoag zwar nicht gängig waren, waren vorehelicher Geschlechtsverkehr und Promiskuität von der Gesellschaft durchaus toleriert und Scheidungen möglich, was mit sich brachte, dass die Wampanoag auch oftmals mehrere Kinder mit verschiedenen Partnern hatten. Verwandtschaftsverhältnisse waren so nicht immer eindeutig fest zu machen und ihre Familien waren breit gefächert. Dies führte zu besagter Wohngemeinschaft in Großfamilien, wobei eine solche Großfamilie in der Regel im selben Wetu – der typischen Behausung der Wampanoag, in anderen Dialekten auch Wigwam genannt – lebte und sich somit ihre Wohn-, Schlaf- und Feuerstellen teilte. Dennoch lebten die Indianer auch außerhalb ihrer Familie, also in ihrer Dorfgemeinschaft, das Prinzip des *kin*: Ob sie nun wissentlich verwandt waren oder nicht, spielte keine Rolle, da alle sich gegenseitig unterstützen und wie die eigenen Familienmitglieder behandelte. Dies zeugt von einem starken Zusammenhalt innerhalb und zwischen den einzelnen Familien. Die Kinder der *kin*-Mitglieder wurden schließlich auch gemeinschaftlich großgezogen und erzogen; formale Erziehung oder Bildung gab es nicht, sondern der Nachwuchs lernte im Zusammenleben mit seiner erweiterten Familie soziales Verhalten und kulturelle Werte kennen.²⁷

Versucht man dieses Familiensystem genauer zu analysieren und einzuordnen, lassen sich auf den ersten Blick klassische Verhältnisse erkennen, wie sie im 17. Jahrhundert auch in Europa gängig waren: Die Eltern lebten als Familie mit ihren Kindern unter einem Dach. Doch erweiterte sich diese in der indigenen Gesellschaft der Wampanoag um sowohl mehrere

²⁷ Henry Warner Bowden, *American Indians and Christian Missions: Studies in Cultural Conflict* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 96-111; Dane Anthony Morrison, *A Praying People: Massachusetts Acculturation and the Failure of the Puritan Mission, 1600-1690* (New York: Lang, 1995), 8; Hermann Wellenreuther, *Niedergang und Aufstieg: Geschichte Nordamerikas vom Beginn der Besiedlung bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts, Band 1* (Münster: LIT Verlag, 2004), 55-86.

Thomas Mayhew Jr. beschreibt ein Wetu/Wigwam als „made with smal [sic.] poles like an arbour covered with mats, and their fire is in the midst, over which they leave a place for the smoake to go out at.“ (Brief von Thomas Mayhew an Henry Whitfield aus Martha’s Vineyard, 7. September 1650, in Henry Whitfield, „The Light appearing more and more towards the perfect Day. Or, A farther Discovery of the present state of the Indians in New England, Concerning the Progresse of the Gospel amongst them (1651),“ *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 3rd series, Vol. 4 (1834): 110.

Generationen als auch entferntere Verwandte. Innerhalb dieser Familie waren Frauen und Männer, wie für sesshafte Jäger- und Sammler-Gesellschaften typisch, egalitär aufgestellt und ebenso hoch angesehen. Die Chappaquiddick Wampanoag Alexis Moreis betont im Interview an mehreren Stellen, dass die Wampanoag eine matriarchalische Gesellschaft waren und in der Regel Frauen Führungspositionen innehatten oder das Familienoberhaupt waren. Aus verschiedenen Dokumenten und anderen Interviews geht hervor, dass dem nicht so war. Das Amt des Sachem ging, wie oben ausgeführt, klassischerweise geschlechtsunabhängig an den erstgeborenen Nachkommen. Dies spricht dafür, dass die Wampanoag Männer und Frauen gleich behandelten. Es wirkt wie ein Widerspruch, dass die Wampanoag sich in nahezu allen anderen Bereichen des Zusammenlebens als eine egalitäre Gesellschaft definierten, das Amt des Sachem jedoch durch eine klare Erbfolge weitergegeben wurde. Denn soweit dies heute rekonstruierbar ist, geht man wie oben bereits beschrieben davon aus, dass der Sachem durchaus eine starke, erblich bedingte Stellung hatte. Dennoch was diese nie final: In einigen Fällen, die teilweise auch in dieser Arbeit beschrieben werden, entschied die Gesellschaft, von einer bestimmten Person in der Erbfolge abzusehen, da diese nicht tauglich für die Position war oder sie ihr nicht so vertrauten, wie dies für das Verhältnis zwischen Volk und Sachem üblich war. Im Normalfall galt aber das Recht des Erstgeborenen. Dieses System war in Europa durchaus bekannt: klar definierte Machtverhältnisse, wobei Geburts- oder Lehnsrecht über die Weitergabe von Titeln und Positionen entschieden. Dort hatten die Menschen seit dem Mittelalter eine Herrschaftsverdichtung erlebt, die den frühmodernen Territorialstaat hervorgebracht hatte. Die Siedler, die nun mit genau dieser Prägung in die neue Welt reisten, verstanden den Sachem als einen monarchischen Landesherrn, wie er ihnen von zu Hause bekannt war, sahen jedoch die weitere Organisation der indigenen Gesellschaft als chaotisch. Denn abseits des Sachemamts gab es bei den Wampanoag eine Gleichstellung durch ein egalitäres System, das parallel zu dem der erblichen macht existierte. Dass dem bei den Wampanoag tatsächlich so war, lässt sich in verschiedenen Aspekten des Zusammenlebens erkennen: Die egalitäre Gesellschaft zeigt sich vor allem an ihrer bilinearen Erbfolge. Soweit dies heutzutage aus Dokumenten oder oraler Tradition rekonstruiert werden kann, ist weder die Existenz einer festgeschriebenen patrilinearen noch einer matrilinearen Erbfolge überliefert; der Besitz der Familie ging vermutlich geteilt an die Nachfahren über und – noch viel wichtiger – blieb auf mehrere Köpfe verteilt im *kin*, also der erweiterten Familie; denn wie bereits erwähnt, machten das Zusammenleben und vor allem der Zusammenhalt im *kin* das System stark. Ebenso wenig eindeutig überliefert wie die Erbfolge sind die Wohnverhältnisse nach der Heirat: Ob die Frau zum Mann zog oder umgekehrt, ist nicht klar. Über Eheschließungen über

die Grenzen des *kin* hinaus sagt die derzeitige Sonksq der Chappaquiddick Wampanoag, dass hier für gewöhnlich die Frau in ihrer Gemeinschaft blieb: „When a man married a woman he went to the woman’s community to live. Children born there are part of her tribe.“ Daraus könnte man schließen, dass bei Heirat innerhalb des *kin* auch die Frau für die zukünftige Unterkunftssituation entscheidend war. Die tatsächlichen Machtverhältnisse innerhalb der (erweiterten) Familien hingen schließlich von den einzelnen Individuen und deren Persönlichkeit ab; es konnte von Männern geführte, aber auch von Frauen geführte (Groß-)Familien geben. Was gewiss ist, ist dass die Stammesmitglieder in ihrem *kin* blieben und enge Beziehungen zu ihrer Verwandtschaft pflegten.²⁸

Man geht davon aus, dass auf der Inselkette Elizabeth Islands kaum permanente Indianersiedlungen bestanden und diese nur sporadisch während der Sommermonate zum Jagen und Fischen bewohnt waren oder immer wieder einzelnen Wampanoag des Festlandes als Fluchtort dienten. Vor allem auf der größten Insel, Naushon, so argumentiert der Anthropologe Frank Speck, seien auch viele mit den Stämmen des Festlandes verfeindete Indianer ansässig gewesen. Obgleich diese politisch nicht verbunden waren, kann man die Indianer der Elizabeth Islands kulturell sowie sprachlich den Wampanoag zuordnen; quantitative Fakten zur Population der Inselkette in den 1640er Jahren liegen nicht vor. Genauere Aussagen lassen sich dabei über Martha’s Vineyard treffen, wo 1641 rund 3.000 Wampanoag-Indianer lebten. Als Thomas Mayhew seine Patente erwarb und die Insel zum ersten Mal betrat, fanden sich dort vier Herrschaftsbereiche, sprich: Sachemships. Die Hauptinsel teilte sich auf in Takemmy im westlichen Teil der Insel und Nunnepog im östlichen Teil. Etwas abgetrennt auf der westlich gelegenen Halbinsel lag das Sachemship Aquinnah, später auch Gay Head genannt. Die eigentlich separate, jedoch zu Martha’s Vineyard

²⁸ Moreis, Persönliches Interview; Gordon, E-Mail Interview. Moreis‘ Aussage, dass die Wampanoag eine matriarchalische Gesellschaft waren, rührt vermutlich von der Tatsache, dass Moreis der jüngeren Generation der Wampanoag angehört, die bereits einen Emanzipationsprozess durchlebt haben. Sie tendiert dazu, historische Ereignisse mit modernen Ansichten zu färben. Gordon entkräftet mit ihren Aussagen Moreis‘ Argument.

Der französische Soziologe und Anthropologe Emmanuel Todd lieferte einst eine Typologie historischer sowie moderner Familiensysteme und kam zu dem Schluss, dass Familienstrukturen nicht nur die Mentalität der Menschen prägen, sondern ebenfalls Einfluss auf die Ökonomie einer Gesellschaft haben. Wo egalitär vererbt wird, sagt er aus, teilen sich Eigentum und Wissen gleichmäßig in der Bevölkerung auf. Dies ist in der indigenen Gesellschaft der Fall. Dort, so Todd weiter, werden Menschenrechte gelebt; denn hier wird jede Person gleich behandelt und, anstatt sie an ihrer Position in der Erbfolge zu messen, eher für ihre Leistungen und Erfolge angesehen. Damit prägten die Wampanoag mit ihren starken Familienzusammenhalt und ihrer egalitären Gesellschaft die ökonomischen Interessen ihres Stammes. Siehe hierfür Emmanuel Todd, *Où en sommes-nous? Une esquisse de l'histoire humaine* (Paris: Éditions du Seuil, 2017) und Emmanuel Todd, *L'origine des systèmes familiaux, Tome 1* (Paris: Éditions Gallimard, 2011).

gehörende Insel Chappaquiddick (östlich der Hauptinsel) stellte den vierten der großen Herrschaftsbereiche dar. Abseits der großen Sachemships konnte ein Sachemship auch ein Trabantengebiet haben, welches, etwa von einem Sub-Sachem, weitestgehend souverän geführt wurde. Meist waren die Sub-Sachems dieser Gebiete enge Verwandte der Sachems des größeren Gebiets. Ein solches Sub-Sachemship war etwa Nashuakemuck – zwischen Aquinnah und Takemmy gelegen – oder Sengekontacket – innerhalb Nunnepogs. Bereits die Bezeichnungen der Sachemships deuten auf die frühere Geologie der Insel hin: Chappaquiddick bedeutet in der Sprache der Ureinwohner so viel wie „abgetrennte Insel“. Diese war höchstwahrscheinlich einst mit der Hauptinsel Martha’s Vineyards verbunden und wurde schließlich durch die Kraft der aufschlagenden Wellen und heftige Stürme abgetrennt, sodass heute eine Meerenge zwischen ihr und der Hauptinsel liegt. Dass Wettereinflüsse die Erscheinung des Landes verändert hatten, kann man auch an den außerordentlich vielen Teichen sehen, welche die Insel aufweist. Diese waren erst über die Jahre entstanden und waren einst offene Buchten, die schließlich durch die Aktivitäten des Meeres und die Anhäufung von Sandbanken zu geschlossenen Wasserspeichern geformt wurden. Die Ureinwohner Martha’s Vineyards wussten diese Süß- und Salzwasserteiche gut zu nutzen und machten sie sich für den Fischfang von Vorteil; beispielsweise strömten bei Flut viele Fische in die Teiche, welche später, nach Eintritt der Ebbe, in den Becken eingesperrt waren und von den Wampanoag einfach gefangen werden konnten.²⁹

Auch dem benachbarten Nantucket verliehen verschiedenste Wettereinflüsse seine heutige Erscheinung. Die Teiche dort wurden ebenfalls auf dieser Insel von den Ureinwohnern zum Fischen genutzt. Wie viele Indianer zur Zeit Mayhews Patenterwerbs auf Nantucket lebten, ist nicht sicher zu sagen, da nicht einmal die Mayhews selbst in ihren Dokumenten Aufzeichnungen über die ursprünglichen Bewohner der Insel hinterließen. Man geht jedoch davon aus, dass die Indianer dort vor Mayhew keinen oder kaum Kontakt zu europäischen Abenteurern hatten – vermutlich aus dem Grund, da die Küsten Nantuckets durch ihre seichten Stellen nicht gefahrlos anzufahren waren – und sie dadurch auch von den Epidemien von 1616 bis 1619 verschont blieben. Erst, als die christliche Missionsarbeit begann und die ersten

²⁹ Speck, *Territorial Subdivisions and Boundaries of the Wampanoag*, 114-18; Banks, *The History of Martha’s Vineyard, Volume I*, 39-42. Silverman, *Faith and Boundaries*, 19; Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians*, 44. Zu spezifischeren Angaben über die Elizabeth Islands siehe Cuttyhunk Historical Society, *Images of America: Cuttyhunk and the Elizabeth Islands* (Charleston, SC: Arcadia, 2002), 7-8 und Banks, *The History of Martha’s Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Gosnold,“ 3. Martha’s Vineyard sowie Nantucket waren einst mit dem Festland verbunden und wurden erst nach der letzten Eiszeit zu separaten Inseln. Dies zeigt auch die Ähnlichkeit der Pflanzen und Tiere, die auf den Inseln und dem Festland lebten (siehe hierzu auch Banks, *The History of Martha’s Vineyard, Volume I*, 18).

europäischen Siedlungen auf Nantucket aufgebaut wurden, kamen die Indigenen in regelmäßigen Kontakt und Austausch mit den Engländern. Die Bevölkerung zur Zeit dieses ersten Kontakts wird auf rund 2.500 Bewohner geschätzt. Besonders ist hierbei, dass die Insel im Jahr 1660, als die ersten europäischen Siedlungen entstanden, in zwei Kulturbereiche geteilt war: Dabei war der östliche Teil der Insel den Nauset Cape Cods ähnlicher, der westliche Teil war dem Kulturkreis der Wampanoag Martha's Vineyards zuzuordnen. Die Insel war in zwei große Sachemships – östlich und westlich – geteilt und zwischen ihnen lagen außerdem zwei kleinere Sachemships. Während viele davon ausgehen, dass die Differenzen zwischen West und Ost kaum spürbar waren, schreiben andere Historiker von Feindseligkeiten zwischen den beiden Kulturräumen.³⁰

Beträchtlich ist die Bevölkerungsdichte der Inseln: Während auf Martha's Vineyard zur Zeit von Mayhews Patenterwerb rund 3.000 Wampanoag auf circa 230 Quadratkilometern lebten, schätzt man die Bevölkerung Nantuckets auf etwa 2.500 Indianer auf 124 Quadratkilometer. Das macht jeweils eine durchschnittliche Bevölkerungsdichte von 13 und 20 Menschen pro Quadratkilometer. Verglichen mit der Bevölkerungsdichte in Neu England war diese damit bis zu zehnmal so hoch. Hinzu kommt, dass der Boden auf den Inseln nicht immer optimal landwirtschaftlich nutzbar war, da die Erde sandig und kalkig und deshalb nicht einfach zu bebauen war. Bei einer solch hohen Bevölkerungsdichte und folglich dem großen Bedarf an landwirtschaftlichen Produkten wurden die sauren Böden noch mehr ausgelaugt und Umzüge ganzer Siedlungen in andere Teile der Insel waren häufig und nötig. Der saisonale Wechsel zwischen einzelnen Siedlungen war bei den Insel-Indianern ohnehin gängig. Die Wampanoag hatten Mittel und Wege gefunden, um den Boden haltbarer zu machen, indem sie ihre Anbauflächen mit Fisch und, im geringen Maße, mit Tiermist düngten, jedoch waren diese Maßnahmen zum einen sehr zeit- und arbeitsintensiv und zum anderen nicht ausreichend, um den Wettereinflüssen sowie dem Salz des Atlantiks entgegenarbeiten zu können. Die wenigen Erträge aus dem Ackerbau – etwa Mais oder Bohnen – wurden für die Wintermonate oft

³⁰ Daniel Vickers, „The First Whalemens of Nantucket,“ *The William and Mary Quarterly* Vol. 40, No. 4 (Oct. 1983): 561; Byers, *The Nation of Nantucket*, 18-23; Speck, *Territorial Subdivisions and Boundaries of the Wampanoag*, 105-110. Speck schreibt hier zum Beispiel von ehemaligen Feindseligkeiten zwischen den beiden Kulturbereichen Nantuckets. Eine andere, ebenso mögliche Aufteilung der Sachemships Nantuckets bezeichnet Wanachamak (auch Wannochmamock) als Sachem des nordwestlichen Teils, jedoch soll er gleichzeitig über die gesamte Insel geherrscht haben. Nickanoose war dabei, in niedrigerer Position, sein Co-Sachem. Siehe hierzu zum Beispiel Hare, *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians*, 43. Für eine detaillierte Diskussion der Bevölkerungszahlen der Inseln siehe Cook, *The Indian Population of New England in the Seventeenth Century*, 40-45. Die Schätzungen, vor allem für Nantucket, variieren stark. Für diese Arbeit wurde die am häufigsten verwendete und die nach den Erklärungen in den verschiedenen Werken am plausibelsten erscheinende Schätzung gewählt.

getrocknet und in großen Säcken oder Körben im kühlen Boden vergraben. Ähnlich gingen die Ureinwohner der Inseln mit Beeren, Gräsern und Nüssen vor, welche in den warmen Monaten gesammelt wurden. Um ihr Überleben durch Subsistenzwirtschaft zu sichern, mussten sie jedoch vermehrt von den Schätzen des Meeres leben: Die umliegenden Gewässer waren reich an Schellfisch, Muscheln, aber auch größeren Meerestieren wie Walen oder Seehunden. Zudem waren die Inseln, vor allem aber Nantucket, spärlich bewaldet, was Feuerholz rar und kostbar machte; es fanden sich dort lediglich einige auf das trockene Klima angepasste Baumarten wie die Pechkiefer. Ob es vor Ankunft der Europäer auf den Inseln zu Versorgungsengpässen gekommen war, ist unklar, jedoch geht man davon aus, dass die Ureinwohner früh gelernt hatten, mit den begrenzten Ressourcen umzugehen. Gerade das ähnliche Klima und die gleichermaßen komplizierte Bewirtschaftung des sauren Bodens waren es wohl, was die Lebensweisen der Insel-Indianer so verwandt machte; die Indianer Martha's Vineyards und Nantuckets (und zum Teil auch Cape Cods) lebten als semi-nomadische Hortikulturalisten und hatten den Fischfang als einen wichtigen Bestandteil in ihre Kultur integriert – dies unterschied sie hauptsächlich von ihren Stammesgenossen auf dem Festland.³¹

Zwar ist wenig über Intention und Organisation des inner-amerikanischen Handels vor dem 15. Jahrhundert bekannt, doch ist gewiss, dass die verschiedenen indigenen Stämme diverse Routen nutzen, um miteinander zu handeln. Dabei ging es sowohl um von den Ureinwohnern schlichtweg benötigte Güter (wie Nahrung), sowie um rein ideelle Gegenstände. Die Indianer von Martha's Vineyard und Nantucket mussten jedoch mit einem eingeschränkten Handelsnetzwerk leben; sie reisten mit Booten – schon für die Zeit vor Christi Geburt nachgewiesen – und hielten so den Kontakt zu den umliegenden Inseln und zum Festland. Für den Bau ihrer Mashoons (manchmal auch Mishoon geschrieben) brannten die Wampanoag den dicken Stamm eines Baumes aus, bis sie diesen durch Schaben so formen konnten, dass ein für die Überfahrt zum Festland geeignetes Kanu entstand. Nichtsdestotrotz war diese Überfahrt zu ihren Nachbarn lang und beschwerlich und daher nicht alltäglich. Es geht dennoch hervor, dass die Insel-Indianer keineswegs kulturell oder wirtschaftlich isoliert lebten, sondern in regem Kontakt mit dem Festland standen. Alexis Moreis spricht im Interview von der engen Bindung zu den anderen Wampanoag und sagt: „[W]e've always traveled and exchanged with our sister tribes on the mainland.“ Allein die Zugehörigkeit zu der Wampanoag Nation und damit die

³¹ Byers, *The Nation of Nantucket*, 17-25; Vickers, „The First Whalers of Nantucket,“ 570-71; Cook, *The Indian Population of New England in the Seventeenth Century*, 44-45; William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England* (New York: Hill and Wang, 2003), 28-30. Cronon widmet in seinem Werk außerdem ein komplettes Kapitel der Zerstörung der Wälder durch die Europäer. Als weiterführende Lektüre siehe hierzu speziell Kapitel 6: Taking the Forest (Seite 108-126).

Anerkennung Massasoits als ihren Obersachem zeigt, dass auch politische Verbindungen nicht nur bis zu den Küsten reichten. Selbst wenn ihre Strukturen nicht so starr gewesen sein mögen, wie sie zur selben Zeit in Europa waren, stellten die Indianer Nordamerikas, einschließlich der Ureinwohner auf den Inseln Martha's Vineyard und Nantucket, eine solide Gesellschaft dar, welche im kontinuierlichen Austausch stand – und die einzelnen Stämme identifizierten sich zu den anderen jeweils als „sister tribes“.³²

SPIRITUALITÄT DER UREINWOHNER

Während die Gründe für politische und kulturelle Bande der Indianer Nordamerikas divers waren, so teilten die einzelnen Stämme auch meist ähnliche Weltanschauungen. Die natürliche und die übernatürliche Welt waren in ihrer Anschauung viel stärker verknüpft als etwa bei den christlichen Europäern; jeder Gedanke, jede Interaktion mit Mitmenschen, Tieren oder Pflanzen hatte für die Indianer etwas Übernatürliches, gar Göttliches. Da hier sowohl die Siedler im 17. Jahrhundert als auch die Historiker heute meist von indigener Religion sprechen, sei an dieser Stelle kurz die Begrifflichkeit diskutiert. Die Chappaquiddick Wampanoag Alexis Moreis erklärt, dass die Bezeichnungen Religion, Glaube oder Religionsausübung europäische Bezeichnungen, sprich: europäische Kategorisierungen, seien und der Begriff Spiritualität viel mehr zutreffe:

I do not look at it as a religion, I looked at it as a way of life and a value system. [...] [O]ne of our main beliefs is about taking care of the land, so that our job is to take care of mother earth and there's prayers that you would do, but all these words that I'm using, like prayer or beliefs, those aren't the ways we would have viewed it then. That's why I am saying, it's different than religion, because when we would be actually looking at it as traditional Wampanoag beliefs, that's still looking at it through a colonist's lens of religion and practice. But I think that it wasn't like this religion in practice, because everything was action based, like, you are taking care of this space that was here by the creator, but it was more to continue life. Verse, if we wanted to look at Christianity, it's very much more like... prescribed, very structured, I guess. I think that's the difference.³³

An späterer Stelle führt sie weiter aus:

[W]hen you're looking at indigenous people, the practices of one might say is religion very much included all aspects of their active daily life. So that would include, again,

³² Wellenreuther, *Niedergang und Aufstieg*, 70; Moreis, Persönliches Interview.

³³ Moreis, Persönliches Interview. Penny Gamble-Williams, Spiritual Leader der Chappaquiddick Wampanoag kritisiert im Interview nie die Verwendung des Begriffs Religion, nutzt diesen jedoch selbst nicht, wenn sie von der Vorstellung übernatürlicher Wesen bei den Indigenen spricht. Siehe hierzu Gamble-Williams, Persönliches Interview.

land, that includes water, it doesn't just include people and the higher being, it's actually a very multi-faceted inclusion of both spirits, but physical as well, because we're all one.³⁴

Was Moreis beschreibt, ist das, was viele Religionswissenschaftler unter dem Begriff Ethnische Religion sammeln: Der Glaube an ein höheres, nicht-menschliches – und auch nicht menschenähnliches – Wesen, welches sich überall in der Natur wiederfindet und welches sie anzusprechen versuchen, wenn sie Hilfe brauchen.³⁵ Die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs, auf der anderen Seite, hat keine Probleme mit dem Begriff Religion. Für sie ist viel wichtiger, all den übernatürlichen – religiösen oder spirituellen – Dingen ihren Wahrheitsgehalt nicht abzusprechen. Ihre Idee von der Schöpfung der Erde, beispielsweise, soll von allen genauso akzeptiert werden, wie es auch die Erzählungen aus der Bibel werden. „[P]eople believe the story of Adam and Eve and all the stuff that's in the Bible, they believe it without question. But when it comes to us, we're superstitious fools that make shit up to explain something we don't understand. Which is nuts. You know, that's other people's bias [...] This is our history“, erklärt sie, sichtlich in Rage geredet durch die von ihr dargelegte Tatsache, dass die indigene Spiritualität im Vergleich zum Christentum scheinbar so oft belächelt wird. Um den verschiedenen Ansichten in der Diskussion gerecht zu werden, soll in dieser Arbeit vorwiegend der Begriff Spiritualität für alle Vorstellungen der Indigenen von der übernatürlichen Welt verwendet werden. Dieser Begriff soll auch indizieren, dass keinerlei Wertung über den historischen Wahrheitsgehalt der Inhalte angestellt wird – genausowenig wie an keiner Stelle über Erzählungen der Bibel gewertet wird.³⁶

Die Vorstellung der Wampanoag von ihrem Schöpfer – eben einem Teil ihrer Geschichte, wie Coombs betont – ist gleichzeitig für ein europäisches Verständnis wohl ungewohnt abstrakt: Sie nennen ihn Manitu (in anderen Schreibweisen auch: Manito oder Manitou) und er ist ein übernatürliches, allgegenwärtiges Wesen, das über die Wampanoag wacht und herrscht. Es ist allerdings gestaltlos und nicht sichtbar und kann unendlich viele, unterschiedliche

³⁴ Moreis, Persönliches Interview. Der schwedische Religionswissenschaftler Åke Hultkrantz beschreibt das höchste übernatürliche Wesen in indigenen Religionen als „supreme position [...] held by a divinity who surveys the course of events from his high abode in heaven. This is a being who many times appears only vaguely outlined and, as a result of his remoteness and the rarity of his interference in the immediate concerns of mortals, recalls a *deus otiosus* created by philosophical speculation and not inherently linked to religious belief.“ Siehe Åke Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, übersetzt von Monica Setterwall (Berkeley [u.a.]: University of California Press, 1979), 15.

³⁵ Chris C. Park, *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion* (London und New York: Routledge, 1994), 37-38.

³⁶ Coombs, Persönliches Interview.

Formen annehmen und sich in verschiedenen Dingen oder Lebewesen zeigen.³⁷ Der deutsch-amerikanische Ethnologe und Sprachwissenschaftler Franz Boas beschreibt das Konzept des Manitu wie folgt:

The fundamental concept bearing on the religious life of the individual is the belief in the existence of magic power, which may influence the life of man, and which in turn may be influenced by human activity. In this sense the magic power must be understood as the wonderful qualities which are believed to exist in objects, animals, men, spirits, deities, and which are superior to the natural qualities of man. This idea of magic power is one of the fundamental concepts that occur among all Indian tribes. It is what is called *manito* by the Algonquian tribes; *wakanda*, by the Siouan tribes; *orenda*, by the Iroquois; *sulia*, by the Salish; *naualak*, by the Kwakiutl, and *tamanoas*, by the Chinook. Notwithstanding slight differences in the signification of these terms, the fundamental notion of all of them is that of a power inherent in all objects of nature which is more potent than the natural powers of man. This idea seems adequately expressed by our term "wonderful"; [...] Although the belief in the powers of inanimate objects is common, we find in America that, on the whole, animals, particularly the larger ones, are most frequently considered as possessed of such magic power.³⁸

Wie also allen Indianern Nordamerikas gemein, glaubten auch die Wampanoag an den Manitu als eine übernatürliche, allgegenwärtige Macht. Er ist wie ein Geist, welcher unsichtbar ist und die Gestalt verschiedener Lebewesen und Dinge annehmen kann. Diese Macht ist, wie auch Thomas Mayhew in seinen Berichten über die Religion der Ureinwohner Martha's Vineyards schreibt: „an obscure Notion of a god greater than all, which they call *Mannit* [Manitu], but they knew not what he was, and therefore had no way to worship him.“³⁹ Stattdessen kommunizieren die Indianer mit Emanationen dieser allgegenwärtigen Macht, das heißt: sie sprechen zu kleineren übernatürlichen Wesen, welche aus dem Manitu hervorgegangen sind. Sie erscheinen den Gläubigen in ihrem Alltag, in Träumen und Visionen. Sie glauben, diese Wesen während des Jagens, Fischens oder Erntens, genauso wie in Naturphänomenen wie dem Donner wahrzunehmen, und suchen Zugang zu ihnen auf verschiedene Weisen, ähnlich zu Verehrungen und Anbetungen. Sie sprechen zu Schutzgeistern, die den Erfolg oder Misserfolg des Jagens und Fischens sowie den Ertrag der Ernte beeinflussen können und bitten sie um

³⁷ Elisabeth Tooker, *Native North American Spirituality of the Eastern Woodlands: Sacred Myths, Dreams, Visions, Speeches, Healing Formulas, Rituals and Ceremonials* (New York: Paulist Press, 1979), 7-17.

³⁸ Franz Boas, „Religion,“ in Frederick Webb Hodge, Hrsg., *Handbook of American Indians north of Mexico, Part 2. (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 30)* (Washington: Government Printing Office, 1910), 366. Ein Konzept ähnlich zum Manitu kennen beispielsweise die Irokesen, welche ihr allmächtigstes Wesen Orenda nennen, oder die Sioux, die von der Existenz von Wakanda (oft auch Wakonda geschrieben oder nur Wakan) ausgehen. Siehe Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, 11-14.

³⁹ John Eliot und Thomas Mayhew, „Tears of Repentance: Or, A further Narrative of the Progress of the Gospel Amongst the Indians in New-England (1653)“ *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 3rd series, Vol. 4 (1834), 202.

Die nachfolgenden Absätze sind gezielt im Präsens verfasst, um auszudrücken, dass die indigene Spiritualität immer noch lebt.

Hilfe. Da es all diesen Wesen möglich war, irdische Schicksale, wie beispielsweise das Kurieren von Krankheiten, zu beeinflussen, waren die Menschen stets um ihre Wohlgesinntheit bemüht. Im Gegensatz dazu konnten diese nämlich auch Unheil und Vernichtung schicken. Die Indianer interagieren also mit ihrer diesseitigen Umwelt und genauso stehen sie in ständigem Kontakt mit dem Übernatürlichen, um den Schöpfer und seine Emanationen um Rat und Hilfe zu fragen. Diese Kommunikation ist dabei aber nicht bestimmten Sehern vorbehalten, sondern jedem Gläubigen möglich. In Träumen und Visionen sowie während asketischen Ritualen (beispielsweise durch mehrere aufeinanderfolgende Fastentage oder temporäre Isolation von der Gesellschaft) kann jeder die übernatürliche Welt erleben und mit ihr kommunizieren. Anderen wenigen ist es darüber hinaus möglich, diese Erfahrung auf einer höheren Ebene zu machen und die außerordentliche Kraft des Geistes zu erlangen. Diese sind bekannt als Pawwaws (manchmal auch Powwows, wie die Zeremonien, geschrieben) und fungieren meist als Medizinmänner; sie sind durch übernatürliche Eingebung zu dieser Rolle befähigt. Gleichzeitig sind sie die Träger aller Weisheiten und Traditionen, welche die Kultur am Leben erhält, indem sie ihr Wissen an nachfolgende Generationen weitergeben. Sie sind es auch, die zu traditionellen Festen und Riten einladen und die Spektakel leiten. Jedoch: Während sie auf der einen Seite in der Gesellschaft des siebzehnten Jahrhunderts stets hoch angesehen waren, da sie die übernatürlichen Wesen beschwören und die Kranken heilen konnten, waren sie auf der anderen Seite auch gefürchtet. Ein Pawwaw konnte seine Macht nämlich ebenfalls dazu nutzen, Krankheiten zu schicken oder anderweitig Unheil zu bringen.⁴⁰

Rituale, im Privaten oder in der Gemeinschaft praktiziert und von Pawwaws geleitet, spielen eine wichtige Rolle in indigenen Gesellschaften. Sie werden beinahe täglich im kleinen Rahmen gefeiert und sind in den Alltag integriert. Groß aufgezogene Feste, welche, genau wie in alternativen Schreibweisen die Medizinmänner, Powwows genannt werden, fanden im 17. Jahrhundert bereits statt, waren aber nicht so gängig: „They weren’t practiced that much in the

⁴⁰ Bragdon, *The Columbia Guide to American Indians of the Northeast*, 18-20. Morrison, *A Praying People*, 11-15. Während die Feste meist einheitlich als Powwows bezeichnet werden, werden die Medizinmänner manchmal als Powwows und in anderer Quelle als Pawwaws geschrieben. In dieser Dissertation soll für die Feste die gängige Schreibweise Powwow verwendet werden. Um die Unterscheidung zu den Medizinmännern deutlich zu machen, werden diese hier Pawwaws geschrieben.

Verschiedene Wissenschaftler thematisierten bereits den Zusammenhang zwischen Transvestitismus oder Transsexualität und der Rolle der Medizinmänner bei amerikanischen Ureinwohnern. Siehe hierzu beispielsweise Rictor Norton, *Myth of the Modern Homosexual: Queer History and the Search for Cultural Unity* (London [u.a]: Bloomsbury Publishing, 2016), 15-23 oder Gisela Bleibtreu-Ehrenberg, *Der Weibmann: Kultischer Geschlechtswechsel im Schamanismus. Eine Studie zur Transvestition und Transsexualität bei Naturvölkern* (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH, 2015). Für die Wampanoag ist dieser Zusammenhang weder klar bestätigt noch widerlegt. Auch auf direkte Nachfrage konnten die befragten Indigenen keine Aussage treffen. Dies eröffnet die Möglichkeit für weitere Forschungen zu dem Thema.

sixteen or seventeen hundreds, it's more of a modern type thing“, erklärt die Chappaquiddick Wampanoag Margaret Oliveira und deutet damit auf eine kleinere Veränderung in indigener Kultur und Tradition über die Jahrhunderte hin. Zum einen dienen Powwows – damals wie heute – dazu, die Religion wirklich und präsent wirken zu lassen: Durch sie werden Glaubensinhalte gefestigt, stetig wieder erlebt und weitergegeben. Dabei nehmen sie vor allem in der Erziehung der Kinder eine besondere Stellung ein, da durch sie die Grundlagen des Glaubens gelehrt und essentielle (kulturelle) Verhaltensweisen vermittelt werden. Zum anderen besitzen die Rituale auch gesellschaftlichen Charakter. Dieser zeigt sich immer, wenn ein Ritual praktiziert wird: Es war und ist ein soziales Spektakel, das alle Gläubigen an einem Platz vereint und zur gemeinsamen Aktivität einlädt. Man kann sagen, dass jede religiöse Zeremonie also auch ein soziales Ereignis ist, welches den Zusammenhalt der Gesellschaft aufzeigt und gleichzeitig stärkt. Religion ist dementsprechend, gerade für die Wampanoag, keine reine Privatsache, sondern zudem eine soziale Aktivität.⁴¹

Ein gutes Beispiel für ein solches Ritual, das damals wie heute von vielen Wampanoag praktiziert wird, ist die Verehrung der Toten. Bereits im 17. Jahrhundert trafen sich die Mitglieder einer Familie regelmäßig, um ihre Vorfahren zu ehren. Wie genau dieser Ahnenkult früher aussah, ist nicht mehr genau zu rekonstruieren, doch geht man davon aus, dass den Verstorbenen auch damals Zeremonien zu Teil wurden, die eine große Rolle im Leben der Wampanoag spielten und regelmäßig als Geister angesprochen wurden. Der heutige Ahnenkult der Indigenen gibt mehr Aufschluss darüber, wie die Verehrung der Toten früher ausgesehen haben könnte. Die Chappaquiddick Wampanoag Alexis Moreis erzählt im Interview:

⁴¹ Nancy Bonvillain, *Native American Religions* (München: Lincom Europa, 2003), 2.

Die Unterscheidung der Begriffe Ritual, Brauch und Tradition wurde in der Vergangenheit bereits von verschiedenen Wissenschaftlern diskutiert. So streiten sich beispielsweise Verfechter psychologischer (wie Bronislaw Malinowski, welcher individuelle Gefühlszustände wie die Vertreibung der Angst in den Vordergrund stellt) mit Vertretern soziologischer Theorien (zum Beispiel Emile Durkheim, welcher den gemeinschaftsstiftenden Sinn von Ritualen betont). Ein weiterer Diskussionspunkt in der Erfassung des Prinzips des Rituals ist die Existenz eines religiösen Ursprungs. Einen Überblick über die verschiedenen Theorien und ihre Entwicklung findet sich bei Hans Gerald Hödl, „Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie)“ in Johann Figl, Hrsg., *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen* (Innsbruck: Tyrolia, 2003), 664-689. In dieser Arbeit soll der Begriff Ritual für all jene von den Menschen praktizierten und verinnerlichten Ausdrucksweisen verwendet werden, welche einen religiösen Hintergrund aufweisen. Die Begriffe Brauch und Tradition sollen dahingegen für alle kulturellen Handlungen verwendet werden. Da diese Definitionen nicht trennscharf sind, ist eine Überschneidung von Ritualen und Bräuchen und Traditionen nicht ausgeschlossen. Ein Ritual kann, nach der hier verwendeten Definition, auch in einen Brauch übergehen, indem es von seiner ursprünglichen, religiösen Bedeutung entkoppelt wird und (mit oder ohne Kenntnis seines religiösen Ursprungs) von einem Kreis kulturell verbundener Individuen dennoch weiterhin praktiziert wird. Hierzu soll auch in Kapitel 3, in Zusammenhang mit den Schlüssen des Kulturanthropologen Paul Radin, nochmals eingegangen werden; dieser argumentiert, dass Rituale zu Kulturgut werden können und ein Brauch/eine Tradition nicht mehr eindeutig einem religiösen oder kulturellen Ursprung zugeschrieben werden können.

Zitat aus Oliveira, Persönliches Interview

When I was very little, I always would talk to my ancestors – and I literally remember someone telling me to do that. And children learn from what they see and my family always would bring up ancestors or loved ones that had recently passed and be like ‘That person is guiding you and they’ve gone through all this, they’ve been here and that’s still in you. They are in this land.’ And it’s such a comforting thing. So, I think a huge part of Chappaquiddick culture is remembering our ancestors.

Auch Penny Gamble-Williams, Spiritual Leader der Chappaquiddick, sagt an zwei Stellen im Interview „Call on the ancestors to help us“ und „I have to thank the ancestors“. Wenn die Wampanoag von ihren Vorfahren und dem mit ihnen verbundenen Ahnenkult sprechen, meinen sie keine übertriebenen Zeremonien mit großzügigen Opfergaben, sondern Rituale des Erinnerns. Rituale, die eine Gruppe von Menschen – tot oder lebend – vereinen, um einem verstorbenen Mitglied der Gesellschaft zu gedenken und es zu ehren. Im Sommer 2020 schreibt Moreis in einer persönlichen Nachricht, dass sie am Tag zuvor mit ihrer Tante auf einem indigenen Friedhof eine traditionelle Rauchzeremonie durchgeführt hat. Den Moment vor dem sogenannten *smudging* hält sie fotografisch fest und schickt das Bild als Anhang in ihrer Nachricht. Dass sie auf einem indigenen Friedhof sind und der Ort zum Gedenken und Beisammensein einlädt, zeigt die starke Beziehung der Indigenen zu Land und Umgebung. Es ist außerdem zu erkennen, dass das Ritual sowohl dazu beiträgt, den Vorfahren zu gedenken, als auch eine gemeinschaftsbildende Aktivität zwischen Familienmitgliedern darstellt. Wie der indigene Ahnenkult im 17. Jahrhundert genau ausgesehen haben mag, könnte eine Möglichkeit für weitere Forschungen darstellen.⁴²

DER CALVINISMUS UND DIE PURITANER

Die Engländer, welche bald in Massen auf den Inseln Martha’s Vineyard (und später auch auf Nantucket) siedeln sollten, brachten im Vergleich zu den Wampanoag eine komplett andere Vorstellung von der übernatürlichen Welt, widergespiegelt in Glaube und Religion, mit nach Nordamerika. Obgleich in Europa zahlreiche Religionen und Konfessionen vertreten waren und die Unterschiede zwischen ihnen – etwa den Katholiken, Protestanten, Juden oder Muslimen – teils immens waren, so waren sie alle sich untereinander doch ähnlicher als die indigene Spiritualität einer von ihnen war.⁴³ Während all die oben genannten Glaubensrichtungen Buchreligionen sind, hebt sich der indigene Glaube insofern von ihnen allen ab, da er eine ethnische Religion ist. Die Indianer legten großen Wert auf ihr Verhältnis

⁴² Moreis, Persönliches Interview; Gamble-Williams, Persönliches Interview.

⁴³ Siehe hierzu auch Tooker, *Native North American Spirituality of the Eastern Woodlands*, xi.

zur Natur und den Einklang des Übernatürlichen mit dem Natürlichen; eine klare Trennung zwischen den beiden bestand nicht. Thomas Mayhew, genauso wie die meisten seiner Landsmänner in Massachusetts, war Calvinist, also Anhänger der Lehre des französischen Reformators Jean Calvin. Die Bezeichnung Puritaner leitet sich vom englischen Wort für Reinigung, *purification* (beziehungsweise im Lateinischen *purus*), ab und steht für diejenigen englischen und schottischen calvinistisch inspirierten Gruppen, welche die anglikanische Kirche von ihren letzten katholischen Elementen säubern – sprich: reinigen – wollten. Während die Lehre Calvins an sich sehr komplex ist und aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Arbeit nicht umfassend dargelegt werden kann, bleibt es dennoch, die Kernprinzipien des puritanischen Glaubens zu erläutern. Dabei beschreiben die während der Dordrechter Synode 1618/19 beschlossenen 5 Punkte des Calvinismus dessen zentrale Thesen, auch unter dem Akronym TULIP bekannt. Der meist an erster Stelle aufgeführte Punkt ist *total depravity*, welcher sich auf die Erbsünde bezieht und besagt, dass jeder Mensch von Geburt an Sünder ist und dies nicht nur alle Teile des Menschseins betrifft, sondern in allen Bereichen der diesseitigen Welt sichtbar und spürbar ist; daher auch die Voranstellung des Adjektivs *total*. Der zweite Punkt wird als *unconditional election* bezeichnet und steht für die Erlösung aller von Gott erwählten Gläubigen. Dabei sei jedoch nicht jeder Puritaner automatisch auserwählt – Jesus war nur für den von Gott auserwählten Kreis gestorben. Dies besagt der dritte Punkt *limited atonement*: Nur diese wenigen waren für das ewige Leben vorgesehen und ausschließlich sie sollten ihr Seelenheil erlangen. Diese Auserwähltheit einiger ist auch als Prädestinationslehre bekannt und betont, dass diese nicht etwa von den irdischen Taten eines Menschen abhängig ist oder er sich diese durch gute Werke erarbeiten kann; vielmehr ist die Auserwähltheit bedingt durch den Glauben allein (*sola fide*). Ebenso in dichtem Zusammenhang mit der Prädestination steht *irresistible grace*, nämlich die Unwiderstehlichkeit gegenüber Gottes Gnade eines jeden Auserwählten. Der Ruf Gottes und des Heiligen Geistes kommt von innen heraus und ist so unglaublich stark, sodass er von den *electi* nicht abgewehrt werden kann. Wer also erwählt ist, ist dies außerdem ohne jegliche Kompromisse. Dafür steht der fünfte und letzte Punkt des Calvinismus: *perservance of the saints*. Dabei beschreibt das Wort *saints* in diesem Zusammenhang nicht Heilige – wie man sie womöglich in modernen (katholischen) Kontexten kennt als jene, die heiliggesprochen wurden und verehrt werden –, sondern es umfasst die Gesamtheit aller von Gott erwählten Menschen. Damit schließt sich die grundlegende Theorie des Calvinismus, die alle Puritaner des siebzehnten Jahrhunderts lebten: Der von Geburt an sündige Mensch kann, so denn von Gott

erwählt, ganz gleich seiner Werke und Taten auf Erden Erkenntnis, Auferstehung und damit bedingungsloses Seelenheil bekommen. Wer nicht zu den *electi* gehört, geht leer aus.⁴⁴

Die Puritaner halten zudem, wie alle reformierten Kirchen, am Prinzip *sola scriptura* fest. Das bedeutet, dass die Bibel allein die Grundlage des Glaubens ist. Anders als etwa die Katholiken waren die Gläubigen der reformierten Kirchen der Ansicht, dass es zum Verständnis der Heiligen Schrift keine Ergänzung durch Traditionen bedürfe. Während es über Dutzende von Jahren stets zu neuen Auslegungen gekommen war und überlieferte Traditionen immer weiter modifiziert wurden, bis diese sich zu sehr von ihrem eigentlichen Sinn, sprich: der eigentlichen Aussage der Bibel, entfernt hatten, war es nun an der Zeit, zum Ursprung dieser kirchlichen Überlieferungen zurückzukehren. Traditionen, genauso wie beispielsweise Sakramente oder Reliquien, wurden von Calvin also streng abgelehnt. Die Gläubigen haben nach dem Grundsatz der unbedingten Heiligkeit Gottes zu leben. Demnach ist die Schrift die erste und einzige Quelle, welche Zugang zum Wort Gottes bietet. Zusammen mit dem oben erläuterten Prinzip *sola fide* sowie *solus Christus* (Jesus als alleiniger Heilsvermittler) bilden sie die drei *solis*, also die drei Grundsätze, aller reformierten Kirchen, auf welchen auch der Calvinismus aufbaut.⁴⁵

Die Puritaner, welche zwischen den Jahren 1629 und 1640 mit der Great Migration nach Amerika kamen, waren hauptsächlich Yeomen, Landwirte, Handwerker und Kaufmänner aus der englischen Mittelschicht und wenige Aristokraten; rund elf Prozent von ihnen waren Gentlemen. Circa drei Viertel hatte die Kosten für die eigene Überfahrt in die Neue Welt selbst aufgebracht und reisten zusammen mit ihren Frauen und Kindern. Das Geschlechterverhältnis war so ausgewogen wie in wenigen Kolonien Amerikas: Auf 150 Männer kamen 100 Frauen; dabei waren rund die Hälfte der Siedler Kinder. Die Passagiere der *Mayflower*, *Arbella* und den zahlreichen weiteren Schiffen, welche noch ihren Weg nach Massachusetts finden sollten, waren wohlhabend – nur etwa 25 Prozent von ihnen waren Bedienstete, was im Vergleich mit der Virginia Company, welche einen Bediensteten-Anteil von rund 75 Prozent hatte, bedeutend wenige waren. Zudem konnten die Puritaner ein verhältnismäßig hohes Bildungsniveau aufweisen: Knapp die Hälfte hatte an einem der Cambridge Colleges Emmanuel, Magdalen

⁴⁴ Fischer, *Albion's Seed*, 22-24. Für eine detaillierte Darstellung über die Entstehung des Puritanismus siehe Michael Hochgeschwender, *Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus* (Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2007), ab Seite 32.

⁴⁵ Ebd. Als weiterführende Lektüre zur Einordnung des Calvinismus in den Gesamtkontext der Reformation und der verschiedenen in Europa entstandenen Konfessionen siehe auch Ernst Walter Zeeden, *Das Zeitalter der Glaubenskämpfe, 1555-1648* (München: Deutscher Taschenbuchverlag GmbH & Co. KG, 1999).

oder Trinity studiert. Diese Bildungseinrichtungen waren jedoch nicht nur die Wiege der späteren Elite Neu Englands, sondern sie dienten ihren Studenten auch zur Partnersuche sowie der Pflege von Kontakten. Denn die Sprösslinge der englischen Elite sollten stets auch wieder den Nachwuchs anderer gebildeter Puritaner von Status heiraten. Hierfür waren einerseits die Colleges gut, andererseits kannten sich viele künftige Ehepaare auch bereits zuvor. Betrachtet man beispielsweise den Stammbaum des späteren Neu England-Predigers Thomas Shepard wird schnell offensichtlich, dass mehrere Verbindungen zu den elitären Familien der Wilsons, Hookers und Stones bestehen; sie alle hatten zuvor das Emmanuel College besucht. Ähnliche Beziehungen bestanden zwischen den Winthrops und den Familien Downing, Rainboroug, Tynal und Fone, welche alle aus der Grafschaft Suffolk stammten. Die Familie der Bradstreets weist solche Verbindungen mit den Dudleys oder dem Earl of Lincoln auf. Verfolgt man die Stammbäume dieser Personen weiter bis in die Zeit, in der sie bereits nach Nordamerika ausgewandert waren, erkennt man, dass – um nur ein Beispiel zu nennen – die Familien der Winthrops, Bradstreets, Cottons und Mathers schließlich alle immer wieder untereinander geheiratet hatten. Zudem war es gängig, als Geistlicher wiederum die Tochter eines Geistlichen zu heiraten. Es wird deutlich, dass die Puritaner, welche während der Great Migration nach Massachusetts kommen sollten, schließlich über mehrere Generationen und verschiedene Linien alle miteinander verwandt waren und diese Heiratstraditionen in der Neuen Welt weiterführten.⁴⁶

Neben den Verbindungen der Familien teilten die puritanischen Auswanderer außerdem eine weitere Gemeinsamkeit: Rund 60 Prozent von ihnen stammten aus den östlichen Grafschaften Englands. Dabei bildete Ostanglien das Zentrum, inklusive seiner umliegenden Grafschaften, was zusammen ein rund 18.000 Quadratkilometer weites Gebiet umschloss.⁴⁷ Höchst interessant ist hierbei, dass genau diese östlichen Grafschaften Englands bereits seit dem 14. Jahrhundert religiös sowie politisch einen besonderen Stand aufwiesen. Sie stellten stets ein starkes Zentrum für Rebellionen, speziell gegen Willkürherrschaft, dar; so beispielsweise während der Peasants' Rebellion im Jahr 1381, welche ihren Anfang in Kent und Essex fand, oder der Buckingham's Rebellion 1483 gegen König Richard III. Im Kontext dieser Arbeit noch viel interessanter ist hier die religiöse Einzigartigkeit der Region: Bereits bevor die Reformation in Europa begann, formte sich rund um Lincoln, Norfolk und Kent die

⁴⁶ Fischer, *Albion's Seed*, 25-31, 39-42.

⁴⁷ Die neun Grafschaften in besagtem Gebiet waren Norfolk, Suffolk, Cambridgeshire, Essex, Hertfordshire, Huntingdonshire (heute ein Distrikt der Grafschaft Cambridgeshire), Lincolnshire und Teile von Bedfordshire sowie Kent. Siehe Fischer, *Albion's Seed*, 31-36.

Lollard-Bewegung – eine Strömung, welche, angeleitet vom Theologen und Philosophen John Wyclif (auch: Wycliffe) und getragen von ehemaligen Katholiken, zum Ziel hatte, die Kirche zu reformieren. Ihre Anfänge liegen im späten 14. Jahrhundert und weisen bereits Parallelen zu calvinistischen Denkweisen auf – wie etwa die Prädestinationslehre –, welche drei Jahrhunderte später große Teile der europäischen Bevölkerung beeinflussen sollten. Während die Lollard-Bewegung sich in England ausbreitete und Anhänger im ganzen Land fand, waren es, nach ihrer gewaltsamen Unterdrückung durch Staat und Kirche ab dem frühen 15. Jahrhundert, schließlich die östlichen Grafschaften, welche sie im Untergrund weiterleben ließen. Als dann im 16. Jahrhundert eine neue religiöse Reformbewegung, nämlich die, die wir heute als die protestantische Reformation kennen, losbrach, waren es auch wieder Ostanglien und die umliegenden Grafschaften, in welchen die Bewegung den besten Nährboden fand und wo sie am stärksten war. Dies belegt auch die Verteilung der puritanischen Geistlichen innerhalb Englands zur Zeit Elizabeth I: Rund die Hälfte der Geistlichen kam aus den Grafschaften Essex, Suffolk und Norfolk. Es ist daher wohl nicht verwunderlich, dass 60 Prozent der puritanischen Auswanderer schließlich aus den östlichen Grafschaften stammten.⁴⁸

Während die anderen 40 Prozent aus den weiteren 24 Grafschaften des Landes – mit einem zweiten, kleineren Zentrum im Westen um Dorset, Somerset und Wilthshire – stammten, ist insgesamt auffällig, dass beinahe alle späteren Auswanderer aus urbanen Gegenden stammten. Rund zwei Drittel hatten ihre Wurzeln in mittelgroßen Marktstädten und circa ein Drittel kam sogar aus Großstädten. Betrachtet man die östlichen Grafschaften rund um Ostanglien heute, mag man einen falschen Eindruck bekommen, da diese mittlerweile im Vergleich zu anderen Teilen Englands eher zu den ländlicheren Gegenden gehören. Im 16. und 17. Jahrhundert jedoch waren diese die urbanisiertesten und am dichtesten bevölkerten Regionen Englands. Zudem lebten rund zehn Prozent der puritanischen Auswanderer vor ihrem Aufbruch in die Neue Welt in London; sie waren jedoch keine gebürtigen Londoner, sondern hauptsächlich aus den Gegenden in und um Ostanglien arbeitsbedingt zugereist.⁴⁹

Zusammenfassend lässt sich damit über die späteren Siedler Massachusetts sagen, dass sie zum Großteil aus den östlichen Grafschaften Englands kamen, der Mittelklasse angehörten und sich durch ihr überdurchschnittlich hohes Niveau an Bildung auszeichneten. Sie stammten aus grundsätzlich urbanen Gegenden und waren sich untereinander zu großen Teilen bereits vor

⁴⁸ Fischer, *Albion's Seed*, 31-36, 42-49. Zur Lollard-Bewegung generell siehe Claire Cross, *Church and People: England, 1450-1660* (Oxford: Blackwell, 1999).

⁴⁹ Fischer, *Albion's Seed*, 25-36, 42-49. Der Großteil derer (insgesamt 40%), welche nicht aus den östlichen Grafschaften stammten, blieben nicht lange in der Massachusetts-Kolonie, sondern zogen weiter nach Connecticut, Main oder Nantucket (siehe Seite 34).

ihrer Migration in die Neue Welt bekannt. Schließlich sollte unter der absolutistischen Herrschaft König Charles I, welcher das Parlament abschaffte und sich zum alleinigen Entscheider machte, und seinem Berater William Laud, Erzbischof von Canterbury, die anglikanische Kirche im gesamten Königreich eingesetzt werden. Jegliche Andersdenker, unter ihnen die Calvinisten, wurden damit zunehmender Verfolgung ausgesetzt und die Puritaner sahen die Zeit gekommen, ihr Mutterland zu verlassen. Die vielen Jahre der Tyrannei hatten ihre Spuren hinterlassen: die einstige Elite der englischen, urbanisierten Mittelschicht sollte in die Neue Welt aufbrechen und einen Ort für ein besseres Leben in Amerika suchen.

ZWEI KULTUREN, ZWEI RELIGIONEN

Zieht man in Erwägung, dass Religion in das alltägliche Leben der Puritaner einen großen Einfluss hatte und Religion und Gesellschaft aufeinander aufbauten (Näheres dazu siehe Kapitel 3), kann man bereits an diesem Punkt grundlegende (kulturelle) Unterschiede zwischen den Indigenen auf Martha's Vineyard und den puritanischen Siedlern erkennen. Quasi seit deren initialem Kontakt studierten die zwei Kulturen einander und viel zu häufig wurden voreilig Schlüsse über den anderen, eben den Fremden, gezogen und geurteilt. Sehr früh schon berichtete Thomas Mayhew, dass ihm an der Religion der Indianer besonders deren vermeintlicher Polytheismus aufstieß:

[T]heir False gods were many, both of things in Heaven, Earth, and Sea: And there, they had their Men-gods, Women-gods, and Children-gods, their Companies, and Fellowships of gods, or Divine Powers, guiding things amongst men, besides innumerable more feigned gods belonging to many Creatures, to their Corn, and every Colour of it.

Der Manitu besaß Emanationen, welche von seiner Kraft durchdrungen waren, und welche von Mayhew als mehrere Gottheiten wahrgenommen wurden; er stand so also im europäischen Verständnis im Gegensatz zum Monotheismus der Puritaner. An anderer Stelle merkt Mayhew an, dass der Sachem Myoxeo, einer der ersten Indianer Martha's Vineyards, der zum Christentum konvertierte, 37 Gottheiten aufzählen konnte, welche er verehrte. Dieser sieht das daraufhin als Sünde an.⁵⁰ Des Weiteren zeigten sich die Europäer stets irritiert vom Fehlen eines Pfarreramts oder einer vergleichbaren Position. Die Pawwaws – ihre Medizinmänner –, welche zwar Rituale praktizierten und hierfür zu Versammlungen aufriefen, leiteten keine

⁵⁰ Whitfield, Henry. „The Light appearing more and more towards the perfect Day,“ 111-12. Zitat „[T]heir False gods“ siehe Eliot und Mayhew, „Tears of Repentance,“ 201.

regelmäßigen Gottesdienste, was ihr Amt von dem eines Pfarrers, wie die Christen es kannten, unterschied. Dies trug mit dazu bei, dass die Europäer keine geregelten Strukturen der Gottesverehrung, wie etwa regelmäßiges Gebet, erkennen konnten, und so zogen sie oft den Fehlschluss, die Indianer lebten gottlos – quasi überhaupt ohne Religion – oder wären „slaves to the Devil“. Denn während bei den Puritanern durch *sola scriptura* die Bibel als alleinige Grundlage des Glaubens festgelegt war, besaßen die Indianer bei Ankunft der Europäer keine Schriftkultur, sondern lebten nach ihren über Generationen weitergetragenen Traditionen. Den Ursprung ihres Glaubens sowie ein zentrales Element ihrer Religion konnten die Siedler rund um Mayhew daher bei den Wampanoag nicht erkennen, was nicht selten zu Fehlschlüssen über die Gottlosigkeit der Ureinwohner führte.⁵¹

Doch nicht nur fehlte den Europäern die Regelmäßigkeit in der Religion der Wampanoag; sie sahen in der gesamten indigenen Gesellschaft keine Ordnung und keine Kontinuität. Denn alle Calvinisten waren dazu aufgerufen, einen disziplinierten Lebensstil an den Tag zu legen, hart zu arbeiten sowie weltliche Genüsse und luxuriösen Konsum abzulehnen – ein Alltag streng nach der protestantischen Askese, wenn man es in Max Webers Worte fassen möchte. Durch ihren Glauben waren die Europäer angehalten, diszipliniert zu leben und ihre Gesellschaft nach Gottes Regeln auszurichten. Genau hier zeigt sich ein großer Unterschied zwischen den Puritanern und den Wampanoag, beziehungsweise zwischen dem Calvinismus und der Spiritualität der Ureinwohner: Für alle Protestanten galten strenge Regeln und Vorschriften für ihr Zusammenleben in der Gemeinde, heute meist unter dem Begriff Kirchenzucht zusammengefasst. Die theologische Begründung dafür wurzelt im Matthäus-Evangelium:

Wenn dein Bruder gegen dich sündigt, dann geh zu ihm und weise ihn unter vier Augen zurecht! Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder zurückgewonnen. Hört er aber nicht auf dich, dann nimm einen oder zwei mit dir [...]. Hört er auch auf sie nicht, dann sag es der Gemeinde! Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner.⁵²

⁵¹ Henry Whitfield, „Strength out of Weakness; Or a Glorious Manifestation of the further Progresse of the Gospel among the Indians in New England (1652)“ *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 3rd series, Vol. 4 (1834): 186 (siehe hier auch Zitat „slaves to the Devil“); Bragdon, *The Columbia Guide to American Indians of the Northeast*, 18-20. Was diese Fehlschlüsse der europäischen Siedler über die Wampanoag wohl zusätzlich bedingte, war die Tatsache, dass die Puritaner es sich zuvor stets zur Aufgabe gemacht hatten, andere Christen zu missionieren und unter ihnen die Auserwählten zu finden; mit nicht-christlichen Religionen hatten sie zuvor keine Kontaktpunkte und sie beschränkten ihre elitäre Vorstellung von Heil und Rettung alleinig auf Christen.

⁵² Mt 18,15-17. Wortlaut in King James Bible: Moreover if thy brother shall trespass against thee, go and tell him his fault between thee and him alone: if he shall hear thee, thou hast gained thy brother. But if he will not hear thee, then take with thee one or two more [...]. And if he shall neglect to hear them, tell it unto the church: but if he neglect to hear the church, let him be unto thee as an heathen man and a publican. (Mt 18,15-17)

Diese Maßnahmen sollten die kirchliche und soziale Ordnung – oder auch: die soziale Ordnung *durch* die kirchliche Ordnung – sicherstellen und ein geregeltes Zusammenleben gewährleisten. Unmoralische Gläubige wurden bestraft. Bei den Indianern, auf der anderen Seite, sahen sie keinen direkten Zusammenhang zwischen Religion und Moral. Die Gesellschaft, genauer gesagt der *kin*, fungierte in den Augen der Europäer als Träger und Vermittler der Moral sowie als Aufseher und Regulator. Die Kategorisierung in Richtig und Falsch erfolgte durch sie und gründete auf gesellschaftlichen Normen. Wer unsoziales Verhalten an den Tag legte und sich so den sittlichen Werten widersetze, wurde von seiner (großen) Familie, nicht aber von – oder im Auftrag von – übernatürlichen Wesen gezüchtigt. Strafen konnten je nach Vergehen härter oder milder ausfallen, wurden aber selten durch körperliche Gewalt zum Ausdruck gebracht. In der Regel wurde Fehlverhalten mit sozialen Sanktionen belangt, wie etwa einer (temporären) Ausgrenzung von der Gesellschaft. Der direkte Zusammenhang mit einer religiösen Kategorisierung in Richtig und Falsch bestand für den Außenstehenden jedoch nicht und diese vermeintliche Ordnungslosigkeit – welche auch in den losen Strukturen des *kin* zum Ausdruck kam – ließ die Puritaner voreilig über die Ureinwohner urteilen: Für sie waren sie schnell als eine religions- und ordnungslose Gesellschaft abgestempelt.⁵³ Dass dem jedoch nicht so war, legt Alexis Moreis im Interview dar. Sie erklärt, dass in der indigenen Kultur Spiritualität und Gesellschaft viel mehr verzahnt und untrennbar waren (und sind), als es etwa bei den Europäern der Fall war. Sie beschreibt den indigenen Glauben an mehreren Stellen als ein „value system“, das alles Natürliche der Erde, alle Menschen und alles Übernatürliche einschließt und leitet, indem Werte transportiert werden, aus welchen dann Vorschriften des Zusammenlebens abgeleitet werden können. Moreis schließt, dass die „separate entities“, nämlich die Trennung von Religion und Kultur, welche die Wampanoag in dieser Form nicht kannten, zu dieser Verwirrung bei den Siedlern führte. „[I]n our case it was more an overall lifestyle of all the elements“, fasst Moreis zusammen.⁵⁴

Die Unterschiede zwischen den Gesellschaften der Indianer und der Europäer sowie ihrer Vorstellung vom Übernatürlichen zeigten sich also bereits in ihren Grundeinstellungen zu ihrer Art, Gottesdienst zu halten, der Verknüpfung ihres Glaubens mit dem alltäglichen Leben oder den Ordnungs- und Moralvorstellungen, zum Ausdruck kommend in der Organisation ihrer Gesellschaften. Diese kulturellen Unterschiede führten schnell zu Wertungen der einen Partei über die andere. Die Europäer bezeichneten die Indianer, um nur ein paar Beispiele zu nennen,

⁵³ Tooker, *Native North American Spirituality of the Eastern Woodlands*, 69-70; Bonvillain, *Native American Religions*, 6-7.

⁵⁴ Moreis, Persönliches Interview.

als primitiv, kindlich, ungebildet und unzivilisiert, da ihnen nach ihrem Verständnis ordnungsgebende Strukturen fehlten. Je nach Art der Begegnung wurden diese Beschreibungen ergänzt durch eine Charakterisierung als blutrünstig und barbarisch – oftmals unter Benutzung des Begriffs *savages* –, wenn es Spannungen zwischen den zwei Kulturen gab, oder als primitiv aber gutmütig, wenn die Beziehung zwischen ihnen grundsätzlich eine freundliche war. Letzteres implizierte jedoch nicht, dass die Siedler die Ureinwohner und ihre Kultur schätzten oder gar als gleichwertig ansahen; Charakterisierungen der Indianer durch die Europäer bezogen stets eine Überhöhung der eigenen Lebensweise mit ein, wodurch sie die eigene Gesellschaft als die bessere – oder sogar die einzig richtige – Art und Weise des Zusammenlebens sahen und ihre Werte sowie die sozialen und politischen Strukturen als den indigenen überlegen einordneten. Die Siedler formten also ein Bild der Indianer, ohne deren Kultur tatsächlich zu kennen, sich mit ihr beschäftigt zu haben oder sie gar sie zu verstehen. Besonders bemerkenswert ist es, dass bereits die ersten Abenteurer, welche 1492 mit Kolumbus in die Neue Welt kamen, ähnliche Worte für die Beschreibungen der Indigenen benutzten, wie sie knapp 150 Jahre später auch die Puritaner der Massachusetts Bay Colony verwenden sollten. Daraus lässt sich schließen, dass sich die Europäer über so viele Jahrzehnte wohl nicht näher mit der indigenen Gesellschaft beschäftigt hatten oder versucht hatten, sie zu begreifen, um diese voreilige Kategorisierung umzukehren. Diese geringe Wertschätzung zeigt sich auch darin, dass die Siedler stets versuchten, den Indianern ihre Werte und Normen, sprich: ihre Kultur, aufzudrängen und sie zu missionieren. Die Puritaner hatten eine einfache Erklärung für ihr Vorgehen: Wie in Genesis 17,8 (siehe Zitat Kapitelanfang) schenkte Gott ihnen ein neues Land, quasi ein neues Kanaan, wo sie ihren Glauben frei entfalten konnten und diesen schließlich unter den ungläubigen Ureinwohnern verbreiten sollten. Noch waren sie Fremde in diesem neuen gelobten Land, doch schon bald, so Gottes Verheißung, sollten sie es sich zu eigen machen und es beherrschen. Genau wie die Israeliten in der Bibel, ebenfalls das einst verfolgte Volk, sollten die Puritaner all dem Hass in England entkommen und mit Gottes Segen in Amerika leben. Und Massachusetts war dabei nicht nur in jeder Hinsicht der Kultur der Indianer überlegen, sondern sollte auch für alle anderen Kolonien als die *City Upon a Hill* auftreten und ihnen als Vorbild dienen.

Wie sich bereits sehr bald nach dem ersten Kontakt der Europäer mit den amerikanischen Indigenen zeigte, ließen sich die beiden einander so fremden Kulturen jedoch genauso wenig einfach vereinen, wie ihre Vorstellungen vom Übernatürlichen: Die Buchreligion ersterer und

die Ethnische Religion letzterer ließen sich nur selten von der jeweils anderen Partei verstehen, geschweige denn ließen sie sich einfach gegeneinander austauschen; die Siedler konnten die Indigenen nicht dazu bringen, kurzerhand das Christentum anzunehmen. Die Religionen unterschieden sich grundlegend, da der Calvinismus – das Christentum, oftmals auch als Universalreligion bezeichnet – ihren Drang zur Mission anderer Völker bereits in sich trugen. Ihr Auftrag war es, alle Völker der Welt zu bekehren und zu Christen zu machen. Die ethnische Religion der Ureinwohner hingegen hatte keinen Anspruch, andere zu missionieren; sie lebten in ihrem kleinen Kreis an Gläubigen und spürten ihre Spiritualität im Alltag. Es war auch möglich, dass der benachbarte *kin* – oder sogar die benachbarte Familie – bestimmte Mythen bereits leicht abgeändert erzählte, da die Ethnische Religion weniger universell war als die Buchreligion. Doch dies war von geringer Bedeutung. Im Fokus stand, mithilfe der übernatürlichen Wesen ein Leben in Einklang mit der Natur und seinen Mitmenschen zu leben. Anderen Kulturen und Religionen sprachen sie ihre Daseinsberechtigung nicht ab; sie agierten nach dem Prinzip: leben und leben lassen. Die christliche Mission traf sie schließlich plötzlich; es war ein Phänomen, das sie zuvor in dieser Weise nicht kannten.⁵⁵

Dennoch gab es eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden Gesellschaften: Sie alle hatten Vorstellungen von übernatürlichen Mächten, die demselben Zweck dienten, nämlich dem, sich das Diesseits zu erklären und sich durch das Bauen auf die Existenz einer stärkeren Macht die Angst vor dem Natürlichen zu nehmen. Der Glaube an ein oder mehrere übernatürliche Wesen – an Gottheiten oder einen Schöpfer und seine Emanationen – sollte Sinn erschaffen aus der Welt, in der die Menschen lebten. Und dabei sollte die Welt der Wampanoag sich mit der Ankunft von Mayhews Siedlern nun plötzlich und sehr grundlegend ändern.

⁵⁵ Park, *Sacred Worlds*, 37-38.

Kapitel 3:

Aufeinandertreffen der Kulturen und Beginn der Mission

Legt also alle Bosheit ab, alle Falschheit und Heuchelei, allen Neid und alle Verleumdung. Verlangt, gleichsam als neugeborene Kinder, nach der unverfälschten, geistigen Milch, damit ihr durch sie heranwacht und das Heil erlangt. Denn ihr habt erfahren, wie gütig der Herr ist.
(1 Petrus 2,1-3)¹

Für den Kontakt zwischen zwei, sich grundsätzlich fremden Kulturen, definiert der Schweizer Historiker Urs Bitterli drei mögliche Stadien: die Kulturberührung, die Kulturbeziehung und den Kulturzusammenstoß. Diese, nicht immer zwingend in geschriebener Reihenfolge auftretenden Zustände, stellen Grundformen des Kulturkontakts dar. Die Kulturberührung steht für ein erstmaliges, kurzes Aufeinandertreffen zweier sich fremder Kulturen, oder aber für mehrere mit großen Unterbrechungen erfolgende Treffen. Dabei geht es noch nicht darum, (Handels-)Beziehungen herzustellen, sondern lediglich um das gegenseitige Kennenlernen, verbunden mit einer rudimentären Kommunikation durch Zeichensprache oder Mimik. In diese Phase fallen also die Entdeckungsfahrten von Bartholomew Gosnold und Edward Harlow, genauso wie die Besuche Thomas Derrmers zwischen 1602 und 1620. Meist liefen diese erstmaligen Annäherungen friedlich ab, erklärt Bitterli, doch diese Begegnungen waren sowohl Reiz als auch Bedrohung für beide Seiten und konnten, selbst wenn zuerst scheinbar freundliche Beziehungen hergestellt wurden, schnell in Gewalt umschlagen. Dies wird an der blutigen Befreiung Epenows deutlich. Hier war ein dem Treffen vorangegangener Kontakt schuld an der feindseligen Reaktion der Indianer; sie waren dem weißen Mann gegenüber misstrauisch. Ist diese Phase des ersten Kennenlernens, also das Stadium der Kulturberührung, abgeschlossen, der Kontakt jedoch nicht abgebrochen, geht der Kontakt in die nächste durch Bitterli definierte Phase über. Diese zeichnet sich durch eine Intensivierung des Kontakts aus und zeigt sich entweder als eine Kulturbeziehung – ein friedliches Zusammenleben – oder als ein Kulturzusammenstoß – also eine gewaltsame Bekämpfung der jeweils anderen Kultur.²

¹ Wortlaut in King James Bible: Wherefore laying aside all malice, and all guile, and hypocrisies, and envies, and all evil speakings, As newborn babes, desire the sincere milk of the word, that ye may grow thereby: If so be ye have tasted that the Lord is gracious. (1 Peter 2, 1-3)

² Urs Bitterli, *Alte Welt - neue Welt: Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert* (München: Deutscher Taschenbuchverlag GmbH & Co. KG, 1992), 17-27.

Die europäische und die überseeische Kultur, die nun auf Martha's Vineyard aufeinandertrafen, unterschieden sich in beinahe jeder Hinsicht. Während die Europäer klar definierte Strukturen besaßen, welche ihre Macht sowie ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft festlegten, pflegten die Ureinwohner der Inseln lose politische Verbindungen und stützten ihren Zusammenhalt im Hauptsächlichen auf den *kin*, ihren lokalen Zusammenschluss. Das bedeutet, dass die Herrschaftsbereiche der indianischen Nationen zwar geographisch gesehen sehr groß waren, die organisatorische Verknüpfung zwischen den einzelnen Siedlungen und der Einfluss des Obersachem als Zentralgewalt jedoch gering waren. Auch gesellschaftlich unterschieden sich die europäische und die überseeische Kultur: Die europäische Ständeordnung bedeutete eine hierarchische Aufteilung der Gesellschaft. Je nach Herkunft und Landbesitz wurden Personengruppen bestimmte Rollen und Privilegien zugeschrieben. Ganz anders etwa als bei den Indianern, wo man, unabhängig von Abstammung oder Besitz, im *kin* zusammenlebte und der Status eines Einzelnen sich durch persönliche Erfolge als Redner, Krieger oder Jäger definierte. Und während die Indianer größtenteils von Subsistenzwirtschaft lebten und nur selten in Handelskontakt mit dem Festland traten, lebten die Engländer, auf der anderen Seite, zwar auch hauptsächlich von Ackerbau und Viehzucht, legten aber gleichzeitig viel Wert auf einen florierenden Handel mit anderen Kolonien und Nationen. Ganz nach merkantilistischer Theorie, auf welche die Europäer etwa ab dem 16. Jahrhundert vertrauten, sahen die Engländer ihr oberstes Ziel darin, Reichtum – und generell: Staatseinnahmen – zu mehren und im Gegenzug scheinbar unnütze Ausgaben (ins Ausland) zu vermeiden. Hierbei sollte man sich auch immer wieder vor Augen führen, dass es allein die Suche nach neuen Handelsrouten war, die die Europäer überhaupt in die Neue Welt brachte. Wie die Erkundung des vermeintlichen Seewegs nach Indien waren auch die folgenden Fahrten nach Amerika in erster Linie ökonomisch motiviert. Das sogenannte Entdeckungszeitalter charakterisierte sich demnach im Allgemeinen durch aufblühenden Handel, zunehmende Verstädterung sowie gesteigerten Konsum und eine erhöhte Nachfrage nach Luxusgütern. Gerade als sich Europa im Wandel zwischen den Epochen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit befand, begannen die Menschen ein Wirtschaftssystem zu verinnerlichen, welches sich mehr als alle vorangegangenen durch Profit und Reichtum sowie, in der Folge, durch Handel charakterisiert. Der Frühkapitalismus – nicht umsonst auch Handelskapitalismus genannt – bestimmte das Denken und Handeln der Europäer und sollte so auch bald Einzug in die Neue Welt nehmen.³

³ Für einen ausführlichen Überblick über das (spät-)mittelalterliche Europa siehe Wellenreuther, *Niedergang und Aufstieg*, 55-86 und Jürgen Osterhammel und Akira Iriye, Hrsg., *Geschichte der Welt: 1350-1750 Weltreiche und Weltmeere* (Teilband hrsg. von Wolfgang Reinhard) (München: C.H. Beck, 2014), 697-763.

Anhand dieser – in Kapitel 2 ausführlich dargelegten – Merkmale wird bereits deutlich, dass sich die politischen und gesellschaftlichen Strukturen genauso wie die ökonomischen Denkweisen der Indianer zu denen der Europäer stark unterschieden. Ein konfliktfreies Zusammenleben der beiden Welten zu ermöglichen, sollte nicht einfach sein. Einen essentiellen Bestandteil beider Kulturen bildete dabei auch die Religion, beziehungsweise Spiritualität. Wie in Kapitel 2 bereits ausgeführt, trafen mit dem Kommen der Europäer nach Nordamerika eine Buchreligion und eine Ethnische Religion aufeinander, welche unterschiedlicher nicht hätten sein können. Dabei muss vor allem bedacht werden, dass in beiden Gesellschaften die sozialen und wirtschaftlichen Verhaltensmuster in einem starken Verhältnis zur Religion standen und sie sich gegenseitig beeinflussten. An dieser Stelle sei also nochmals besonders darauf hingewiesen, dass Moreis im Interview aussagte, die Religion der Wampanoag eher als Spiritualität zu bezeichnen. Jegliche Kategorisierung als Religion im Weiteren sei daher nicht respektlos zu sehen; vielmehr ist dies zum Verständnis gedacht, da die Religion der Europäer im Folgenden der Spiritualität der Ureinwohner – beides Vorstellungen von etwas Übernatürlichem – gegenübergestellt werden soll. Nun muss auch bewusst sein, dass man Religion nicht als einen separaten Aspekt innerhalb der jeweiligen Gesellschaften betrachten darf, sondern sie in einen größeren Wirtschafts- und Kulturkomplex stellen, Zusammenhänge erkennen und diese als Bedingung für bestimmte Verhaltensmuster verstehen muss. Bevor auf die Thematik eingegangen werden kann, welche Aspekte die Indianer Martha's Vineyards dazu bewegten, die Religion der Engländer zu hören (und schließlich anzunehmen), soll im Folgenden das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft erläutert und jeweils für die indianische und die englische Kultur mit Beispielen veranschaulicht werden. Theoretisch fundiert dies auf Schlüssen des US-amerikanischen Soziologen Peter Berger, welche er in seinem Werk *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* zusammengefasst hat.

RELIGION UND GESELLSCHAFT: ZWEI SICH BEDINGENDE FAKTOREN

Bevor Berger den Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft diskutiert, geht er auf die Entstehung von Gesellschaften ein. Dabei erklärt er, dass diese Produkte des Menschen sind, sprich: von ihm erzeugt, und für nachfolgende Generationen als objektive Wirklichkeit wahrgenommen und verinnerlicht werden. Durch sie wird der Mensch Person; die Gesellschaft, in der er aufwächst, prägt sein Weltbild sowie sein gesamtes Wesen. Seine Kultur stellt für den Menschen eine zweite Natur dar, welche seinem Leben feste, geordnete Strukturen verleiht.

Innerhalb dieser jeweiligen Kulturen erschaffen die Menschen schließlich Sprachen und Institutionen. All diese Strukturen gewinnen dann den Charakter einer objektiven Wirklichkeit, in der die Individuen leben, die ihnen das Gefühl von Schutz vermittelt und nach derer sie sich zu richten haben. Der Prozess, bei dem all diese Auffassungen und Werte – sprich: die objektive Wirklichkeit – an nachfolgende Generationen weitergegeben werden, wird als Sozialisation bezeichnet. Dabei wird die objektive Sinnordnung internalisiert und, nach gelungener Sozialisation, werden die Auffassungen der Gesellschaft zu den eigenen gemacht. Das Individuum identifiziert sich mit der Kultur.⁴

Wie zuvor bereits dargelegt waren die Lebensweisen der Engländer und der Wampanoag, wie sie auf den Inseln vor Cape Cod aufeinandertrafen, von alltäglichen bis hin zu wirtschaftlichen Aspekten sehr verschieden. Auch die Sozialisation nachfolgender Generationen gestaltete jede Kultur anders: Während in England die Familie gleichermaßen wie Bildungseinrichtungen für die Eingliederung Junger in die Gesellschaft verantwortlich waren, lernten die Kinder der Indianer formlos und von ihrem gesamten *kin*. Erziehung war Sache der erweiterten Familie und gestaltete sich informell. Dennoch funktionierte das System, wie Berger es beschreibt: Die jüngeren Generationen lernten von den älteren ihre Kultur kennen, bekamen Normen und Werte vermittelt und machten sie schließlich zu ihrer eigenen – und zu der einzigen, die ihnen vertraut war und die sie als *richtig* ansahen.

Welche Rolle spielt nun aber Religion innerhalb der jeweiligen Kulturen? Wozu dient der Glaube an ein allmächtiges, teilweise furchterregendes Wesen, das ganz anders als der Mensch und ihm doch irgendwie verbunden ist? Peter Berger schreibt ihr zwei Funktionen zu: Zum einen bietet sie, als das Heilige, den Menschen vermeintlichen Schutz vor allem Grauen des Weltlichen. Zum anderen legitimiert sie die Wirklichkeit und die damit verbundenen gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen. Zu Ersterem: Das Göttliche, Heilige, stellt

⁴ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1990), 3-25. Berger stellt das vom Menschen erschaffene kulturelle Umfeld stets dem Instinktapparat von Tieren gegenüber und erklärt, dass der Gattung Mensch eine universale Wahrnehmung und ein allgemeines Verhältnis zur Welt fehlt. Aus diesem Grund müssen Menschen sich (im Gegensatz zu Tieren) eine Kultur aufbauen.

Einen ähnlichen, in seiner Aussage gleichen, Ansatz vertritt auch Kulturanthropologe Clifford Geertz. Seine Definition von Kultur schließt Aussagen über ein „historically transmitted pattern of meanings“ sowie „inherited conceptions“ und „forms by means of which men communicate“ ein (Seite 89) – Strukturen, aus welchen der Mensch sein Wissen über und seine Einstellung zum Leben zieht. Genau wie Berger legt auch er dar, dass der Mensch zu Beginn seines Lebens durch seine Kultur geprägt werden muss, da er in ihr Anleitung findet, die ihm natürlich nicht gegeben ist: „unlike genes, [culture patterns ...] lie outside the boundaries of the individual organism as such in that intersubjective world of common understandings into which all human individuals are born [...]“ (Seite 92) Die Kultur, die ihn umgibt, ist für des Menschen also lebensnotwendig, da er ohne sie die Welt mit all ihren von Natur aus gegebenen Eigenschaften nicht erfassen und verstehen könnte. Siehe hierzu: Clifford Geertz, „Religion As a Cultural System,“ in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 87-141.

einen steten Gegenpart zum Chaos dar. Betrachtet man verschiedene Schöpfungsmythen, erkennt man, dass meist der gesamte heilige Kosmos aus dem Chaos heraus entstanden sein soll. Nach der Bibel glauben alle Christen, dass die Erde anfangs Tohuwabohu (tōhū vāvōhū), nämlich wüst und wirr, war und erst Gottes Wirken dem Licht und Leben verlieh (siehe Genesis 1). Nach der Erzählung in der Bibel machte Gott die Erde zu einem sicheren und geordneten Platz für all seine Gläubigen; er machte es für sie überhaupt erst möglich, dort zu leben.⁵ Die Indianer hatten ebenfalls – je nach Stamm unterschiedliche – Mythen, welche die Geschichte der Schöpfung des Kosmos erzählten.⁶ Wie viele andere indigene Stämme Nordamerikas erzählen die Wampanoag den Earth Diver Myth, nämlich die Geschichte einer Schildkröte, welche im weiten Meer schwamm. Um sie herum wimmelte es nur so von verschiedenen Tieren und eines Tages versuchten diese alle, bis zum Grund des Meeres zu tauchen. Der Großteil ertrank bei dem Versuch und nur eines schaffte es schließlich bis nach unten und häufte die Erde, welche es mit nach oben gebracht hatte, auf dem Panzer der Schildkröte und erschuf damit die Erde. Nicht umsonst sprechen viele Indigene Nordamerikas von der Erde als Turtle Island.⁷ Zur Entstehung ihrer Inseln haben die Wampanoag von Martha's Vineyard und Nantucket außerdem ihre ganz eigenen Mythen:

[A] benevolent being named Moshup roamed the land. One day, Moshup was making his way across the mainland to the headlands of the Aquinnah Cliffs. Wary from his journey, Moshup dragged his foot heavily, leaving a deep track in the mud. At first, only a silver thread of water trickled in the track. But gradually, the ocean's force of wind and tides broadened and deepened the opening, creating an island named Noepe [Martha's Vineyard].⁸

⁵ Berger, *The Sacred Canopy*, 25-51.

⁶ Der Begriff Mythos steht oft dafür in Verruf, zu Auffassungen alter, ausgestorbener Religionen Abstand zu nehmen und ihre Erzählungen als unwahr zu klassifizieren. Ein Mythos, so nimmt man oft an, ist eine fiktive (Helden-)Geschichte, der nach heutigem Stand keinerlei Wahrheit mehr zugesprochen werden kann. Dies würde eine Abgrenzung zwischen dem vermeintlichen unwahren Mythos und der wahren modernen Religion schaffen. Dem ist jedoch nicht so. Jede Religion hat Mythen und Legenden, welche gerade ihr wichtigster Bestandteil sind und auf denen alle Rituale fußen. Diese Anmerkung soll sicherstellen, dass alle Bekenntnisse, ob der indigenen oder der christlichen Religion, respektiert werden und der Begriff Mythos in dieser Arbeit keinesfalls negativ konnotiert ist. Während die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs den Begriff Mythos ablehnt und stets von Geschichte spricht (da diese Erzählungen wahr und Teil ihrer Geschichte sind), spricht die Chappaquiddick Wampanoag Penny Gamble-Williams, welche auch Spiritual Leader des Stammes ist, selbst von „myths and stories about our creation“. Alexis Moreis erklärt „some people say stories, or folklore,“ fragt man sie nach den Schöpfungsgeschichten um Moshup. Siehe Coombs, Persönliches Interview, Gamble-Williams, Persönliches Interview und Moreis, Persönliches Interview.

⁷ Die Details dieser Geschichte variieren je nach Quelle und Erzähler sowie je nach Untergruppe des Stammes. Dies ist unter anderem dem geschuldet, dass die Wampanoag keine allgemeingültige Schrift hatten und Mythen wie dieser mündlich überliefert wurden. Alexis Moreis erklärt im Interview: „Every story is true to that person in that family in that tribe.“ (Moreis, Persönliches Interview.) Die oben nacherzählte Version stammt von Coombs, Persönliches Interview.

⁸ Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah), „Wampanoag History,“ *Wampanoag Tribe of Gay Head*, <https://wampanoagtribe-nsn.gov/wampanoag-history> (Stand: 29. September 2020). Diese Geschichte erzählt

Wie die Chappaquiddick-Wampanoag Penny Gamble-Williams im Interview klarstellt, schließen sich der Earth Diver Myth und die Legenden rund um Moshup nicht aus. Ganz im Gegenteil ergänzen sie sich sogar: Moshup – welcher in den Erzählungen meist als Gigant bezeichnet wird – ist für die Wampanoag der Inseln ein weiterer Helfer des großen Schöpfers, der die Erde geschaffen hat. Sie erklärt, dass bei den Wampanoag auf dem Festland andere religiöse Geschichten gängig waren als auf den Inseln; während auf dem Festland meist der Earth Diver Myth erzählt wurde, hielten beispielsweise die Indianer Martha's Vineyards viel mehr an der Schöpfung der Inseln durch den Giganten Moshup fest. Dies hatte regionale Gründe, wie Penny Gamble-Williams darlegt: „[D]ifferent communities, because of how we lived, had different interpretations or ideas as to how we came to be.“ Und auch der Aquinnah Wampanoag Jonathan Perry bestätigt: „Some are regionally or nationally held stories and some are very specific. So if I'm speaking as a Wampanoag person from Aquinnah, then the stories that are most pertinent are the ones that are specifically from my community.“ Selbst, wenn er eher auf die Geschichten rund um Moshup als den Earth Diver Myth zurückgreift, stellt er im Weiteren klar: „But I acknowledge them all.“⁹ Die Erzählungen rund um Moshup sind also weitere Ergänzungen zur Entstehungsgeschichte der Welt, beziehungsweise der Inseln vor Cape Cod, und bieten so den Wampanoag mehr Bezug zu ihrem konkreten Diesseits, in dem sie leben. Doch nicht nur die Entstehung der Insel, sondern auch das Erscheinungsbild Martha's Vineyards geht auf den Giganten Moshup zurück, der einst auf dem Festland lebte, sein Domizil dann aber auf die Insel verlegte: An der nordwestlichen Spitze Aquinnahs, in Devil's Den, hauste Moshup mit seiner Frau und seinen Kindern. Sein Leibgericht war (ein ganzer) gegrillter Wal, welchen er sich, auf seinem Stammplatz in der Felswand Aquinnahs sitzend, immer aus den umliegenden Gewässern fischte:

In those olden times, whales came close to shore for they had not learned to fear pursuit. From near the entrance to his den on the Aquinnah Cliffs, Moshup would wade into the ocean, pick up a whale, fling it against the Cliffs to kill it, and then cook it over the fire that burned continually. The blood from these whales stained the clay banks of the Cliffs dark red. The coals of the largest trees (which Moshup plucked up by the roots), the bones of the whales, shark's teeth, and petrified quahogs that are still found today in the Cliffs are the refuse from Moshup's table.¹⁰

auch Helen Manning in *Moshup's Footsteps* (Aquinnah, MA: Blue Cloud Across the Moon Publishing Company, 2001), 22-23.

⁹ Gamble-Williams, Persönliches Interview; Perry, Persönliches Interview.

¹⁰ Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah), „Ancient Ways,“ (Stand: 29. September 2020). Eine verkürzte, fragmentierte Version des Mythos erzählt auch Manning, *Moshup's Footsteps*, 24-27.

Was in einigen Erzählungen auch angedeutet wird, ist, dass Moshup, um ein Feuer zu entzünden über dem er den Wal grillen konnte, Bäume als Brennholz aus der Felswand herausriss – der Grund, wieso das Kliff dort nicht mehr bewachsen ist. Neben der Devil's Den befindet sich die Devil's Bridge, ein felsiges Riff, das damals wie heute von den Bewohnern gern zum Fischen genutzt wird, vielen Seefahrern jedoch zum Verhängnis wurde – unter anderem der *City of Columbus* im Jahr 1884. Nach den Erzählungen der Wampanoag entstand das Riff, da Moshup eine Brücke zwischen Martha's Vineyard und dem Festland zu bauen versuchte. Die großen Steine liegen dort bis zum heutigen Tag und prägen das Erscheinungsbild der nordöstlichen Spitze Aquinnahs.¹¹

Ähnlich wie die allgemeine Schöpfungsgeschichte der Erde versuchen auch diese Erzählungen über die Entstehung der Inseln zu zeigen, wie aus dem Nichts, geradezu dem Chaos, das Land entstand, so wie es heute existiert. Ein mächtigeres Wesen hat der Welt seine Form und Erscheinung verliehen; die religiösen Erzählungen erklären den Menschen, welchen Ursprung die Welt hatte, die sie heute kennen und in der sie leben. Das verleiht der Welt etwas Sakrales, indem die Schöpfungsmythen mit greifbaren, realen Orten und Begebenheiten aus dem Diesseits verknüpft werden. Dass diese Parallelen bis ins kleinste Detail reichen konnten, sei hier an einem Beispiel aufgezeigt: Die Aquinnah Wampanoag Helen Manning schreibt in ihrem Heft mit Geschichten über Moshup nicht nur vom Walfang, welchem sich der Gigant zuwandte, oder von der generellen Entstehung und optischen Formung Martha's Vineyards, sondern beschreibt an einer Stelle das Wesen als „taller than the tallest tree and as large around as the spread of a full grown pine.“¹² Diese, wie sie erklärt, stets von ihrer Großmutter genutzte Beschreibung für Moshup wurde wohl über mehrere Generationen tradiert, bis sie nun durch Manning zu Papier gebracht wurde. Auffällig ist dabei, dass als Vergleich hier genau die Kiefer herangezogen wird – nämlich der Baum, welcher auf den Inseln vor Cape Cod vermehrt

¹¹ Oliveira, Persönliches Interview. Auch diese ist nur eine von vielen unterschiedlichen Geschichten. Helen Manning geht auf alle drei ihr bekannten Variationen des Mythos ein, einschließlich der oben beschriebenen. Die zweite Version erzählt von einer Unstimmigkeit innerhalb der Gesellschaft bezüglich des Baus einer Brücke nach Cuttyhunk. *Cheepi* hatte zugesichert, die Brücke zu bauen, dabei jedoch nur zwischen Einbruch der Abenddämmerung und dem ersten Schrei des Hahns am Morgen zu arbeiten. Eine Dorfbewohnerin, welche gegen den Bau der Brücke war, zündete schließlich eine Kerze an, was ihr Hahn sah und er krächte. Die Brücke blieb also unvollendet. Die dritte Version der Geschichte besagt, dass Moshup die Steine einst ins Wasser warf, um diese als Trethilfe zu benutzen, wenn er ins Meer ging und Fische fing. Manning bezeichnet die Devil's Brige außerdem als Moshup's Bridge und schreibt, der Ausdruck Devil's Bridge wäre hauptsächlich von den Engländern geprägt worden. Gleiches gilt für die Devil's Den/Moshup's Den. Siehe hierzu Manning, *Moshup's Footsteps*, 30-31.

¹² Manning, *Moshup's Footsteps*, 19-20. Manning wurde in Aquinnah auf Martha's Vineyard geboren und setzte sich viel mit ihrer Kultur auseinander und unterrichtete in der Schule in Aquinnah. Seit ihrer Geburt war sie Stammesmitglied der Wampanoag. Das oben genannte Werk ist ein für die Leser ansprechend gestaltetes und aufschlussreiches, aber dennoch leicht zu lesendes Heft über verschiedene Aspekte der indigenen Kultur (unter anderem über Historisches, Mythen und Erzählungen oder Rezepte).

vorkam, da er mit dem sauren Boden sehr gut wachsen konnte. Gewiss hätte man hier, um nur das gigantische Auftreten Moshups zu beschreiben, jeden beliebigen Baum in ähnlicher Größe wählen können. Trotzdem aber hatten die Wampanoag das gewählt, was sie selbst am besten kannten, weil es auf ihrem Land wuchs und sie damit gut vertraut waren. Das zeigt, dass sie den Giganten und seinen ganzen Mythos in eine Welt setzten, die wie ihre reale, diesseitige Umgebung aussah, um ihn möglichst echt wirken zu lassen. Der Mythos erklärt daher an dieser Stelle nicht nur, wieso Martha's Vineyard heute so aussieht, wie es aussieht, sondern er bezieht alles *Wirkliche*, das man sehen und erleben kann, in die Erzählung ein. Der Glaube an diese Entstehungsgeschichten gibt den Menschen schließlich das Gefühl, in einer guten, geordneten Welt zu leben, von einem – oder mehreren – mächtigen Wesen begleitet, beobachtet und beschützt zu werden und damit in Einklang mit der Erde und der übernatürlichen Welt zu sein. Schöpfungsgeschichten zeigen den Menschen – egal welcher Kultur oder Religion –, dass ihre diesseitige Welt einen Sinn ergibt, nämlich: Sie ist von und nach Gott, beziehungsweise den übernatürlichen Mächten oder mythischen Wesen, geschaffen, sie kennen diese Welt und alles hat seinen Platz in ihr, auch das Böse, Leid und Tod. Denn all diese irdischen Phänomene bedürfen einer Legitimierung, welche sie durch die Religion bekommen; Religion macht sie für die Menschen schließlich ertrag- und erklärbar. Penny Gamble-Williams bestätigt dies im Interview: Sie spricht von all diesen Erzählungen als „stories that help us understand who we are and where we came from.“ Die Geschichten von mächtigeren Geschöpfen, sagt sie, würden den Wampanoag damals wie heute helfen zu verstehen, dass sie in einer Beziehung mit dem Universum stehen und sie aus so vielen verschiedenen Dingen heraus ins Leben kamen.¹³

Während also die erste von Berger definierte Funktion von Religion die Schutzfunktion ist – das heißt: der vermeintliche Schutz vor dem diesseitigen Grauen –, wirkt die andere Funktion in die entgegengesetzte Richtung: Sie legitimiert das Weltliche mit all seinen Strukturen und Institutionen. Wie eben erläutert, ist alles Weltliche von übernatürlichen Wesen aus dem Chaos heraus erschaffen und in gewisser Weise sakral. Auf der anderen Seite können nun aber auch alle irdisch geschaffenen gesellschaftlichen Einrichtungen durch Religion legitimiert und ihnen ein ontologisch gültiger Status verliehen werden. Die vom Menschen gesetzten Strukturen und Institutionen, so argumentiert Berger, können als eine göttliche Ordnung, geradezu als eine Spiegelung der transzendenten Weltstruktur, begründet werden. Der Mensch und das von ihm Geschaffene werden dadurch transzendiert, indem von einer Verwandtschaft zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Ordnung ausgegangen wird. Jede irdische Regelung, jedes

¹³ Gamble-Williams, Persönliches Interview.

Gesetz, kann seine Ursprünge im Glauben finden, ebenso wie Strafe, welche auf den Verstoß gegen diese Regelungen folgt, einen Teil zur Einhaltung der göttlichen Ordnung beiträgt.¹⁴ Für die Puritaner bedeutet das, dass ihre Gesellschaft vor allem an den Zehn Geboten ausgerichtet ist, sowie sich an sämtlichen weiteren Lehren der Bibel orientiert. Wer sich nicht an diese von Gott vorgeschriebene Ordnung hält, sündigt und wird zur Rechenschaft gezogen. Die weltlichen Einrichtungen sorgen schließlich für eine gerechte Bestrafung des Sünders.

Im Falle der Indianer ist diese Spiegelung der jenseitigen Ordnung vielleicht nicht auf den ersten Blick durchsichtig. Denn ihre übernatürliche Welt und ihre Erzählungen schreiben keine festen Regeln vor – etwa wie die zehn Gebote es für das Christentum tun –, welche als klare Handlungsanweisungen formuliert sind und schließlich im Diesseits umgesetzt werden können. Untersucht man die indigene Kultur jedoch genauer, erkennt man, dass die Prägung der politischen Organisation durch ihre Spiritualität dominanter ist, als bei der oberflächlichen Betrachtung angenommen wird. Helen Manning schreibt in ihren Geschichten über Moshups Cousins und deren Familien:

[They] decided to settle on various points on the Island, setting up villages with their own forms of government known as Sachemships. These were small villages with a number of extended families, led by a council of elders. [...] Each Sachemship was led by a Sachem whose power was dependent on the consent of the village. Confident that his cousins had set up a system that would be free from the discord he had left on the mainland, Moshup bid farewell to his cousins and continued his journey to the Aquinnah Cliffs where he established the Sachemship of Aquinnah.¹⁵

Aus dieser Erzählung geht hervor, dass die Sachemships Martha's Vineyards ihren Ursprung in einer übernatürlichen Macht haben. Während der Mythos erzählt, dass sie von Moshups Cousins geschaffen und – obwohl geführt durch einen Sachem – immer geleitet wurden durch ein Einverständnis aller Bewohner, erkennt man genau diese machtpolitisch-gesellschaftliche Struktur auch in der wirklichen Welt. Die Entscheidungen waren im *kin* verankert und nach außen hin repräsentiert durch den Sachem. Ebenso prägt die Aufteilung in Moshup als den Schöpfer der Inseln und seine weniger mächtigen Cousins, die jedoch zueinander gleichgestellt waren, das Diesseits der Ureinwohner: Massasoit war zur damaligen Zeit als der Obersachem über alle Stämme der Wampanoag angesehen und die Sub-Sachems der einzelnen Gebiete unterstanden ihm, sie untereinander waren sich jedoch gleichgestellt. Hier kann man nun noch einen Schritt weiter gehen und zusammenführen, dass jede Tributzahlung an Massasoit oder an einen Sachem eine Zahlung für seine Dienste als Überseher der Menschen und Verteiler der

¹⁴ Berger, *The Sacred Canopy*, 29-45.

¹⁵ Manning, *Moshup's Footsteps*, 23.

ökonomischen Ressourcen war; genauso wie die übernatürlichen Wesen – eben Moshup und seine Cousins – über die Wampanoag wachten und in einem guten, gegenseitigen Geben und Nehmen standen. Die Wampanoag pflegten also ein ähnliches Verhältnis zu ihren Sachems und Massasoit, wie es in ihren Mythen Moshups Cousins und Moshup selbst taten.

Auch bestehende Geschlechterrollen spiegeln sich in der indigenen Spiritualität. In der Gesellschaft der Wampanoag arbeiteten Frauen stets als volle Mitglieder der Gemeinschaft mit, standen auf den Feldern und waren in ihren Tätigkeiten damit nicht etwa auf den häuslichen Kontext limitiert „Women could tell and advise other people, they had a role of power“, erklärt Alexis Moreis im Interview. Und auch die Chappaquiddick Wampanoag Sonksq Alma Gordon stellt die Rolle der Frauen besonders heraus:

Wom[e]n tend to run our society. Wom[e]n run our household and communities. When a man married a woman he went to the woman's community to live. Children born there are part of her tribe. Some men of Chappaquiddick married Aquinnah women. There were women Sonksqs in the Wampanoag Nation in other communities in early times, and there are today.

Studiert man mit diesem Wissen die spirituellen Erzählungen des Stammes genauer, fällt auf, dass auch hier Frauen stets eine große Rolle spielen; in allen Schöpfungsgeschichten wird die Frau zuerst erschaffen. Linda Coombs fasst einige dieser Geschichten verschiedener Stämme zusammen, etwa die Erschaffung der Menschen aus der Kiefer, und betont, dass erst nach der Frau der Mann geschaffen wurde oder er aus ihr heraus entstand – beispielsweise nachdem die Frau sich die Nase putzte und sie daraus den Mann formte. Coombs stellt die umgekehrte Reihenfolge wie in der Bibel heraus. Und dies ist wohl nicht zufällig so gewählt, ruft man sich ins Gedächtnis, dass die Wampanoag in einer Gesellschaft leben, in der Männer und Frauen gleichgestellt sind und Frauen hohes Ansehen und Mitspracherecht in ihrem *kin* genossen. An diesen Beispielen – oben ausgeführt vor allem Sachemships und Geschlechterrollen – kann man also erkennen, dass die Welt der Wampanoag – eben das Diesseits, in dem sie lebten, mit seiner politischen und gesellschaftlichen Organisation – nicht nur durch ihre spirituelle Vorstellung legitimiert wird, sondern auch ein Spiegel derselben waren.¹⁶

¹⁶ Moreis, Persönliches Interview (inklusive Zitat „Women could tell“); Gordon, E-Mail Interview (Zitat „Wom[e]n tend to run“); Coombs, Persönliches Interview. Die Argumentation zum direkten, dialektischen Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft wird außerdem dadurch unterstützt, dass die verschiedenen kulturellen Regionen der Indianer jeweils unterschiedliche Mythen am häufigsten erzählten. Je nach Gestaltung der Gesellschaft und des Alltags wurden anderen Geschichten von übernatürlichen Wesen erzählt, eben genau angepasst an das Diesseits, das durch die Spiritualität erklärt und bestätigt werden sollte. Für landwirtschaftlich geprägte Stämme nahm beispielsweise der Mythos rund um *Mother Corn* (auch: *Corn Maiden*), welcher den Ursprung von Mais erzählt, eine bedeutende Rolle ein. Für Jäger- und Sammler-Kulturen jedoch war die Geschichte der *Buffalo Wife*, bei der Mensch und Büffel eine Beziehung eingehen und

An dieser Stelle muss nun auch die Theorie Émile Durkheims kurz diskutiert werden. Durkheim, nämlich, stellt Religion quasi komplett mit dem sozialen Leben gleich. Er sieht Religion als „une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives [...]“.¹⁷ Er beschränkt Religion also auf ihre soziale Komponente und drückt aus, dass religiöses Denken und jede religiöse Handlung Zusammenhalt stiften und die gesellschaftliche Identität formen. Dadurch, dass die Menschen die Welt durch gewisse Glaubensvorstellungen in Sakrales und Profanes teilen, erschaffen sie Praktiken, also Verhaltensregeln, die das Sakrale schützen sollen und vorgeben, wie man sich ihm gegenüber zu verhalten hat. Dies erschafft einen Korpus von Regeln, Verpflichtungen und Normen, nach denen jeder Einzelne in der Gesellschaft sich zu richten hat. Lebt man nun entsprechend diesen Praktiken oder führt Rituale aus, glauben die Menschen, eine Beziehung zu einem übernatürlichen Wesen herzustellen, während es jedoch in Wirklichkeit das Kollektiv, sprich: die Verbindung des Einzelnen mit der Gesellschaft, ist, die in den Menschen eine ihre Selbst überschreitende Vorstellung auslöst. In Durkheims Definition von Religion wird dies noch deutlicher, da er hier jegliche Existenz eines oder mehrerer mächtiger oder göttlicher Wesen auslässt: „Une religion est un système solidaire de croyances et de Pratiques relatives à des choses sacrées, c’est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.“¹⁸ Anstatt seine Definition von Religion an ein übernatürliches Wesen zu knüpfen, ist für ihn also der Kern einer jeden Religion die Kirche, das heißt die moralische Gemeinschaft, die durch die kollektive Vorstellung von sowohl dem Sakralen und dem Profanen, als auch von Regeln und Normen vereint ist. Die Kirche, beziehungsweise jedes Individuum innerhalb dieser Kirche, wird automatisch transzendiert, da, so argumentiert Durkheim weiter, alle Praktiken, Regeln und Normen nicht von Gott, sondern von den Menschen allein kommen und die vermeintlich heilige Kontrollinstanz damit auch nur eine soziale Kontrollinstanz ist, welche Menschen zu einer moralischen Gemeinschaft erzieht.¹⁹

gemeinsame Nachfahren zeugen, weiter verbreitet. Siehe hierzu auch John Bierhorst, *The Mythology of North America* (New York: Quill, 1985), 18-21.

¹⁷ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (Paris: Alcan, 1912), 13.

¹⁸ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 65.

¹⁹ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 31-66. Während Durkheim Religion mit sozialem Leben gleichsetzt, setzt Kulturanthropologe Clifford Geertz Religion mit Kultur gleich, bzw. sieht Religion als ein Subsystem derselben. In seiner Definition ist Religion: „(1) a system of symbols (2) which acts to establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men (3) by formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.“ (Siehe Seite 90.) Er vertritt die Meinung, dass Religion in gewisser Weise die soziale/kulturelle Ordnung formt, anstatt diese nur widerzuspiegeln. Mit dieser Ansicht steht er im Einklang

Der Soziologe Martin Riesebrodt kritisiert Durkheims Theorie in seinem Werk *Cultus und Heilsversprechen*. Er gibt an, dass der gemeinschaftsbildende Aspekt der Religion durchaus bedeutend ist. Was Riesebrodt als Cultus bezeichnet, also der Moment des Soziologischen und das, was kulturwissenschaftlich festmachbar ist, spielt für ihn eine große Rolle: Bräuche, Rituale oder im Falle der Wampanoag auch Zeremonien und Tänze. Cultus ist der Teil der Religion, der sich beobachten und analysieren lässt. Dann aber davon auszugehen, dass das allein die Gesellschaft abbildet, ist nach Riesebrodts Ansicht verkürzt. Für ihn spielt, wie der Titel seines Werkes verrät, das Heilsversprechen eine genauso große Rolle. Denn dieses Heilsversprechen, welches in Durkheims Theorie keine Erwähnung finden, behandelt die Dinge, die sich innerhalb der Köpfe der Menschen abspielen: Es sind die individuellen Vorstellungen und Motivationen, welche die Menschen in gewisser Weise handeln lassen; und diese Vorstellungen zeigen sich schließlich im Cultus als Handlungen. Damit leuchtet Riesebrodt eine Seite aus, welche Durkheim vernachlässigt und stellt ein Konzept von Religion bereit, das nicht reduktionistisch und gleichzeitig soziologisch interessant und reichhaltig ist. Durkheims und Riesebrodts Argumentationen sollen in dieser Dissertation genutzt werden, um Bergers Theorie zu ergänzen und zu zeigen, dass die ethischen Standards der Indianer durchaus gleichzeitig religiöser und gesellschaftlicher Natur waren. Mit der Weiterführung dieser Theorie durch Riesebrodt soll deutlich gemacht werden, dass die Cultus-bezogene Seite der Religion existiert, jedoch nie allein stehen darf ohne Berücksichtigung des Heilsversprechens, also dem Glauben, der in den Individuen lebt. Obwohl Riesebrodt das Heilsversprechen zusätzlich zum Cultus in Betracht zieht, ist seine Theorie nicht einschränkender als die von Durkheim. Denn das, was beispielsweise Alexis Moreis als Spiritualität von Religion zu differenzieren versucht, könnte mit Riesebrodts Theorie ganz einfach als Religion gesehen werden: Der Cultus der Wampanoag zeigt nach außen hin das, was sich als Heilsversprechen in den Personen abspielt. Wichtig ist lediglich, zu erkennen, dass es unzählige verschiedene Ausprägungen von Religion gibt und sich Cultus und Heilsversprechen auf jeweils andere Arten zeigen und erklären.²⁰

mit Durkheim und auch Weber, welchen diese Arbeit im Folgenden behandeln wird. Siehe: Clifford Geertz, „Religion As a Cultural System,“ in *The Interpretation of Cultures*, 87-141.

Der calvinistischen Vorstellung von Kirche als Gemeinde, anders als im römisch-katholischen Verständnis als Institution verstandene Einrichtung, soll später in diesem Kapitel noch mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden.

²⁰ Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen* (München: C.H. Beck, 2007); Hier sei zur Vollständigkeit jedoch auch darauf hingewiesen, dass Durkheim des Öfteren für seine Ansichten kritisiert wurde, nicht zuletzt von seinem Mitarbeiter und Nachfolger an der Universität, Gaston Richard, welcher ebenfalls bemängelte, dass er Religion auf die rein soziale Komponente beschränkte und jegliche Existenz übernatürlicher Wesen außer Acht ließ. Siehe hierzu das entsprechende Werk von Richard Gaston,

So wurde oben bewiesen, dass das Zusammenspiel aus Schutzvermittlung und Legitimation – den von Berger definierten zwei Funktionen von Religion –, Glaube und Gesellschaft zu nie komplett trennbaren Produkten des Menschen machen. Ohne Religion können die Menschen sich das irdische Dasein nicht erklären und ihre Ängste und Schutzbedürfnisse nicht stillen. Gleichzeitig wird die Welt als ein Spiegel religiöser Organisation gebaut und gesehen. Die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft, folgert Berger, ist also dialektisch. Er nennt diesen Zusammenhang Plausibilitätsstruktur (englisch: plausibility structure) und erklärt, dass sowohl Gesellschaft als auch Religion, die beide durch menschliches Handeln hervorgebracht werden, stets vom Menschen reproduziert werden müssen, um deren Wirklichkeit zu erhalten. Es sind ständige gesellschaftliche Prozesse, welche die Welt fortwährend erneuern, um sie ‚plausibel‘ zu machen.²¹ Dies führt zu Durkheim und Riesebrodt, für die Religion (auch) eine soziale Institution ist, die hilft, die Gesellschaft überhaupt zu bilden und Zusammenhalt zu stiften. Da dieser Cultus allein für Riesebrodt reduktionistisch ist, sei hier nochmals darauf hingewiesen, dass Durkheims Theorie nie isoliert betrachtet werden darf, sondern mit einem Heilsversprechen in Verbindung gebracht werden muss. Betrachtet man nun den oben ausgeführten Sachverhalt, dass Religion und Gesellschaft nicht selten Spiegelbilder voneinander sind, gilt es nun näher zu erläutern, worauf sowohl die indigene als auch die europäische Gesellschaft ihre Plausibilitätsstrukturen aufbauten.

DIE PLAUSIBILITÄTSSTRUKTUREN IN DER INDIGENEN UND DER ENGLISCHEN GESELLSCHAFT

Für den weiteren Verlauf dieser Dissertation schließt sich aus dem eben Dargelegten, dass Religion und Gesellschaft nie als zwei separate Dinge betrachtet werden dürfen, sondern sie als eine nicht leicht zu trennende, sich gegenseitig bedingende Einheit gesehen werden müssen. Während dies auf der von Berger dargelegten Dialektik von Religion und Gesellschaft beruht, soll nun in Bezug auf die indigene Gesellschaft außerdem ein Artikel des Kulturanthropologen Paul Radin zitiert werden. Er stellt dar, dass die Indianer viele auf religiösen Elementen fundierende Rituale hatten, die aber mit der Zeit zu Kulturgut (Bräuchen) wurden und ihre direkte Verbindung zum Glauben verloren. Er schreibt: „[A]ctions have become so entirely dissociated from religious feeling, that they are little better than stereotyped formulae

„L’Atheisme dogmatique en sociologie religieuse,“ *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* Vol. 3, No. 3 (Mai-Jun. 1923), 229-261.

²¹ Berger, *The Sacred Canopy*, 40-51.

unaccompanied by the slightest thrill.“ Im Weiteren legt er dar: „[T]here are occasions on which the religious feeling becomes diffused over these folkloristic-magical elements too.“²² Wie bereits an anderer Stelle in dieser Dissertation zitiert, versteht die Chappaquiddick Wampanoag Alexis Moreis den indigenen Glauben weniger als Religion, sondern als eine Form von Spiritualität. Gerade im Vergleich zu dem, was andere Religionen ausmacht und was die Europäer als Religion verstanden, beschreibt die Bezeichnung Religion für sie etwas, das von gesellschaftlichen, weltlichen Aspekten abgegrenzt werden kann. Sie erklärt, dass Religion und Gesellschaft bei den Wampanoag beinahe untrennbar miteinander verbunden sind:

[W]hen you're looking at indigenous people, the practices of what one might say is religion very much included all aspects of their active daily life. So that would include, again, land, that includes water, it doesn't just include people and the higher being, it's actually a very multi-faceted inclusion of both spirits, but physical as well, because we're all one. I think that's the thing, it's pretty much awareness that none of those things can exist without the other. Or, to be honest, we can't exist without everything that the creator has naturally provided. And you're put here to take care of it, not to exhaust it.

Damit spielt sie auf die Tatsache an, dass die übernatürliche Welt, wie sie sich die Wampanoag vorstellen, mit ihren Mythen keine direkten Handlungsanweisungen für die Menschen geben – eben anders, als es etwa im Christentum der Fall ist, wo durch eindeutig formulierte Gebote und Verbote wie im Dekalog das erwünschte Verhalten der Menschen zueinander sowie zu Gott niedergeschrieben ist. In der indigenen Spiritualität spielt sich diese Lehre für die Menschen mehr auf einer Meta-Ebene ab: Aus all ihren Mythen, sei es die allgemeine Erzählung zur Entstehung der Erde oder eine Geschichte um den Giganten Moshup, lassen sich bestimmte Schlüsse ziehen, ohne dass diese explizit von einer übernatürlichen Macht als Handlungsanweisungen formuliert werden. Betrachtet man die Mythen der Wampanoag näher, erkennt man, dass die Kernaussage vieler Erzählungen ist, dass Mensch und Umwelt stets voneinander abhängig und aufeinander angewiesen sind. Alexis Moreis erklärt zur Bedeutung des Earth Diver Myth: „The creator has made you co-dependent on what you need to care for, so literally, if you're on the back of a turtle, you better take care of that turtle!“ Die Lektion der Erzählungen rund um den Earth Diver Myth ist also, dass der Mensch auf dieser Welt nur leben kann, wenn er auf die Erde – und damit auf all ihre Lebewesen – Acht gibt; die Tatsache, dass die Erde in der indigenen Mythologie durch Erde auf dem Panzer einer Schildkröte entstand, indiziert, dass jeder Mensch, um selbst leben zu können, auf das Meer und seine Lebewesen

²² Paul Radin, „Religion of the North American Indians,“ *The Journal of American Folklore* Vol 27, No. 106 (Okt.-Dez. 1914), 336-337.

aufpassen sollte. „You can't be here if you are gonna pollute the ocean – what's then? You need the ocean to survive, the animals need the ocean to survive [...], you need all of that system to be functioning“, führt Moreis weiter aus. In Hinblick auf die Erzählungen rund um Moshup erklärt sie außerdem: „[Y]ou see again this acknowledgement of the whole aspect of land and water and people and the sustainability of this community. And it's always about taking care of one another.“ Anders als etwa in Religionen wie dem Christentum, wo es aus der Schrift heraus klare Handlungsanweisungen für die Menschen gibt (in Moreis' Worten: „[Y]ou do *this* to be a good person.“), stellt die indigene Spiritualität eher einen „overall lifestyle of all the elements“ dar.²³

Die Aussagen Moreis' bestätigen nun auch zum großen Teil, was Paul Radin darlegt: Religiöse, beziehungsweise spirituelle, Rituale der Wampanoag waren weniger trennbar von ihrem alltäglichen Leben und Handeln, als sie es etwa im Christentum waren. Anstelle von klaren Handlungsanweisungen transportieren die Mythen der Indigenen Weltanschauungen und Vorstellungen von einer Welt, in der alles miteinander verbunden ist und nichts ohne die anderen Elemente existieren kann. Sie drücken eine Einstellung aus, ohne genau vorzuschreiben. Der Mensch soll Acht geben auf seine Mitmenschen, die Natur und die Lebewesen um ihn herum, denn nur dann kann auch er sein Überleben sichern. Hier schreibt Radin jedoch, dass verschiedene, rein religiöse Rituale zu kulturellen Bräuchen wurden und sich von ihrer ursprünglichen, spirituellen Bedeutung trennten; es ist wahrscheinlich, dass dies über viele Jahrhunderte hinweg immer wieder passierte, andere Bräuche blieben mit ihrer spirituellen Bedeutung verknüpft. Kulturelle Bräuche wurden nicht zwangsläufig irgendwann ihres religiösen Hintergrunds beraubt, sondern waren sehr oft eins mit der spirituellen Bedeutung. Moreis beschreibt die indigene Spiritualität als ein „value system“, das zwar die Existenz von übernatürlichen Wesen mit einbezieht und Mythen um sie herum erzählt, das jedoch zur gleichen Zeit von allen Stammesmitgliedern, vom gesamten *kin*, täglich aktiv gelebt wird. Die Werte und Lektionen aus den Erzählungen kommen nicht nur in bestimmten Situationen, etwa während Gebeten, zum Tragen, sondern sind in ihren Alltag verschmolzen und bestimmen ihr Miteinander. Verbindet man nun dieses Erkenntnis mit Durkheims Theorie, dass religiöse Handlungen die gesellschaftliche Identität formen, erkennt man schnell, dass bei den Wampanoag gerade die soziale Komponente der Spiritualität besonders ausgeprägt ist. All die Verhaltensregeln, die sie aus ihren Mythen ableiten, zielen auf die Erschaffung einer

²³ Informationen sowie alle Zitate aus Moreis, Persönliches Interview. Zitat „[W]hen you're looking at indigenous people“ in Teilen bereits zitiert in Kapitel 2 im Abschnitt *Spiritualität der Ureinwohner*.

Gemeinschaft und eines Miteinanders aller, indem sie auf ihre Mitmenschen – und im weiteren Sinne auf die Erde – Acht geben. Während diese Verhaltensregeln zwar nicht so klar und strikt formuliert waren wie bei den Christen, transportieren all die spirituellen Erzählungen bestimmte Botschaften für das diesseitige Zusammenleben und prägen somit die Gesellschaft maßgeblich. Die Herring Pond Wampanoag Miciah Stasis erzählt von ihrer eigenen Erfahrung, als sie als Fünfzehnjährige mehr über ihre Kultur lernen konnte: „It took me a little longer to spiritually connect but through ceremonies and time I became more spiritual and connected with my people.“²⁴ Ihre Darstellung bestätigt die enge Verbindung zwischen Spiritualität und Gesellschaft und dass Durkheims Aussage darüber, dass in der Religion verankerte Regeln, Normen und Praktiken die Verbindung des Einzelnen zur Gesellschaft stärken, auf die indigene Gesellschaft zutrifft – eben, dass die Gemeinschaft durch Spiritualität auflebt.

All dies führt dazu, dass oft nicht mehr zwischen religiösen Ritualen und durch die Kultur geschaffenen Verhaltensmustern unterschieden werden kann. Gerade für Außenstehende ist es besonders schwierig zu erkennen, ob Handlungen nun als Bräuche oder religiöse Rituale eingeordnet werden müssen. Dadurch wird eine Betrachtung beider Elemente für diese Arbeit höchst notwendig. Hier wird außerdem deutlich, dass ein Brauch, sei er religiösen oder kulturellen Ursprungs, immer von Gesellschaften geschaffen und nicht etwas dem Menschen natürlich Angeborenes ist. Wie bereits oben erläutert entstehen Gesellschaften durch eine Verinnerlichung der Welt, die sie umgibt; die Gesellschaft, in welcher ein Mensch aufwächst, formt ihn maßgeblich und bestimmt sein Denken. Zusammen mit der Aneignung der Kultur eignet sich der Mensch auch die zu ihr gehörenden Bräuche (welche so gesehen nur Artefakte der Kultur sind) an und versteht alles im Zusammenhang mit dieser Kultur als seine zweite Natur. Eine Vermischung von Religion und Kultur ist zu jedem Zeitpunkt des Hereinwachsens möglich, sodass der Unterschied zwischen einem religiösen Ritual und einer kulturellen Tradition, wie Radin ihn beschreibt, einem Menschen womöglich nie ganz klar ist. Genau aus demselben Grund kann daher ein Ritual, also eine religiöse Handlung, auch in einen Brauch übergeben, indem die Handlung von ihrer ursprünglichen Bedeutung entkoppelt wird und, teilweise über viele Generationen tradiert, schließlich zu kulturellem Gut wird. Der Versuch, jegliche Traditionen in rein kulturelle Bräuche und spirituelle Rituale (also religiöse Handlungen) aufzuteilen, wäre für diese Dissertation kontraproduktiv. Hier soll die Gesamtheit

²⁴ Stasis, E-Mail Interview.

aus Religion und Gesellschaft – stets durch eine intakte Plausibilitätsstruktur aufeinander ausgerichtet – betrachtet und untersucht werden.²⁵

Die Verbindung zwischen dem Calvinismus und der englischen Gesellschaft wurde bereits Anfang des 20. Jahrhunderts vom Soziologen und Nationalökonom Max Weber untersucht. Anders als etwa die anthropologisch-ethnologischen Ansätze von Durkheim (oder Geertz, welche nicht-europäische Kulturen erforschten) oder das soziologische Werk Bergers, folgen Webers Analysen einem religionsgeschichtlichen Ansatz. In „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ gilt seine Aufmerksamkeit dem Protestantismus und der mit diesem verbundenen Theologie sowie dessen Einfluss auf Gesellschaft und Wirtschaft. Seine Erkenntnisse sollen im Folgenden knapp zusammengefasst und erklärt werden.

Der Puritanismus forderte seine Gläubigen zu einem Leben streng nach Gottes Geboten auf. Dazu gehörte die Akkumulation von Geld durch rastloses Arbeiten, gleichzeitig aber auch der Verzicht auf Genuss, welchen man sich theoretisch von dem angesammelten Wohlstand hätte kaufen können. Diese asketische Lebensführung rührte vom Herzstück des Calvinismus, der Prädestinationslehre, her. In ihr lag die Begründung der dogmatischen Sittlichkeit: Da irdische Taten keinen Einfluss auf das Seelenheil hatten, sondern jedes Schicksal vorbestimmt war, mussten die Menschen sich selbst (und andere) davon überzeugen, dass sie zu den *electi* gehörten. Für den Menschen persönlich war diese Erkenntnis wichtig, da sie ihm die Zweifel um die Seligkeit und damit die Angst vor dem Jenseits nehmen konnte. Um sich aber glaubwürdig von dieser Rolle zu überzeugen, musste man also auf Erden tüchtig und genügsam sein. Man musste genau so leben, wie Gottes Gebote es vorsahen. Dies brachte eine ständige Selbstkontrolle und Selbstbeherrschung mit sich. Weber fasst das *summum bonum* dieser Ethik zusammen:

[D]er Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Genießens, so gänzlich aller eudämonistischen oder gar hedonistischen Gesichtspunkte entkleidet, so rein als Selbstzweck gedacht, dass es als etwas gegenüber dem „Glück“ oder dem „Nutzen“ des einzelnen Individuums jedenfalls gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales erscheint. Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen.

²⁵ Weiteres zur Unterscheidung zwischen Ritual und Brauch sowie Literaturverweise siehe Anmerkung in Kapitel 2 unter dem Gliederungspunkt *Wampanoag: Die Ureinwohner der Inseln*.

Zwischen der asketischen Lebensführung der Calvinisten und dem Handeln im Sinne einer frühkapitalistischen Gesellschaft sieht Weber einen direkten Zusammenhang. Zeitgleich mit dem Ablegen des ökonomischen Traditionalismus zweifelten die Menschen vermehrt an den etablierten religiösen Konventionen und hoben alte, traditionelle Strukturen auf. Zwar betont er, dass verschiedene Elemente des Kapitalismus schon lange zuvor, also noch vor der Reformation, entstanden waren und das Wirtschaftssystem kein alleiniges Erzeugnis des Calvinismus sei; dennoch bestehen, so drückt er es aus, „Wahlverwandtschaften“ zwischen den beiden und er sieht den Protestantismus (generell, nicht nur den Calvinismus) als „Vorfrucht“ rationaler Lebensanschauung – jener Lebensanschauung, die schließlich wieder den Kapitalismus hervorgebracht hat. Um seine These zu untermauern, verweist Weber auf die drei „kapitalistisch höchst entwickelten Kulturländer“ des 17. und 18. Jahrhunderts: die Niederlande, England und Frankreich. Er stellt fest, dass in diesen Ländern die größten politischen und kulturellen Kämpfe um den calvinistischen Glauben geführt wurden. An anderer Stelle merkt er an, dass auch bereits die Nationalökonom Sir William Petty und Eberhard Gothein den Calvinismus als „Pflanzschule der Kapitalwirtschaft“ ansahen und ihn, im Falle der Niederlande, als „den Handelsgeist beförder[nd]“ charakterisierten. Während zwar Calvin dies nicht im Sinn hatte, entstand aus der typisch puritanischen Askese eine ethische Kultur. Sie war die (ungeplante) Konsequenz rein religiöser Motive. Mit der Zeit entkoppelten sich schließlich jene ethischen Vorstellungen – mit all ihren Ansichten zur Alltagsgestaltung und ihren diversen Sitten – von ihren dogmatischen Wurzeln, sodass sich eine rationale Lebensführung ethisch verankerte; charakterisiert durch den Vermeid unbefangenen Genusses, die Zügelung jener überflüssigen Konsumtion und dafür aber einem Streben nach Gewinn. Der Kapitalismus wurde schließlich als ein Wirtschaftsmodell geboren, das ein Hinarbeiten auf Reichtum propagierte, eine Ausgabe desselben jedoch auf dringend notwendige Dinge beschränkte; eine irrationale Verschwendung war verrufen.²⁶

An dieser Stelle sei angemerkt, dass Webers These über die Jahre nicht ohne Kritik blieb. Peter Hersche spricht davon, dass für die vorrevolutionären Epochen der Zusammenhang zwischen konfessioneller Zugehörigkeit und einem bestimmten Wirtschaftsverhalten nicht heute mehr in Frage gestellt wird. Schon früh, etwa seit Ende des 16. Jahrhunderts, befassten sich verschiedene Wissenschaftler mit dem Sachverhalt, wie Konfession und

²⁶ Max Weber, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,“ in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922), 20-117. Zitat [D]er Erwerb von Geld“ siehe Seiten 35-36; Begriff „Wahlverwandtschaften“ siehe Seite 83; „Vorfrucht“ siehe Seite 61; „kapitalistisch höchst entwickelten Kulturländer[...]“ siehe Seite 87; Zitate Petty und Gothein siehe Seite 27.

Wirtschaftsverhalten – oder auch wirtschaftlicher Erfolg – zusammenhängen. Die Protestanten, so schrieben einige, setzen ihr Geld in Gewerbe und Handel ein und neigten eher zu Industrie, während die Katholiken ihr Geld in ihre Klöster investierten. Hersche erklärt weiter, dass im 18. Jahrhundert Untersuchungen über die unterschiedliche Ausprägung hauptsächlich protestantischer oder katholischer Regionen in der Schweiz ebenfalls ergab, dass die protestantischen Gebiete höheren Wohlstand aufwiesen als die katholischen, mehr Handel getrieben wurde und weitaus industrialisierter waren. Ein Werk, welches Weber womöglich kannte und als Inspiration nahm, erschien anonym im Jahr 1772 und trug den Titel „Warum ist der Wohlstand der protestantischen Länder so gar viel größer als der katholischen?“ Dieser kurze Abriss über die Historie des protestantischen Wirtschaftsverhaltens zeigt, dass Max Weber mit seiner Protestantismus-Kapitalismus-These kein komplett neues Forschungsfeld eröffnete. Zudem hatte Weber nie behauptet, ein Kausalverhältnis zwischen Protestantismus und Kapitalismus zu sehen, sondern er griff die bereits vorhandenen Gedanken seiner Vordenker auf und versuchte, eine Erklärung für bestimmte Züge wie die rastlose Berufsarbeit oder die Sparsamkeit der Calvinisten finden. Ein großer Kritikpunkt, der ihm dabei zugeschrieben wird, ist, dass die englischen Puritaner teilweise andere Eigenschaften aufwiesen als jene, die außerhalb Englands lebten. Für diese Arbeit ist es daher wichtig zu erwähnen, dass Webers These durchaus eine gewisse Aussagekraft zugeschrieben wird; für die Puritaner, über welche hier geforscht wird, mögen Webers Ausführungen zutreffen, man sollte jedoch davon absehen, diese zu universalisieren. Hersche schließt sein Kapitel über Weber mit der Aussage, dass dessen Fragestellung „alles andere als obsolet“ sei und bezeichnet seine These als grundlegend für andere Religionssoziologen und -historiker dieser Zeit. Nun, da Webers These sowie die damit verbundene Kritik diskutiert wurde, soll im Weiteren erarbeitet werden, wie die Parallele zwischen Calvinismus und Kapitalismus schließlich bei den Puritanern Neu Englands aussah.²⁷

In Bezug auf Berger belegt Webers Argumentation die These, dass Gesellschaft und Religion – beide vom Menschen geschaffen – einer Plausibilitätsstruktur bedürfen, um wirklich zu sein. Der Mensch reproduziert und modifiziert sowohl seine Religion als auch seine Gesellschaft stetig und bringt diese in ein Gleichgewicht. Inwieweit nun der Calvinismus aus dem Kapitalismus oder, wie Weber es schreibt, der Kapitalismus aus dem Calvinismus

²⁷ Peter Hersche, *Muße und Verschwendung: Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. Erster Teilband* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2006), 94-111; Zum asketischen Sparzwang siehe außerdem Seiten 528-534.

hervorging, ist schwer zu sagen, da die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft immer dialektisch ist. Gewiss ist aber, dass der Calvinismus und der Kapitalismus eine intakte Plausibilitätsstruktur aufweisen, sodass die Religion als Legitimation für das Wirkliche diente und beide Produkte damit eine gewisse Beständigkeit besaßen. Diese Parallelen zwischen calvinistischer Dogmatik und kapitalistischem Geist sind divers. Die offensichtlichste Verbindung ist wohl die der protestantischen Askese und des kapitalistischen Genussverzichts. Weitaus komplizierter zu verorten mögen dabei die einzelnen Komponenten, die diese Grundauffassung ausmachen, sein. So beispielsweise die rastlose Berufsarbeit: Sie ist nämlich einerseits der Beweis für den Gläubigen, dass anhand seiner guten Taten seine Auserwähltheit erkennbar ist, und andererseits Arbeit *in majorem gloriam Dei*, um sein Leben nach den Geboten Gottes gemäß zu gestalten – Berufsarbeit war schließlich auch dazu da, um die Welt nach Gottes Willen aufzubauen. Genauso ist die Nächstenliebe – in ihrem sehr unpersönlichen Charakter – auch nur Arbeit *in majorem gloriam Dei*, denn die soziale Arbeit des Gläubigen ist gottgewollt: „[E]r will, daß die soziale Gestaltung des Lebens seinen Geboten gemäß und so eingerichtet werde, dass sie jenem Zweck entspreche.“ Die Menschlichkeit in dieser Beziehung zum Nächsten spielt, so erklärt Weber, bei den Calvinisten (dogmatisch) keine Rolle mehr. Genau das führte, mit dem alleinigen Bedachtsein auf die eigene Bestimmung und der Arbeit für Gott, aber erst in zweiter Linie für die Mitmenschen, im Calvinismus immer mehr zur Vereinsamung des Individuums. Der Gläubige arbeitete, stets rastlos, für die Vermehrung seines eigenen Besitzes – mit dem Ziel, viel zu besitzen und nur Ausgaben zu tätigen, die Gottes Ruhm dienten. Es wird also deutlich, dass der komplette Alltag der Puritaner von der calvinistischen Methodik geprägt war. Die Parallele zum Kapitalismus und damit die Bestätigung einer intakten Plausibilitätsstruktur ist an dieser Stelle offensichtlich.²⁸

Ein besonderes Merkmal des Calvinismus ist außerdem das der Gemeinde (englisch: covenant). Während beispielsweise in der katholischen Lehre die Kirche als Institution stets eine große Rolle spielte, gab es für Calvin – oder Luther – sehr wohl eine übergeordnete, allgemeine christliche Kirche, jedoch wies diese nicht dieselben Strukturen auf, welche sie bei den Katholiken hatte. Eine Kirche hatte für Calvin, und damit auch die Puritaner Neu Englands, nichts mit Hierarchie oder einer Abstufung der bischöflichen Einflüsse zu tun. Viel eher als eine Kirche gab es für Calvinisten Gemeinden, das heißt Zusammenschlüsse von Gläubigen, welche jeweils auf regionaler Ebene bestanden und einander gegenübergestellt waren. Durch

²⁸ Weber, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,“ 92-101, 163-193. Zitat zu „soziale Gestaltung des Lebens“ und Arbeit *in majorem gloriam Dei* siehe Seite 100.

sie wurden, beispielsweise, Seelsorge und Kirchengemeinschaft ausgeübt sowie ihre Ämter besetzt und kontrolliert. Schließlich waren es nicht diese Ämter, wie etwa Pfarrer, Diakone oder Lehrer, welche die Menschen zusammenhielten, sondern die regional geformten Gemeinden; durch sie entwickelten ihre Gläubigen ein besonderes Solidaritätsbewusstsein und Zusammengehörigkeitsgefühl, ohne an eine bestimmte Person gebunden zu sein. Theologisch begründet wird dieses System durch die Bibel, wo Gott Bünde mit den Menschen schließt. Wie auch mit Abraham in Genesis 17, als Gott ihm „ganz Kanaan, das Land, in dem du als Fremder weilst“ (siehe Anfang Kapitel 2) schenkt, schließt er beispielsweise einen Bund mit Noah in Genesis 6: „Mit dir aber richte ich meinen Bund auf. Geh in die Arche, du, deine Söhne, deine Frau und die Frauen deiner Söhne!“²⁹ und in Genesis 9:

Ich bin es. Siehe, ich richte meinen Bund auf mit euch und mit euren Nachkommen nach euch und mit allen Lebewesen bei euch, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Wildtieren der Erde bei euch, mit allen, die aus der Arche gekommen sind, mit allen Wildtieren der Erde überhaupt. Ich richte meinen Bund mit euch auf: Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden; nie wieder soll eine Flut kommen und die Erde verderben.³⁰

Gott verspricht Noah und Abraham sowie ihren Völkern die Erlösung, knüpft dies jedoch gleichzeitig an eine Reihe von Verpflichtungen. Noah handelt als Vertreter des Herrn auf Erden und stellt nach der Sintflut eine neue göttliche Ordnung her. Auch verlässt er die Arche erst auf Gottes Anweisung hin und „baute [...] dem HERRN einen Altar, nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte auf dem Altar Brandopfer dar.“³¹ Noch deutlicher wird die gegenseitige Verpflichtung bei Abraham; zu ihm sagt er:

Du aber sollst meinen Bund bewahren, du und deine Nachkommen nach dir, Generation um Generation. Dies ist mein Bund zwischen mir und euch und deinen Nachkommen nach dir, den ihr bewahren sollt: Alles, was männlich ist, muss bei euch beschnitten werden. Am Fleisch eurer Vorhaut müsst ihr euch beschneiden lassen. Das soll geschehen zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch.³²

²⁹ Gen 6,18. Wortlaut in King James Bible: But with thee will I establish my covenant; and thou shalt come into the ark, thou, and thy sons, and thy wife, and thy sons' wives with thee.

³⁰ Gen 9,9-11. Wortlaut in King James Bible: And I behold, I establish my covenant with you, and with your seed after you; And with every living creature that is with you, of the fowl, of the cattle, and of every beast of the earth with you; from all that go out of the ark, to every beast of the earth. And I will establish my covenant with you; neither shall all flesh be cut off any more by the waters of a flood; neither shall there any more be a flood to destroy the earth.

³¹ Gen 8,20. Wortlaut in King James Bible: And Noah builded an altar unto the LORD; and took of every clean beast, and of every clean fowl, and offered burnt offerings on the altar.

³² Gen 17,9-11. Wortlaut in King James Bible: Thou shalt keep my covenant therefore, thou, and thy seed after thee in their generations. This is my covenant, which ye shall keep, between me and you and thy seed after thee; every man child among you shall be circumcised. And ye shall circumcise the flesh of your foreskin; and it shall be a token of the covenant betwixt me and you.

In der Bibel gab es also kein alleiniges Nehmen und Profitieren von Gottes Geschenken. Gerade für die Puritaner (nicht aber zwangsweise für alle Calvinisten) waren diese Bünde mit Gott und die gegenseitigen Verpflichtungen von großer Bedeutung: Sie sahen nicht nur ihr Verhältnis zu Gott, sondern auch ihre Beziehungen zueinander als ein Netz von Bündeln, geradezu Verträgen, welchem sie in ihrem Zusammensein in der Gemeinde zu folgen hatten. Das alltägliche Miteinander waren Beziehungen geprägt von Bündeln und Abmachungen – ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Beide Vertragsparteien mussten respektiert und vertrauensvoll behandelt werden. Diese Organisation in Gemeinden, die durch Bünde das Zusammenleben regeln, führte schließlich auch dazu, dass Calvin Staat und Kirche nicht als zwei streng getrennte Angelegenheiten ansah, sondern religiöse und weltliche Autorität als eine behandelte – eine ursprünglich theoretische, theologische Einstellung, welche später sowohl in Jean Calvins Gemeinde in Genf als auch bei den Puritanern in der Massachusetts Bay Colony in die Praxis umgesetzt wurde; die Kolonie war als eine Theokratie aufgebaut.³³ Am Beispiel der Organisation innerhalb einer Gemeinde und dem Netz an Bündnissen, welche zwischen Gott und den Menschen sowie zwischen den Gläubigen besteht, lässt sich ebenfalls erkennen, wie Religion und Gesellschaft korrelieren. Die Kolonie der Puritaner war als eine Theokratie organisiert, welche calvinistische Werte in ihre Regierungsentscheidungen einschloss. Die Grundlage dafür bildete die Bibel, die an mehreren Stellen diese Bündnisse und die Verträge des Zusammenlebens thematisiert. Man kann aus den in den letzten Absätzen ausgearbeiteten Punkten über calvinistische Doktrin und die Auslegung der Bibel im Verhältnis zur diesseitigen Ordnung schließen, dass die puritanische Gesellschaft, wie sie in England bestand und in die Neue Welt verpflanzt wurde, eine intakte Plausibilitätsstruktur aufwies.

Welche Bedeutung hat das nun für die indianisch-europäischen Beziehungen auf den Inseln vor Cape Cod? Vor allem macht es deutlich, dass beide Gesellschaften, sowohl die einheimische als auch die siedelnde, über intakte Plausibilitätsstrukturen verfügten und ihre diesseitigen Welten und Kulturstrukturen in der Religion ihre Begründung und Legitimation fanden. In Hinblick auf den Kulturkontakt, der zwischen den beiden Gesellschaften stattfinden sollte, drückt das eben Dargelegte außerdem aus, dass beide Gesellschaften in ihrem sozialen

³³ Hochgeschwender, *Amerikanische Religion*, 40-42; Zeeden, *Das Zeitalter der Glaubenskämpfe*, 164-165; Fischer, *Albion's Seed*, 23. Die Idee des *covenant* wird auch vom puritanischen Geistlichen John Cotton, welcher 1666/67 auch auf Martha's Vineyard unterrichtete, genauer ausgeführt und der Bundschluss zwischen Gott und den Menschen mit weiteren Beispielen aus der Bibel belegt. Siehe hierzu: John Cotton, *The Covenant of God's Free Grace* (London: Printed by M.S. for I. Hancock, 1645). Eine Ausgabe des Originalbuchs ist verfügbar in der Bibliothek der Massachusetts Historical Society.

Miteinander dicht verbunden waren mit ihrer jeweiligen Vorstellung von der jenseitigen Welt. Sieht man diese beiden Welten als Einheit, ergeben sich schließlich gewisse Herausforderungen für die Mayhew Mission und ihr Ziel, die Wampanoag zu konvertieren. Die oben erläuterte Dialektik von Kultur und Religion sowie der konkrete Aufbau der Plausibilitätsstrukturen bei sowohl den Wampanoag als auch den Europäern soll im Weiteren als Grundlage dienen.

Bräuche – ursprünglich religiös oder rein kulturellen Ursprungs – können in verschiedensten Facetten des alltäglichen Lebens sichtbar werden. Dadurch, dass sich der Mensch von klein auf mit seiner Kultur identifiziert und sie als zweite Natur wahrnimmt, mag er viele Bräuche unterbewusst praktizieren oder sich kulturellen Eigenschaften konform verhalten, ohne genau zu begreifen, dass seine Handlungen nicht auf seine biologische Natur, einen Instinkt oder eine spontane Eingabe, sondern auf sein gesellschaftlich-kulturelles Umfeld zurückzuführen sind. Der US-amerikanische Historiker David Hackett Fischer versucht in seinem Werk *Albion's Seed: Four British Folkways in America* die Wurzeln der heutigen US-amerikanischen Kultur und Mentalität in den früheren Kolonien wiederzufinden. Dabei wählt er die Puritaner, die Quäker, die ersten Siedler Virginias und die Viehzüchter im heutigen Süden und Westen der Vereinigten Staaten als Stellvertreter bestimmter Kulturen, welche die heutige gesellschaftliche Landschaft der USA prägten. Seine Kapitelgliederung orientiert er an einigen Schlüsselcharakteristiken, welche für ihn in jeder eigenständigen Kultur vorkommen und aus denen sich aussagekräftige Schlüsse ziehen lassen. Vorab sei erwähnt, dass diese Kategorien von Bräuchen keineswegs als die einzig richtige Aufgliederung einer Kultur verstanden werden sollen, noch sollen sie als abgeschlossen und vollständig gelten. Die von Fischer dargelegten Kategorien werden im weiteren Verlauf dieser Dissertation auch nicht tabellarisch abgearbeitet oder jeweils im Detail analysiert; sie dienen lediglich der Orientierung, sollen also eine grobe Übersicht über die einzelnen Teilbereiche einer Kultur geben und deutlich machen, in welchen Teilen des alltäglichen Lebens sich die kulturelle Prägung eines Menschen oder einer Gesellschaft ausdrückt. Diese Kategorien nach Fischer sind die folgenden:

- *Speech ways*, conventional patterns of written and spoken language: pronunciation, vocabulary, syntax and grammar.
- *Building ways*, prevailing forms of vernacular architecture and high architecture, which tend to be related to one another.
- *Family ways*, the structure and function of the household and family, both in ideal and actuality.
- *Marriage ways*, ideas of the marriage-bond, and cultural processes of courtship, marriage and divorce.
- *Gender ways*, customs that regulate social relations between men and women.

- Kapitel 3 -

- *Sex ways*, conventional sexual attitudes and acts, and the treatment of sexual deviance.
- *Child-rearing ways*, ideas of child nature and customs of child nurture.
- *Naming ways*, Onomastic customs including favored forenames and the descent of names within the family.
- *Age ways*, attitudes toward age, experiences of aging, and age relationships.
- *Death ways*, attitudes toward death, mortality rituals, mortuary customs and mourning practices.
- *Religious ways*, patterns of religious worship, theology, ecclesiology and church architecture.
- *Magic ways*, normative beliefs and practices concerning the supernatural.
- *Learning ways*, attitudes toward literacy and learning, and conventional patterns of education.
- *Food ways*, patterns of diet, nutrition, cooking, eating, feasting and fasting.
- *Dress ways*, customs of dress, demeanor, and personal adornment.
- *Sport ways*, attitudes toward recreation and leisure; folk games and forms of organized sport.
- *Work ways*, work ethics and work experiences; attitudes toward work and the nature of work.
- *Time ways*, attitudes toward the use of time, customary methods of time keeping, and the conventional rhythms of life.
- *Wealth ways*, attitudes towards wealth and patterns of its distribution.
- *Rank ways*, the rules by which rank is assigned, the roles which rank entails, and the relations between different ranks.
- *Social ways*, conventional patterns of migration, settlement, association and affiliation.
- *Order ways*, ideas of order, ordering institutions, forms of disorder, and treatment of the disorderly.
- *Power ways*, attitudes toward authority and power; patterns of political participation.
- *Freedom ways*, prevailing ideas of liberty and restraint, and libertarian customs and institutions.³⁴

Behält man diese Kategorien mit ihren jeweiligen Bedeutungen (beziehungsweise ihren Einflüssen auf die Lebensweise der Menschen) während des weiteren Lesens dieser Arbeit im Hinterkopf, so wird man erkennen, dass sich viele dieser Kategorien für die Kultur der Wampanoag und die Kultur der Puritaner unterschiedlich ausprägen. Wie bereits erwähnt, wird von einer zu detaillierten Ausarbeitung einzelner Punkte abgesehen und diese lediglich genauer erklärt, wenn es für den Gesamtzusammenhang Sinn ergibt und ein Mehrwert aus der Argumentation gezogen werden kann. Zudem wurde auf einige Aspekte innerhalb der genannten Kategorien bereits eingegangen, wie etwa auf *Religious ways* und *Magic ways*, die *Work ways* im Zusammenhang mit der rastlosen Berufsarbeit, den *Learning ways* in Bezug auf Bildung, oder den *Family ways* in Verbindung mit den *Child-rearing ways*, als die Unterschiede zwischen den beiden Kulturen in Hinblick auf Zusammenleben und Erziehung diskutiert wurden. Die Theorie zur Definition sowie Fischers Kategorisierung von Bräuchen soll im Weiteren als Analysegrundlage dienen.

³⁴ Fischer, *Albion's Seed*, 8-9.

ETABLIERUNG DER KULTURBEZIEHUNG UND DER ERSTE CHRISTLICHE WAMPANOAG

Als Thomas Mayhew Jr. 1642 nun seinen permanenten Wohnsitz auf die Insel Martha's Vineyard verlegte, war, so sollte man meinen, der Weg von der Kulturberührung zum Kulturzusammenstoß geebnet: Nach der gewaltsamen Befreiung Epenows und Dermers Tod hatte sich kein Europäer mehr auf die Insel gewagt und die Ureinwohner Martha's Vineyards hatten ihren Ruf als blutrünstige Wilde, welche Krieg mit dem weißen Mann wollten, bekommen. Seit des letzten Kontaktes mit den Insel-Indianern im Jahr 1620 und Mayhews Ankunft 1641 hatte sich in Hinsicht auf transatlantische Beziehungen jedoch einiges geändert: Während auf der einen Seite die Zahl der Siedler in der Massachusetts-Kolonie exponentiell wuchs, suchten nicht nur zwischen 1616 und 1618, sondern auch im Jahr 1633 verheerende Epidemien die Küstenebene heim und reduzierten dessen indigene Bevölkerung um rund 75 Prozent. Der Pequot-Krieg in den Jahren 1636/37 trug nicht unmerklich zur Dezimierung der Ureinwohner bei, denn zuletzt führte er zur beinahe kompletten Ausrottung besagten Stammes. Mit dem Sieg über die Pequot wuchs auch die Angst vor englischen Übergriffen bei anderen Stämmen. Anstatt sich ihnen zu widersetzen, suchten die Indianer immer mehr den Schutz der Engländer und bemühten sich um den Aufbau freundlicher Beziehungen. Die Indianer auf Martha's Vineyard wurden bis zu diesem Punkt zwar von Epidemien verschont, genauso hatten sie jedoch auch keine Möglichkeit gehabt, ihr Verhältnis zu den Siedlern zu bessern. Mit Thomas Mayhew sollte sich nun die Chance bieten, dies nachzuholen.³⁵ 1642 erklärte sich der Sachem des östlichen Teils der Hauptinsel, Tawanquatick, bereit, Mayhew ein Stück seines Landes – nämlich das Gebiet rund um das heutige Edgartown – abzugeben. Damit verringerte er zwar die Fläche seines Sachemships Nunnepog, ermöglichte es Mayhew aber so, auf der Insel zu siedeln. Während viele Indianer diesen Deal kritisch bewerteten, sah Tawanquatick ihn als den besten Weg, endlich mit den Engländern Frieden zu schließen und einen Grundstein für die Beziehungen mit der Mayhew-Familie zu legen.³⁶ Dazu kam, dass Mayhew, als gläubiger Puritaner, die Kolonisation der Neuen Welt als ein religiöses Unterfangen sah; die Missionierung der Indianer stellte er als eine Herzensaufgabe dar, genauso wie er dies gleichzeitig als eine ihm von Gott vorgeschriebene Pflicht sah. Er sollte die Welt – und damit das Leben auf der Insel – ganz nach Gottes Willen gestalten. Dass das Bekehren der Wampanoag dort untrennbar dazugehörte, machte bereits das Siegel der Massachusetts Bay

³⁵ Silverman, *Faith and Boundaries*, 5-7.

³⁶ Mayhew, *Indian Converts*, 79-80.

Colony deutlich: In einem Oval ist ein durch seine Hautfarbe, Kleidung sowie den Pfeil und Bogen in seinen Händen unverkennbar als Ureinwohner zu identifizierender Mensch zu sehen, aus dessen Mund ein Band mit der Aufschrift „Come Over and Help Us“ kommt. Die Intention der Puritaner in der Neuen Welt war also eindeutig.

Um gleich von Anfang an gute Beziehungen mit den Ureinwohnern aufzubauen, entschied Mayhew stets nach einem Grundsatz:

That by Order of the Crown of England, he was to govern the English who should inhabit these Islands; that his *Royal Master* was in Power far above any of the *Indian* Monarchs. But that as he was great and powerful, so he was a Lover of Justice; that therefore, he would in no measure invade [the Indians'] Jurisdictions, but on the contrary, assist them if need required; that *Religion* and *Government* were distinct things, and their *Sachims* might retain their just Authority, tho their Subjects were *Christians*.³⁷

So siedelte zuerst der jüngere Thomas Mayhew, der in seinen frühen Zwanzigern war und gerade zum Pfarrer ordiniert worden war, mit rund 100 Weiteren ausschließlich in dem ihnen verkauften Gebiet. In unmittelbarer Nähe zu Mayhews Siedlung befanden sich die Sachemships und Sub-Sachemships Sengekontacket (nördlich), Chappaquiddick (vom Festland getrennt, östlich) und Nunnepog (südlich). Genauso wie er nur das ihm zugeschriebene Gebiet besiedelte, zwang Mayhew seine indigenen Nachbarn auch nicht unter seine Oberherrschaft, sondern erkannte deren Zugehörigkeit zu ihrem Sachem an. Er duldet sogar, dass einige von ihnen innerhalb seines Stadtgebiets Great Harbor ansässig blieben und auf dem Land jagten und fischten.³⁸ Damit ebnete er den Weg von der Kulturberührung in die Kulturbeziehung – ein, wie Bitterli es definiert, dauerndes Verhältnis wechselseitiger Kontakte. Dies kommt zustande, erklärt der Historiker weiter, wenn sich die zwei Kulturen in einem machtpolitischen Gleichgewicht oder einer Patt-Situation befinden, das heißt, wenn keine der beiden Kulturen die Macht besitzt, die andere durch (militärische) Überlegenheit zu dominieren oder zu vertreiben. Das konnte sich auch dadurch zeigen, dass beispielsweise die eine Kultur von der anderen abhängig war oder für die Erreichung politischer oder kommerzieller Ziele entscheidend war.³⁹ Auf Martha's Vineyard kam genau dieses Machtgleichgewicht zustande. Denn auf der einen Seite waren die Europäer technologisch überlegen im Bereich der Schusswaffentechnik. Hinzu kam, wie zuvor erwähnt, dass die Indianer eingeschüchtert und in ihrer Zahl reduziert durch Epidemien und den Pequot-Krieg,

³⁷ Mayhew, *Indian Converts*, 293-294.

³⁸ Silverman, *Faith and Boundaries*, 17-19.

³⁹ Bitterli, *Alte Welt - neue Welt*, 42-48.

Frieden und Bündnisse suchten; nach den jüngsten Vorkommnissen konnten die Insel-Indianer nicht sicher sein, ob sie zuverlässige Unterstützung von ihren Stammesgenossen auf dem Festland hätten bekommen können – und wie schnell diese auf die Insel hätten reisen können. Sich den Siedlern zu widersetzen hätte zudem mit großer Wahrscheinlichkeit zu einem Angriff der Engländer vom Festland aus geführt, welche in ihrer Zahl stetig wuchsen und stärker und mächtiger wurden. Mayhew und seine Siedler, auf der anderen Seite, hatten ebenfalls nicht die Mittel, die Wampanoag zu dominieren. Einen entscheidenden Teil tat hier ihre zahlenmäßige Unterlegenheit bei: Während auf Martha's Vineyard im Jahr 1642 rund 3.000 Indianer lebten, bewohnten Mayhews Siedlung lediglich um die 100 Engländer. Eine gewaltsame Auseinandersetzung wäre für die Neuankömmlinge also verheerend gewesen – Unterstützung durch Truppen aus Massachusetts hätte hier schnell zu spät kommen können, wieder allein aus dem Grund, dass sie sich auf einer Insel befanden. Zudem band die Europäer ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis an die Indianer; die Puritaner waren in einer Phase, in der sich die Siedler an den meisten Orten in der Neuen Welt anfangs fanden: Erst die Wampanoag sollten ihnen beibringen, wie sie durch Ackerbau und Fischfang ihre Siedlung selbst versorgen konnten. Dieses, von Bitterli definierte, Machtgleichgewicht ermöglichte also keiner der beiden Parteien, die andere zu dominieren. Nichtsdestotrotz: Einen Kulturzusammenstoß zu provozieren kam für Mayhew nicht in Frage. Er sah die Wampanoag in dieser Phase noch weniger als Gefahr für die politische und geographische Ausbreitung der Engländer, sondern eher als potentielle Calvinisten, sobald er die „edlen Wilden“ gezähmt und zu guten Gläubigen gemacht hatte. Und diese gottgewollte Mission trat Mayhew Jr. beinahe ab dem Tag seiner Ankunft auf Martha's Vineyard an.

Der erste Wampanoag, der das Wort Gottes hören sollte, war Hiacoomes, welcher in Great Harbor (heute Edgartown), direkt benachbart zu den neu angekommenen Siedlern, lebte. Wie durch die Europäer dokumentiert ist, habe der Indigene Hiacoomes bei seinen Landsmännern einen schlechten Ruf gehabt:

His Descent was but mean, his Speech but slow, and his Countenance not very promising. He was therefore by the *Indian Sachims*, and others of their principal Men, looked on as but a mean Person, scarce worthy of their Notice or Regard [...]

Doch die Engländer fühlten sich immer gut unterhalten, wenn sie ihn in seinem Wetu besuchten. Bald wurde auch Thomas Mayhew Jr., welcher zukünftig alle Missionarstätigkeiten auf der Insel leiten sollte, auf ihn aufmerksam, besuchte ihn und begann, ihn in christlicher

Moral zu unterrichten. Wenig später wurde Hiacoomes an Sonntagen ein regelmäßiger Gast bei den Engländern. „And thus as a new-born Babe, desiring the sincere Milk of the Word, that he might grow thereby, he encreased daily in Knowledge; and so far as could appear, grew in Grace also“, liest man in den Aufzeichnungen der Mayhews. Hiacoomes war stets begierig nach dem, was der weiße Mann ihm von seinem Glauben erzählte und war bald überzeugt von seinen Ideen, so liest man weiter. Er wollte mehr erfahren über diesen fremden, allmächtigen Gott und je intensiver er sich mit der Bibel und der Lehre Calvins beschäftigte, desto besser lernte er schließlich auch zu Lesen und Schreiben; und je mehr er nach der „nach der unverfälschten, geistigen Milch“ verlangte, desto mehr schmeckte er „wie gütig der Herr ist.“

⁴⁰ Ganz zum Nachteil für sein Verhältnis mit den anderen Wampanoag: „[M]any Indians, they scoffed at him with great laughter, saying, *Here comes the English man* [...]“. Als Hiacoomes sie im christlichen Glauben unterrichten wollte, machten sie sich über ihn lustig und kritisierten ihn für seine Folgsamkeit den Engländern gegenüber. Besonders forderte ihn der Sachem der östlichen separaten Insel Chappaquiddick, Pakeponesso heraus. Er zeigte starken Widerstand gegen die Mission und scheute nicht davor, Hiacoomes dies auch deutlich zu machen: Einmal ohrfeigte er ihn sogar, nachdem dieser bestätigt hatte, dass er den Engländern folgte. Er drohte Hiacoomes, dass er, habe er nun seinen Landsmännern und ihren Pawwaws den Rücken gekehrt, keine Hilfe von ihnen mehr bekommen würde, wenn er oder seine Familie erkrankten. Dass Pakeponesso wenig später vom Blitz getroffen wurde und beinahe starb, interpretierten Hiacoomes und die Engländer als ein Zeichen göttlicher Vergeltung. Selbiges nahmen sie an, als die Insel in den Jahren 1643 sowie 1645 von Epidemien heimgesucht wurde, die viele Wampanoag, aber nicht Hiacoomes und seine Familie, befielen. Es schien, dass auch andere dem Christentum bereits aufgeschlossene oder Interessierte – nämlich jene, die Hiacoomes schon mindestens einmal als Lehrer des christlichen Glaubens angehört hatten – weniger schwer betroffen waren als die, die sich der fremden Religion verweigerten.⁴¹ Silverman gibt an, dass die beiden Epidemien die indigene Bevölkerung Martha's Vineyards um die Hälfte reduzierten.⁴²

⁴⁰ Mayhew, *Indian Converts*, 2-3; Zitat „His Descent was but mean“ siehe Seite 1-2; Zitat „And thus as a new-born Babe“ siehe Seite 2; Bibelstelle „nach der unverfälschten, geistigen Milch“ und „wie gütig der Herr ist“ (siehe auch Kapitelanfang) aus 1 Petrus 2,1-3. Leibmann deutet an dieser Stelle nicht nur auf die Verwandtschaft dieser Aussage mit 1 Petrus 2 hin, sondern erklärt auch, dass sich die Puritaner sich oft als „the 'breasts' of God who deliver Gods's milk (word)“ bezeichneten. Siehe Laura Arnold Leibman, *Experience Mayhew's Indian Converts: A Cultural Edition* (Amherst: University of Massachusetts Press, 2008), 97.

⁴¹ Mayhew, *Indian Converts*, 2-4; Whitfield, „Light Appearing“, 109-111. Zitat „Here comes the English man“ siehe Whitfield Seite 110.

⁴² Silverman, *Faith and Boundaries*, 22.

Der Tod ihrer Lieben und die Ungewissheit, was mit dem weißen Mann noch alles kommen könnte, verängstigten die Indianer. Die europäischen Dokumente überliefern, dass Sagamore Myoxeo aus Nunnepog – eben jenem Ort, neben dem die Engländer ihre Siedlung errichtet hatten – ein Treffen einberief, um mehr über den Gott der Europäer zu erfahren. Hierzu war auch Tawanquatick, Sachem derselben Region, geladen. Zu dieser Gelegenheit durfte Hiacoomes als Redner auftreten, der seinen Landmännern in vertrauter Runde vom christlichen Glauben erzählen sollte.

And now the *Indians* began not only to give some Credit to the Truth by *Hiacoomes* brought to them, but were also awakened by what they heard and believed, so as humbly to confess their Sins, and be concerned how they should obtain their Pardon of them, and also to renounce their own *Gods* and *Pawwaws*, and promise to serve the true *God* only; and *Hiacoomes* could now tell Mr. *Mayhew*, that this was the first Time that ever he saw the *Indians* sensible of their Sins.⁴³

In diesem Rahmen soll Hiacoomes auch das Problem des Polytheismus angegangen sein und Myoxeo überzeugt haben, 37 Gottheiten gegen den einen wahren Gott zu tauschen. Selbst Tawanquatick zeigte sich interessiert an dem, was Hiacoomes ihm erzählt hatte, und lud ihn, zusammen mit Mayhew, kurz darauf in sein Haus ein, um weiter von ihm gelehrt zu werden.⁴⁴ Es war im Jahr 1646, als er ihnen von dem Dilemma, in dem sich die Wampanoag zu dieser Zeit wiederfanden, erzählte:

[Tawanquatick] who lamenting the losse of their knowledge said unto me; *That a long time agon, they had wise men, which in a grave manner taught the people knowledge, but they are dead, and their wisdom is buried with them: and now men live a giddy life in ignorance till they are white headed, and though ripe in yeares, yet then they go without wisdom unto their graves.*⁴⁵

Wie auch Silverman zu diesem Sachverhalt bereits erklärte, mussten die Wampanoag durch die Epidemienwellen zwischen 1643 und 1645 zusehen, wie viele ihrer weisen Männer und Schamanen – ihre Medizinmänner – bislang unbekanntes Krankheiten erlagen. Durch die Abwesenheit einer Schriftkultur starb zusammen mit ihnen viel Wissen aus. In Kombination mit den psychologischen Konsequenzen, die das Sterben von 1.500 Wampanoag mit sich brachte, konnte dies auch zu einer Abnahme des Vertrauens in und zu der Gesellschaft führen.⁴⁶

⁴³ Mayhew, *Indian Converts*, 5.

⁴⁴ Whitfield, „The Light appearing more and more towards the perfect Day,“ 111.

⁴⁵ Brief von Thomas Mayhew, in Edward Winslow, „The Glorious Progresse of the Gospel amongst the Indians in New England (1649),“ *Collections of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 4 (1834), 78. Denselben Text schreibt Mayhew auch in seinem Brief an Whitfield, in „The Light appearing more and more towards the perfect Day,“ 112.

⁴⁶ Silverman, *Faith and Boundaries*, 22-23.

Diese Abnahme an Vertrauen ließe sich, betrachtet man die weiteren Geschehnisse, beispielsweise daran sehen, dass immer öfter Mayhew Jr. als Heiler, quasi als letzte Chance, an das Krankenbett vieler Indianer geholt wurde. Auch Tawanquatick rief ihn, als sein Sohn Sachachanimo schwer krank war und die Pawwaws ihn bereits als unheilbar erklärt und aufgegeben hatten. In den Aufzeichnungen heißt es: „[N]otwithstanding the *Pawwaws* had told them before, that he should dye [...] in a short time, he begun to be very cheerfull, whereat they much rejoyced, &c. So I left them, and it pleased the Lord the man was in a short time after very well.“⁴⁷ An mehreren Stellen schreiben die Europäer in ihren Dokumenten von solchen und ähnlichen Situationen, in denen die Indigenen mitgerissen waren vom Wort Gottes oder in denen sie Rat und Hilfe in der englischen Gesellschaft, sowie vor allem in der christlichen Religion, gesucht hatten. Gleichzeitig gibt es jedoch auch Aufzeichnungen über Wampanoag, die offensichtlich gegen die Mission und die Verbreitung des christlichen Glaubens in der indigenen Gesellschaft waren. Einige hielten ihren Widerstand mehr im Privaten, andere standen für ihre Position ein. Es ist dokumentiert, dass vor allem Sachems und Sagamores, möglicherweise da sie sich in ihrer Herrschaftsgewalt bedroht sahen, oder auch Pawwaws, welche eventuell durch einen immer größer werdenden christlichen Anteil in der Bevölkerung in ihrer Macht beschnitten wurden, die Veränderung in der Gesellschaft besonders aufstieß. So störten die Pawwaws immer wieder Hiacoomes' Vorträge oder drohten ihm und allen anderen Anwesenden, durch ihre Macht die Götter beschwören zu können und Vernichtung zu schicken. Tawanquatick wurde sogar einmal nachts mit einem Pfeil attackiert, welcher ihn jedoch nur noch an der Nasenspitze traf. Der Grund dafür, so legt es Mayhew dar, war wohl sein Sympathisieren mit den Engländern.⁴⁸

Analysiert man die eben dargestellten Geschehnisse, ist zu erkennen, dass die zwei Kulturen von der Phase der Kulturberührung in einen in erster Linie friedlichen Kulturkontakt übergegangen waren. Die beiden Kulturen hatten Abmachungen getroffen, welche die Grenzen der europäischen Siedlung definierten und innerhalb derer die Engländer sich bewegten. Die ersten missionierten Wampanoag entschieden sich ohne physische Gewaltausübung, das Wort Gottes zu hören oder zu konvertieren. Gleichzeitig erkennt man aber auch bereits nach nur

⁴⁷ Winslow, „The Glorious Progresse of the Gospel amongst the Indians in New England (1649),“ 78. Er erzählt von weiteren göttlichen Heilungen bei anderen Wampanoag.

⁴⁸ Dieses und die anderen oben beschriebenen Ereignisse zu Hiacoomes' Besuch bei Myoxeco oder der Bekehrung von Tawanquatick gehen zu Teilen zurück auf Whitfield, „The Light appearing more and more towards the perfect Day,“ 111-13 und Winslow, „The Glorious Progresse of the Gospel amongst the Indians in New England (1649),“ 77-78 sowie Mayhew, *Indian Converts*, 4-6 und 76-80.

einem halben Jahrzehnt des Zusammenlebens auf der Insel, dass die Gesellschaft der Wampanoag zu brechen begann. Dies geschah auf zwei Arten: Zum einen spaltete sich die Bevölkerung in Befürworter und Gegner des christlichen Glaubens, auch: in Befürworter und Gegner der europäischen Siedlung, denn bereits Tawanquaticks Landverkauf an Mayhew wurde von einigen kritisch beäugt. Zum anderen veränderte sich die Kultur der Indianer, als nach und nach einige – wenn auch erst nur wenige – eine neue Religion in ihr Leben zu integrieren versuchten oder alte (spirituelle) Bräuche mit den weisen Männern ausstarben. Analysiert man diese Veränderungen nun anhand Peter Bergers Theorie, kommt man zur Erkenntnis, dass die Plausibilitätsstruktur zu zerbrechen beginnt. Während sich nämlich nach Bergers Definition Gesellschaft und Religion stets gegenseitig erklären und ‚Sinn‘ ergeben müssen, sieht man doch in der indianischen Gesellschaft der 1640er Jahre immer deutlicher, wie sich nun eine neue Religion in ihre Gesellschaft einschleicht und bewirkt, dass sich Religion und Gesellschaft ein Stück weit voneinander entfernen. Wer sich offen für das Christentum zeigte, hörte neue Begründungen für die Epidemien von 1643 und 1645, quasi eine neue Erklärung des Diesseits, hörte aber auch von Strukturen und Ereignissen, welche sie aus ihrem Diesseits nicht kannten. Und diejenigen, die das Wort Gottes noch nicht gehört hatten, sollten ebenfalls eine Veränderung verspüren: Traditionelle Praktiken oder Rituale, etwa bei der Behandlung von Kranken, wurden durch neue ersetzt, da sich diese als wirksamer erwiesen als die ihnen Bekannten; oftmals hatten diese neuen Praktiken einen christlichen Hintergrund. Man erkennt, dass sich mit der Ankunft der Europäer die irdische Wirklichkeit für die Wampanoag bereits so verändert hatte, dass ihre traditionelle Spiritualität einerseits keine Begründungen für all die neuen Phänomene hatte, andererseits Veränderungen in der indigenen Gesellschaft stattfanden, welche in ihrer Spiritualität nicht verankert waren, sich jedoch als sinnvoll erwiesen.⁴⁹

Über Veränderungen in der indigenen Gesellschaft, ausgelöst durch die Ankunft der Europäer und den Beginn der Mission, spricht auch Alexis Moreis im Interview. Sie stellt an

⁴⁹ In Bezug auf die Ablösung traditioneller Heilmethoden schreibt zum Beispiel Silverman, dass Pawwaws oft Saunenbäder mit anschließendem Eintauchen in ein Eisbad anwandten oder die Menschen in raucherfüllten Räumen Zeremonien abhalten ließen. Viele dieser Methoden waren eher kontraproduktiv und eine Ersetzung durch europäische Praktiken versprach oft mehr Hoffnung auf Heilung. Siehe Silverman, *Faith and Boundaries*, 36-37. Auch Mayhew schreibt, dass viele oft noch kränker wurden, nachdem die Pawwaws ihre vermeintlichen Heilmethoden angewandt hatten, und schließt: „that instead of curing have rather killed many.“ (Siehe Whitfield, „Strength Out of Weakness“, 187). Dennoch soll an hier nicht indiziert werden, dass alle Heilmethoden der Pawwaws schädlich waren. Durch ihre starke Bindung zur Natur kannten sie spezielle Pflanzen, die besondere Heilwirkungen zeigten. Viele Methoden davon erweisen sich auch bis zum heutigen Tage als wirksam. Zu Teilen wurden indigene Heilmethoden auch von den Europäern adaptiert, wenn ihre eigene Medizin keine Erfolge zeigte. Siehe hierzu auch Richard W. Pointer, *Encounters of the Spirit: Native Americans and European Colonial Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 2007), 7.

mehreren Stellen heraus, dass die Wampanoag keine dieser Veränderungen wollten: „[W]e didn’t need Christianity, we didn’t need the colonists, we didn’t need anything that was coming.“ Sie betont, dass die Indianer nicht in einer Lage gewesen wären, in der sie Neues und Veränderung von außen gebraucht hätten, um weiter als Gesellschaft zu bestehen. Außerdem stellt sie heraus, dass sie die Mayhews nicht als Vermittler sieht, deren einziges Vorhaben es war, den Indigenen zu helfen; sie erkennt ein klares Muster im Handeln der Missionare: „[T]hey were using the Wampanoag people to show other Wampanoag people what they should do.“ Sie bezieht sich hier auf Hiacoomes und die anderen missionierten Indianer, welche schließlich ihrem *kin* in ihrer Sprache von Gott und dem Christentum erzählen sollten. Doch dies war nur der erste Schritt. „So you’re breaking that community apart, that’s their goal. They didn’t want to have a larger resistance, so you need to break up that“, erklärt Moreis. Sie führt aus, dass die Siedler hier taktisch vorgingen und die indigene Gesellschaft schon früh zu spalten versuchten – wenn auch alles ohne physische Gewalt. Über die Teilung der Gesellschaft in zwei Lager wurde bereits oben gesprochen. Führt man nun Moreis’ Schilderungen weiter, kann man folgern, dass die Epidemien den Europäern bei diesem Vorhaben wohl in die Karten spielten; die vielen, unerklärlichen Krankheits- und Todesfälle machten es den Siedlern leichter, eine neue Religion zu bewerben und einige Wampanoag mit einer Gesellschaft, die eventuell mehr Schutz bieten kann, zu locken. Dies stellt auch die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs im Interview heraus: „[N]othing like that had ever happened, at least in recent memory“, erklärt sie und erzählt, wie verheerend die Epidemien für ihren Stamm waren. Die Zeit zwischen dem Massensterben ihrer Landsleute und der Ankunft von immer mehr Siedlern war zu gering, um ihre Gesellschaft zu stabilisieren. So wurden sie zu sehr überrascht von den sich überschlagenden Ereignissen und sahen es als eine Option an, dem Christentum eine Chance zu geben:

[O]ne of the things that occurred with that plague is that no matter what anybody did – the chiefs, the medicine people, any other leaders – nothing worked. Nothing worked, no ceremonies worked, no prayers, no nothing. No offerings, nothing worked. People just got wiped out. By entire villages. An entire village could go in two or three weeks. And so I think people were going “What the heck was that?” You know, we’ve been doing this type of ceremony for the last 50,000 years and all of a sudden it doesn’t work. And then five minutes later, here come these English people going “Oh well, our God is better anyway. You should try worshipping the way we want you to.” And they’re like “Can’t hurt to give it a try” and it kind of went from there.

In anderen Worten macht Coombs also das zerbrochene Diesseits, welches sich durch die Vorstellung von Jenseits nicht mehr erklären lässt, verantwortlich dafür, dass die Wampanoag

Martha's Vineyards sich offener zeigten, das Wort Gottes zu hören und das Christentum – wenn auch noch lange nicht davon überzeugt – als eine Option, eben einen Ausweg aus der vermeintlich ausweglosen Situation, in Erwägung zu ziehen. Betrachtet man nun also die europäischen Dokumente als auch die Aussagen von Coombs und Moreis, lässt sich eine Schnittmenge aus beiden Standpunkten bilden und schlussfolgern, dass Hiacoomes als der erste Wampanoag den Missionaren folgte, die Umstände dazu jedoch nicht genau bekannt sind. Während die europäischen Dokumente darstellen, dass er freiwillig, vom Christentum überzeugt konvertierte, ist es genauso wahrscheinlich, dass andere Umstände (beispielsweise bestimmte Versprechen und Belohnungen für ihn und seine Familie) der treibende Grund für sein Konvertieren waren. Dass die Epidemien zwischen 1643 und 1645 für die Indianer nicht nur in der Zahl der Todesfälle, sondern auch psychisch verheerend waren, steht wohl außer Frage. Die Wahrscheinlichkeit, dass viele von ihnen dadurch offener waren für das, was die Europäer mitbrachten, ist groß.⁵⁰

Die starke Veränderung einer Gesellschaft thematisiert auch Berger in seinem theoretischen Konzept zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Er erklärt, dass dieses Aufbrechen etablierter gesellschaftlicher Strukturen – der Nomoszerfall, wie er es bezeichnet – beispielsweise durch den Verlust von für die Gemeinschaft signifikanten Personen erreicht wird; den Status bezeichnet er als eine Anomie. Dieser Verlust signifikanter Personen war bei den Wampanoag auf Martha's Vineyard der Tod vieler weiser Männer, eben den Trägern der Traditionen. Wie Berger argumentiert, wird schließlich die Gesellschaft, als Kollektiv, in eine Anomie versetzt, welche mit einem Verlust der fundamentalen Ordnung und einer Auflösung des moralischen Halts einhergeht. Die neue Situation erschien auch im Falle Martha's Vineyards für die Wampanoag nicht mehr sinnvoll, nicht erklärbar und chaotisch; ein gewisser Teil der Ordnung und des Halts gingen für sie verloren. Da das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Religion – beides Produkte des Menschen – stets dialektisch ist und die Religion von gesellschaftlichen Strukturen abhängig ist, kann also mit dem beginnenden Zerfall, beziehungsweise der Spaltung der Gesellschaft, auch die Wahrheit der Religion nach und nach verloren gehen.⁵¹ Dass dies bei den Wampanoag Martha's Vineyards bereits der Fall

⁵⁰ Alle Zitate und Ausführungen aus Moreis, Persönliches Interview sowie dem Coombs, Persönliches Interview. Warum genau Hiacoomes als erster Wampanoag den Siedlern folgte, thematisiert auch Jason Eden. Er sagt aus, dass Missionare oftmals von Indigenen mit niedrigem sozialem Status als diejenigen, welche als erste folgten, schreiben. Am Beispiel von Hiacoomes erklärt er, dass diese Menschen sich eventuell mehr Anerkennung erhofft hatten, wenn sie sich auf die fremde Kultur einließen. Siehe hierzu Jason Eden, „Therefore Ye Are No More Strangers and Foreigners': Indians, Christianity, and Political Engagement in Colonial Plimouth and on Martha's Vineyard,“ *American Indian Quarterly* Vol. 38, No. 1 (Winter 2014), 41.

⁵¹ Berger, *The Sacred Canopy*, 21-48.

war, ist unwahrscheinlich. Zwar waren einige Indigene schon offen für das Wort Gottes und die Kultur der Europäer, doch zum einen waren vom direkten Einfluss der Siedler nur die angrenzenden Sachemships betroffen und zum anderen praktizierte der Großteil der Gesellschaft noch ihre traditionelle Spiritualität und fand im eigenen *kin* stets Halt. Gleichzeitig steht jedoch Bergers Argument im Raum, welches besagt, dass die Gesellschaft der Menschen nicht nur einmalig produziert, sondern auch ständig reproduziert werden muss. Ihre Strukturen sind einem steten Wandel ausgesetzt, welche sie zu einem nicht-statischen Produkt machen.⁵² So könnte man annehmen, dass eine anstehende Veränderung der indigenen Gesellschaft nur natürlich war und sich die Religion mit ihr reproduzieren könne. Dem war allerdings nicht so. Die Veränderung fand nicht etwa über einen längeren Zeitraum hinweg statt und ging nicht von der indigenen Gesellschaft selbst aus, sondern war eine mehr oder weniger plötzliche, von außen ausgelöste Veränderung. Die Gesellschaft der Indianer veränderte sich nicht langsam aus ihrem bestehenden Zustand heraus, sondern inkorporierte Elemente einer fremden Gesellschaft. Man könnte sagen, die Gesellschaft entwickelte sich nicht natürlich weiter, sondern äußere Einflüsse versuchten sie zu verändern, ohne dass die Wampanoag zu dieser Zeit einen speziellen Grund dafür entwickelt hätten, ihre Gesellschaft zu modifizieren. Zum Aspekt der zum einen plötzlichen und zum anderen von außen einwirkenden Veränderung kommt schließlich auch noch der Grad der Veränderung. Die Wampanoag hatten es zudem mit einer mit der ihren nicht verwandten Gesellschaft zu tun, was die Veränderung besonders schwerwiegend machte. Hier könnte statt von einer Veränderung eher von einer Ersetzung der gesellschaftlichen Strukturen die Rede sein, sollten die Wampanoag sich kulturell den Europäern weiter annähern.

Nicht zuletzt trugen die verheerenden Epidemien wesentlich zur Neugestaltung der Gesellschaft – und der Religion – bei. Radin argumentiert, dass Krankheit stets mit göttlicher Macht verbunden wurde:

Disease is associated with the religious complex, because those individuals who are conceived of as causing and curing it are supposed to have obtained their powers from spirits. This inclusion represents undoubtedly the activity of those shamans with whom the function of curing disease became definitely associated. For the majority of lay Indians, I feel confident, disease was regarded as being caused and cured by purely magical methods.⁵³

Durch die Epidemie-Wellen sahen die Wampanoag also nicht nur die Träger ihrer Kultur sterben, sondern vielen von ihnen wurden die Krankheiten und Todesfälle in ihrer Gesellschaft

⁵² Berger, *The Sacred Canopy*, 6-10.

⁵³ Radin, „Religion of the North American Indians,“ 370.

als ein von einer höheren Gottheit gebrachtes Schicksal erklärt: War es der eine, mächtige Gott der Europäer, der diese Seuchen schickte?, Waren es die weißen Prediger?, War es Hiacoomes, der seine Landsmänner für ihren Unglauben strafen wollte?, sind mögliche Fragen, die sich die Wampanoag gestellt haben könnten – die Erklärungen waren vielseitig. Der Einfluss einer höheren Macht auf Krankheit oder Gesundheit der Menschen ist in diesem Zusammenhang besonders signifikant. Dadurch, dass nämlich die Epidemien zufällig genau während beziehungsweise kurz nach der Mission der ersten Wampanoag ausgebrochen, konnte man schnell eine direkte Verbindung vermuten. Wie Silverman dargelegt, waren die christianisierten Wampanoag generell gesünder. Zum einen war ihnen durch diese Gemeinschaft auch eine ständige Versorgung mit Wasser, Nahrung, Decken und weiteren Bedarfsgütern garantiert. Zum anderen lebten sie zudem gesünder, da sie viele ihrer kontraproduktiven traditionellen Heilpraktiken, welche ihnen früher von den Pawwaws verschrieben wurden, ablegten; Silverman nennt hier exzessives Fasten oder Tanzen in raucherfüllten Räumen als Beispiele. Obgleich diese grundsätzliche Gesundheit der missionierten Wampanoag heute einfach erklärt werden kann, deutete man diese von europäischer Seite damals als ein Wohlwollen Gottes. Die Christen wurden nicht mehr von Krankheiten heimgesucht, da sie nun zum richtigen Gott beteten, so gab man an. Silverman fügt an, dass die Missionierten oft auch psychisch stabiler waren, da ihnen durch den Halt in der Gemeinschaft der Christen eine vermeintliche Sicherheit und Beschützteit durch Gott gegeben war. Und genau dieser Fehlschluss, dass das Christentum gesund machte, wurde er auch von einigen Wampanoag getragen, spielte Mayhews Mission schließlich in die Hände: Immer mehr Wampanoag wollten das Wort Gottes hören.⁵⁴

RELIGIOUS TRANSLATION, AUSWEITUNG DER MISSION UND DIE ALPHABETISIERUNG DER INDIGENEN

Nach der vermeintlich göttlichen Heilung Tawanquaticks Sohn räumte der Sachem Mayhew einmal im Monat, bald öfter, die Möglichkeit ein, vor der Bevölkerung Nunnepogs zu sprechen und ihnen von Gottes Großartigkeit zu erzählen. Im Zuge dessen durfte auch Hiacoomes erstmals predigen. Tawanquatick selbst gab seit der Heilung seines Sohnes an, überzeugter Christ zu sein, und war damit der erste Sachem der Insel, welcher sich offen zum Christentum bekannte. Die anderen Sachems sahen dies, genauso wie einst seinen Landhandel mit Mayhew,

⁵⁴ Silverman, *Faith and Boundaries*, 37, 73.

kritisch, nicht zuletzt, da wohl auch einige von ihnen fürchteten, dass ein Wechsel zum Christentum oder starke Allianzen mit den Engländern sie in ihrer Macht beschneiden könnten. Doch nicht nur von den anderen Sachems schlug ihm für diese Entscheidung viel Hass entgegen. Mindestens genauso viel Missgunst mussten die indigenen Christen, nach wie vor, von den Pawwaws zu spüren bekommen: Sie hielten nichts von den christlichen Wegen, Gott Lob zu sprechen und zu heilen. Da viele von ihnen immer wieder Vorträge von Hiacoomes oder sogar Mayhew störten, die fremde Religion öffentlich anzweifelten oder allen Anwesenden mit Leid und Tod drohten, blieb bei vielen bereits bekehrten Indianern ein Rest Angst vor den (einst) mit den Göttern verbundenen Pawwaws übrig. In einem Brief an Whitfield schreibt Mayhew: „[T]hey have strongly stood for their own meetings, wayes and customes, being in their account more profitable th[a]n ours, wherein they meet with nothing but talking and praying.“ Diesen Widerstand zu brechen sollte für ihn noch eine schwere Aufgabe werden. Die Indianer, vor allem die Pawwaws sowie die Sachems, sahen ihre traditionellen Strukturen noch nicht so sehr verletzt, als dass sie bereit gewesen wären, Altes abzulegen und sich einer fremden Kultur sowie einer fremden Religion hinzugeben.⁵⁵

Schnell verstand Mayhew, dass er die Wampanoag nicht zwingen konnte, ihre alte Religion kurzerhand durch eine neue auszuwechseln. Zusammen mit Hiacoomes arbeitete er ein Konzept der *religious translation* aus – eine Taktik, welche Silverman genauer beschreibt. Er erklärt: „The Wampanoags had far too much to learn to adopt Christianity wholesale all of a sudden and, in any case, they simply would have stopped coming to the meetings if it did not address their culture’s concerns.“⁵⁶ Mayhew erkannte also, dass die Kultur der Indianer, trotz drastischer Veränderung seit der Ankunft der Europäer, nicht bereit war, sich dem Christentum anzunehmen; er konnte nicht auf ein verändertes Diesseits Bezug nehmen und mit dem Christentum eine neue, intakte Plausibilitätsstruktur für die Wampanoag aufsetzen. Er erkannte, dass es einer Ansprache der indigenen Kultur bedurfte, wie die Indianer sie kannten und in der Form, in der sie an ihr festhielten. Silverman erklärt, wie Mayhew über die traditionelle Religion Zugang zum Christentum herstellen konnte. Der Missionar vermittelte den Wampanoag, dass der Glaube an den christlichen Gott alle ihre 37 Gottheiten unnütz machte, da er – im Gegensatz zum Manitu – direkt anbetbar war. Um Zugang zu ihm zu erlangen, waren keine kleineren Gottheiten – eben die Emanationen des Manitu – mehr nötig. Die Gottheit, oft auch als Geist bezeichnet, von Krankheit und Tod, *Cheepi* (in anderen

⁵⁵ Whitfield, „The Light appearing more and more towards the perfect Day,“ 112-113; Zitat siehe Seite 113; Mayhew, *Indian Converts*, 283-285.

⁵⁶ Silverman, *Faith and Boundaries*, 33-34.

Dialekten auch *Hobomock*), eben der Gegenpart des Manitu, setze er mit dem Satan gleich. Er beschuldigte die Pawwaws an manchen Stellen sogar der Teufelsanbetung, da sie *Cheepi* um Gnade baten oder ihn anflehten, Gnade für einen kranken Menschen walten zu lassen.⁵⁷ Dieser, in Mayhews Augen ja so falsche, Glaube der Wampanoag konnte aber jederzeit von jedem persönlich abgelegt werden, erklärte er:

[I]f he did beleeve in Christ Jesus, he should have the Spirit of Christ dwelling in him, which is a good and a strong Spirit, and will keep him so safe, that all the Devils in Hell, and Pawwaws on Earth, should not be able to do him any hurt; and that if he did set himself against his Imps, by the strength of God they should all flee away like Muskeetoos.⁵⁸

Jeder konnte also zum richtigen Glauben finden und die wahre Gottheit anbeten – und: dem Satan widersagen. Dazu war es allerdings nicht nötig, seine Kultur abzulegen oder seinen Lebensinhalt vollkommen zu ändern. Trotz der Verschiedenheit der beiden Religionen – dies nicht zuletzt, da es sich bei den Wampanoag um eine Ethnische Religion und beim Christentum um eine Buchreligion handelte – konnte Mayhew durch das Aufzeigen von Vergleichen und Gegensätzen, Parallelen und Widersprüchen den Wampanoag vermitteln, dass die Annahme einer neuen Religion ihr spirituelles Leben verbessern und gleichzeitig ihr gesellschaftliches und kulturelles Dasein kaum berühren würde. Chappaquiddick Elder Penny Gamble-Williams nennt außerdem einen weiteren, in den meisten Werken ungenannten, Faktor, welcher in der Überzeugung der Wampanoag eine große Rolle spielte: „[O]ne thing that really seduced many [...] were the stories. [...] [T]he books of the Bible, the songs – because we love stories. And even if we didn’t quite understand English, probably the way Thomas Mayhew presented it was captivating.“⁵⁹ Sie gibt zu, dass Mayhew Jr. mit seinen Erzählungen genau den Nerv der Wampanoag traf und diese, unabhängig davon, ob sie zuletzt tatsächlich konvertieren wollten,

⁵⁷ Diese Erklärung der *religious translation* sowie die Beispiele dazu sind entnommen aus Silverman, *Faith and Boundaries*, 33-35.

Der zwischen 1950 und 1960 geprägte und seit den 1970er Jahren stark diskutierte Begriff der Inkulturation, welcher die Vermittlung einer fremden Religion mithilfe eines eingehenden Verständnisses der zu missionierenden Kultur beschreibt, kann als ein verwandtes Konzept der *religious translation* verstanden werden. Während die Inkulturation, ein im theologischen Kontext gebräuchlicher Begriff, erst rund 300 Jahre nach Mayhew verwendet wurde, weisen die beiden Vorgehensweisen (zufällige) Parallelen auf. Die Inkulturation als Missionsstrategie der katholischen Kirche meint einen geplanten Einfluss des Christentums auf eine dieser Religion fremde, bereits geformte Kultur; dabei wird jedoch der Wert der anderen Kultur anerkannt und diese in die missionarischen Tätigkeiten mit einbezogen. Ein Exkurs zu Bedeutung und Terminologie jeglicher Formen von Akkulturation (auch in dieser Dissertation später noch ausführlicher behandelt) findet sich in Roland Spliesgart, „*Verbrasilianisierung*“ und *Akkulturation: Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Rio de Janeiro und Minas Gerais (1822-1889)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 72-82.

⁵⁸ Eliot und Mayhew, „Tears of Repentance,“ 205.

⁵⁹ Gamble-Williams, Persönliches Interview.

Mayhew gerne zuhörten. Es war nun also nicht die *religious translation* allein, nicht nur das gekonnte Gegenüberstellen, um Gemeinsamkeiten oder Gegensätze aufzuzeigen, sondern auch die Art, wie Mayhew seine Botschaft an die Indianer brachte. Genaue Beschreibungen der Szenerie finden sich in den Aufzeichnungen selten, es lässt sich jedoch zwischen den Zeilen herauslesen, dass diese Treffen in vertrauter Atmosphäre, etwa im Wigwam eines Indigenen, stattfanden. Mayhew saß mit den Wampanoag zusammen und erzählte von Gott und der Bibel. So war es im Jahr 1646 eine überschaubare Gruppe von zwölf Wampanoag, die regelmäßig zu Mayhews Treffen erschienen. Einige von ihnen bezeichneten sich (vor den Europäern) als bekennende Christen, andere, so gibt Mayhew selbst an, kamen, um sich zunächst einmal anzuhören, was der weiße Mann über seinen Gott zu sagen hatte.⁶⁰

Im selben Jahr predigte auch der Missionar John Eliot zum ersten Mal vor den Wampanoag auf dem Festland. Genau wie Thomas Mayhew wollte er die Indianer in der Massachusetts Bay Colony zum Christentum bekehren. Er hatte bereits ein wenig Algonkin gelernt, bevorzugte aber, auf Englisch zu sprechen:

[W]e began with prayer, which now was in English, being not so farre acquainted with the Indian language as to expresse our hearts herein before God or them, but wee hope it will bee done ere long, the Indians desiring it that they also might know how to pray; but thus wee began in an unknowne tongue to them, partly to let them know that this dutie in hand was serious and sacred [...]

Es scheint, als bringe Eliot das Heilige in eine direkte Verbindung mit der englischen Sprache. Dies würde geradezu indizieren, dass es sich um den Gott der Engländer handelte, welchen sie durch ihre Großartigkeit mitgebracht hatten und den sie nun auch den vermeintlich wilden gottlosen Ureinwohnern nahebringen wollten. Doch trotz dieser anfänglichen (sprachlichen) Distanz vermittelte Eliot im Weiteren, dass dieser Gott nicht nur für den weißen Mann, sondern für seine gesamte Schöpfung da war:

[...] Jesus Christ and God by him made all things, and makes all men, not onely English but Indian men, and if hee made them both (which wee know the light of nature would readily teach as they had been also instructed by us) then hee knew all that was within man and came from man, all his desires, and all his thoughts, and all his speeches, and so all his prayer; and if hee made Indian men, then hee knowes all Indian prayers also[...]

Er verbrachte drei Stunden bei den Wampanoag und lehrte diese über den einen allmächtigen Gott, die zehn Gebote, Gebete und das Konzept von Sünde. Zum Abschluss verschenkte er

⁶⁰ Whitfield, „The Light appearing more and more towards the perfect Day,“ 112-13.

kleine Aufmerksamkeiten wie Tabak oder Äpfel für die Kinder. Weitere Treffen folgten, einschließlich einigen Predigten in Algonkin.⁶¹

Während seiner Arbeit bemerkte Eliot immer wieder, dass ihm finanzielle Mittel fehlten, um sein Vorhaben nach seinen Vorstellungen umsetzen zu können. Er erhoffte sich mehr Unterstützung aus dem Mutterland für seine Arbeit in der Neuen Welt sowie für die Arbeit der anderen Missionare. So wurden schließlich die Stimmen für die Gründung einer Gesellschaft laut, welche die Missionarstätigkeiten in der Neuen Welt finanziell unterstützen sollte. Die 1647 anonym veröffentlichte Schrift „The Day-Breaking if not the Sun-Rising of the Gospell With the Indians in New-England“ sollte die Wichtigkeit einer solchen Gesellschaft darstellen, indem sie über vier Treffen mit den Indianern von Oktober bis Dezember 1646 berichtet, welche die Missionierung durch die Engländer stark vorangetrieben haben. Obgleich John Eliots Name nie genannt ist, wird klar, dass der Bericht von seinem Tun handelt. Neben diesen Erzählungen sowie den mit den Treffen verbundenen Erfolgen geht dieses Werk außerdem auf die Probleme ein, die bei seiner Missionierung der Indianer in der Massachusetts-Kolonie auftreten, und erklärt, dass sich das Vorhaben mit finanzieller Unterstützung aus dem Mutterland zuverlässiger und schneller umsetzen lassen würde. Als Verfasser des Werkes werden sowohl der Bostoner Prediger John Wilson als auch der in Neu England höchst gelobte Pfarrer Thomas Shepard vermutet, ein verbindlicher Nachweis liegt jedoch für keinen der beiden vor. Ohne Zweifel ist allerdings, dass Edward Winslow, ehemaliger Gouverneur der Plymouth-Kolonie und später Vertreter der Plymouth- und Massachusetts-Kolonien in England, das Dokument schließlich an das britische Parlament herantrug. Selbiges sollte Shepards „The Clear Sunshine of the Gospel breaking forth upon the Indians in New-England“ bewirken, als der Bericht ein Jahr später, ebenfalls über Winslow, dem Parlament zugestellt wurde. Mit seiner Hilfe verfasste das *Committee for Foreign Plantations* einen Gesetzesentwurf für die Gründung einer Gesellschaft zur Unterstützung der Missionarstätigkeiten in Neu England. Die Vorstellung des Gesetzesentwurfs wurde jedoch des Öfteren verschoben und der Antrag schließlich abgelehnt. Wie Winslow erklärt: „[It] was then judged deficient in the power granted to the Feoffees in that Ordinance.“ Kurzerhand wurde ein neuer Entwurf verfasst sowie weitere Schriften, welche die Gründung einer Gesellschaft bewerben sollten, veröffentlicht; darunter war unter anderem „The Glorious Progresse of the Gospel amongst the Indians in New England,“ worin Winslow verschiedene

⁶¹ Das erzählt der Autor über Eliots Tun in Anonymous, „The Day-Breaking if not the Sun-Rising of the Gospell With the Indians in New-England (1647),“ 3-13. Zitate siehe Seite 3 („[W]e began with prayer“) und Seite 6 („[...] Jesus Christ and God by him“).

Briefe von John Eliot und Thomas Mayhew abdruckte. Der „Act for the promoting and propagating the Gospel of Jesus Christ in New England“ trat schließlich 1649 in Kraft und setzte sich zum Ziel, den Indianern den christlichen Glauben näher zu bringen sowie Schulen und Kinderstätten für die bessere Erziehung der indigenen Kinder zu bauen und unterhalten. Die aus initial 16 Personen bestehende Gesellschaft – nämlich dem Präsidenten, dem Schatzmeister und 14 Assistenten – trug den Namen *The President and Society for the Propagation of the Gospel in New-England*.⁶²

Die treibende Kraft in der Argumentation für die Gründung einer solchen Gesellschaft war gewiss Eliot, es bleibt jedoch zu erwähnen, dass Mayhew mit seiner Mission bereits vor Eliot begonnen hatte – auch ohne finanzielle Unterstützung – und Hiacoomes drei Jahre bevor Eliot das erste Mal vor den Wampanoag predigte zum Christentum konvertiert war. Dennoch sollte Mayhew nicht unerheblich von der neu gegründeten Gesellschaft profitieren. Sie zahlte von nun an einen jährlichen Lohn von 40 Pfund an die Missionare in der Neuen Welt. Zu einem späteren Zeitpunkt sollte sie ihm außerdem Bibliotheken finanzieren, Lehrer bezahlen und größere Summen für die Errichtung eines Versammlungshauses oder die Anschaffung eines Bootes, welches der Kommunikation zwischen dem Vineyard und dem Festland dienen sollte, ausschütten.⁶³

Die finanzielle Unterstützung kam Mayhew nicht ungelegen. Im Jahr 1650 bekannten sich schon rund 50 Wampanoag zum Christentum, darunter nicht zuletzt der einstige Pawwaw Tequanonim, welcher sich nach tiefgehenden Gesprächen mit Mayhew Sr. bekehren ließ. Im Laufe der nächsten zwei Jahre sollte sich diese Zahl mehr als verfünffachen: Im Oktober 1652 zählt Mayhew 282 *praying Indians*, Kinder ausgeschlossen. Unter ihnen waren auch acht ehemalige Pawwaws. Gerade die Mission der Pawwaws war ein bedeutender Moment in der Christianisierung der Wampanoag. Die Indianer – einschließlich der Pawwaws selbst – sahen, dass die vermeintlichen Flüche und die Geisterei keinem Christen auch nur den geringsten Schaden zufügen konnten. Ihre Drohungen waren leere Worte, sodass nach und nach ihre

⁶² William Kellaway, *The New England Company 1649-1776: Missionary Society to the American Indians* (London: Longmans, 1961), 1-46. Zitat Edward Winslow: Winslow, „The Glorious Progresse of the Gospel amongst the Indians in New England (1649)“, 72. Die von Winslow veröffentlichten Schriften, welche die Gründung der Gesellschaft bewerben sollten, sind heute bekannt als „Eliot Tracts, obgleich nicht alle von oder über John Eliot.“ Von ihrer Gründung bis zur Restauration konnte die Gesellschaft über 15.900 Pfund sammeln, womit sie die Gehälter der Missionare sowie den Aufbau von Schulen und Bibliotheken bezahlte. Nach der Restauration wurde sie von König Charles II durch eine königliche Charta als *Company for the Propagation of the Gospel in New England and the parts adjacent in America* neu gegründet. Die *Company for the Propagation of the Gospel* läuft seit 1770 unter dem Namen *New England Company*.

⁶³ Kellaway, *The New England Company*, 96-98.

Machtlosigkeit deutlich wurde. Sie waren bald nicht mehr die gefürchteten Gegenspieler der Christen, sondern lediglich die ungläubigen, einflusslosen Verweigerer. Als immer mehr Pawwaws sich ihrer ausweglosen Situation bewusst wurden und sie sich schließlich bekannten, verschwanden für viele noch traditionell lebende Wampanoag starke Verbündete. Einige von ihnen ließen sich nun auf die Europäer ein, bezeichneten sich als Christen und fühlten sich sicher vor potentiellen europäischen Übergriffen oder vor Krankheiten, welche offensichtlich alle bereits Konvertierten weniger trafen. Die oben erwähnte verbesserte körperliche Gesundheit der konvertierten Indianer war zu einem großen Teil ein schlichtweg glücklicher Umstand, welcher sich auch auf eine gesündere Psyche der Gläubigen auswirkte und nun also, im weiteren Sinne, zur Mission der Pawwaws und anderer bislang zweifelnder Wampanoag beitrug.⁶⁴

Um dieser großen Zahl an bekennenden Wampanoag in ausreichendem Maße Gottesdienst anbieten zu können, predigten neben Thomas Mayhew Jr. nun ebenfalls Hiacoomes und Momonaquem. Letzterer war 1649 selbst konvertiert, nachdem er eine Predigt von Hiacoomes gehört hatte – ihm wird auch die endgültige Bekehrung des Pawwaw Tequanonim zugesprochen. Er erhielt zusammen mit Hiacoomes wöchentlich vor seinen Predigten Anleitung von Mayhew Jr., welcher die indigenen Redner stets gerne unterrichtete. Die Aufgaben des Missionars selbst wurden jedoch durch die Unterstützung der beiden indigenen Prediger nicht weniger: 1651/52 setzte er sich für die Errichtung einer Schule für indianische Männer und Kinder ein, wo diese das Lesen und Schreiben erlernen konnten, und bereits innerhalb kürzester Zeit erschienen regelmäßig 30 Schüler in der von der *Society for the Propagation of the Gospel* mitfinanzierten Einrichtung. Zu diesem Zwecke holte Mayhew bald Peter Folger, welcher fließend Wôpanâak sprach, als Lehrer auf Martha's Vineyard: „employed in teaching the Youth in Reading, Writing, and the Principles of Religion by Catechizing [...]“. Ab 1656 sollte er auf der Insel arbeiten und von der *Society for the Propagation of the Gospel* einen jährlichen Lohn von 30 Pfund bekommen.⁶⁵

Zum Erfolg der Schule trugen nicht unmerklich auch die Veröffentlichungen Eliots auf Algonkin bzw. Wôpanâak, wie der Dialekt der Wampanoag genannt wurde, bei. Er schloss 1655 zuerst die Übersetzung für das Alte und 1663 die für das Neue Testament ab. Die *Indian Bible* – oft auch *Eliot Bible*, offiziell *Mamussee wunneetupanatamwe* – war bei den Missionaren Neu Englands sehr beliebt und wurde sowohl von Mayhew als auch von Folger

⁶⁴ Mayhew, *Indian Converts*, 288-291, 297.

⁶⁵ Experience Mayhew, *Indian Converts*, 12-14, 289-292; Zitat siehe Seite 291. Allgemeines über Peter Folger siehe Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Edgartown,“ 67-68.

in den Schulen auf Martha's Vineyard genutzt. Die Lehrer, welche beide fließend Wôpanâak sprachen, hielten ihren Unterricht meist in der Muttersprache der Wampanoag, um so ein bestmögliches Verständnis auf Seiten der Indianer garantieren zu können.⁶⁶ Einen zentralen Wert des Calvinismus konnten die Missionare so dennoch gewährleisten: Die steigende Alphabetisierungsrate unter den Wampanoag erlaubte den Schülern bald, das Wort Gottes selbst zu lesen, ohne auf jegliche Interpretationen oder Auslegungen eines Pfarrers angewiesen zu sein. *Sola scriptura* war so also auch den Indianern gegeben. Dass die Schriftkultur für Calvinisten – sowie das gesamte Christentum als Buchreligion – eine große Rolle spielte, spiegelt sich auch in der Alphabetisierungsrate Neu Englands wider: In den 1660er Jahren konnten 60 Prozent der männlichen Siedler (und circa 30 Prozent der Frauen) ihre Testamente selbst schreiben, Anteil steigend. Die Wichtigkeit der Schrift zeigte sich in allen Bereichen des Koloniallebens, wie zum Beispiel auch vor Gericht, wo schriftliche Beweise stets mündlichen vorgezogen wurden. Neu England war, schreibt Laura Arnold Leibman, „a culture of the book“. Durch die Annahme des Christentums wechselten die Wampanoag nicht nur von einer ethnischen Religion zu einer Buchreligion, sondern fanden sich zunehmend in diese „culture of the book“ hineingedrängt. Das Wort des englischen Gottes konnte allein durch die Schrift offenbart und begriffen werden und die Schulstunden verbanden das Lernen der christlichen Doktrin untrennbar mit dem Erlernen des Lesens und Schreibens. Dass die Religion kein alleinstehender Aspekt, sondern eingebettet ist in das weite Kultur- und Gesellschaftssystem, wird hier deutlich. Die Annahme einer neuen Religion ging mit einer – bislang noch geringen – Veränderung der Kultur der Ureinwohner einher.⁶⁷ Auch sei an dieser Stelle kurz auf Fischers Kategorisierung von Bräuchen innerhalb einer Kultur hingewiesen: Die *Learning ways* der Puritaner und der Wampanoag gingen ursprünglich stark auseinander. Die Kinder der Wampanoag sollten nun in Schulen erzogen werden – etwas, das vorher allein im *kin* verankert war – und wurden dazu verpflichtet, Lesen und Schreiben zu lernen, wenn sie denn das Wort Gottes verstehen möchten. Die Indianer, welche über Generationen hinweg eine reine Sprachkultur gepflegt hatten, waren nun auf dem Weg, ihre *Learning ways* zu verändern hin zu einer Schriftkultur.

Und diese Veränderung kam plötzlich. Betrachtet man die Entwicklung einer Schriftsprache und die Zugänglichmachung derselben für die breite Masse in Europa, erkennt man, dass es

⁶⁶ Algonkin sollte erst Anfang des 18. Jahrhunderts als dominante Sprache der Insel durch Englisch abgelöst werden.

⁶⁷ Leibman, *Experience Mayhew's Indian Converts: A Cultural Edition*, 62-66; Zitat „culture of the book“ siehe Seite 63. Angaben zur Literaritätsrate (Seite 63) ursprünglich von Kenneth Lockridge.

sich um einen kontinuierlichen und sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Prozess gehandelt hatte. War eine Schriftsprache entstanden, war Alphabetisierung anfangs der Oberschicht und dem Klerus vorbehalten, welche die ausschließlich in Latein verfassten Texte lesen konnten. Erst als einerseits der Elitenmarkt, der Latein verstand, gesättigt war und andererseits die Reformation Bibeldrucke in den jeweiligen Landessprachen populär werden ließ, bot sich schließlich für die breite Masse die Möglichkeit, Lesen und Schreiben zu lernen. Gerade für den Puritanismus und dessen *sola scriptura* Gebot war diese Öffnung der Alphabetisierung für jedermann besonders wichtig. In Genf, wo Calvin lange Zeit lebte, hatte sich die Zahl der Buchausgaben Mitte des 16. Jahrhunderts mehr als verzehnfacht. Die Erfindung einer Schriftsprache und deren Verbreitung war in Europa also ein sich über lange Zeit erstreckender Prozess. Die Alphabetisierung der Gesellschaft abseits von den Eliten im 16. Jahrhundert mag zwar verhältnismäßig rasant vonstattengegangen sein, jedoch war das Konzept einer Schriftsprache in diesem Jahrhundert kein neues mehr und sie war bereits in ihre Kultur integriert und der Bevölkerung bekannt. Für die Wampanoag auf Martha's Vineyard, auf der anderen Seite, kam die Einführung einer Schriftsprache plötzlich und unerwartet. Da sie bislang Wissen, Vergangenes und mystische Erzählungen immer mündlich überliefert – also eine Sprachkultur gepflegt – hatten, war die Einführung einer Schriftsprache, zusammen mit der Populärwerdung einer Buchreligion, etwas komplett Unbekanntes, das in der indianischen Gesellschaft Fuß fassen wollte. Innerhalb zweier Jahrzehnte nach Ankunft der ersten Europäer wurden die Wampanoag auf Martha's Vineyard nicht nur mit dem Konzept einer Schriftsprache vertraut gemacht, sondern viele von ihnen erlernten das Lesen und Schreiben selbst. Eine erste Kulturveränderung der Ureinwohner seit dem Kontakt mit den Europäern fand also durch den Wandel von einer reinen Sprachkultur hin zu einer „culture of the book“ statt. Dies zeigte sich mit der – oder besser: wurde ausgelöst durch die – Christianisierung der ersten Wampanoag auf der Insel. Um gute Calvinisten zu sein, mussten sie lernen, das Wort Gottes selbst zu lesen und dafür die zu diesem Zwecke gegründeten Schulen besuchen.⁶⁸

⁶⁸ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London [u.a.]: Verso, 1991), 37-40. Anderson spricht hier auch von einer Koalition zwischen Protestantismus und Druckmarkt und argumentiert, dass die Buchdruckerei nur durch die landessprachlichen Übersetzungen der Bibel groß geworden war. Er bezeichnet den Buchdruck als eine Frühform kapitalistischen Unternehmertums. Ähnliche Argumente, hier auch im Zusammenhang mit der Einführung einer Schriftkultur bei den Wampanoag, finden sich in Leibman, *Experience Mayhew's Indian Converts: A Cultural Edition*, 62-63.

Die ersten Wampanoag Martha's Vineyards hatten sich nun also dazu entschlossen, das Wort Gottes zu hören und mit den Mayhews zu gehen. Wie oben bereits erwähnt, war dies für viele eine Entscheidung aus Verzweiflung: Sie konnten ihr durch Epidemien und Veränderung zerrüttetes Diesseits nicht mehr verstehen und suchten Halt und Erklärung in einer neuen Religion. Für andere war es eine taktische Entscheidung: Sie hatten am Beispiel der Pequot gesehen, wie verheerend es enden konnte, sollte man keine freundschaftlichen Verhältnisse zu den Europäern aufbauen. Sie entschieden sich also, sich Mayhew anzuschließen. Das brachte mit sich, dass sie ihre Leben umorganisieren mussten: Von nun an betete man den Gott des weißen Mannes an – zumindest nach außen hin. Doch die traditionelle Spiritualität der Indigenen war deshalb lange nicht verschwunden. Innerhalb ihres *kin* hielten sie an alten Glaubenseinstellungen fest und lebten ihre Spiritualität im Stillen und Geheimen aus. Man kann zusammenfassen, dass die Entscheidung, mit den Europäern zu gehen und Christ zu werden eine aktive Entscheidung der Wampanoag war, nicht etwa ein passives Annehmen neuer Ansichten, welche für sie plötzlich Sinn und Ordnung ergeben sollten. Man wollte sehen, was die Religion der Siedler zu bieten hatte, man wollte das fremde Volk, ihren Gott und ihre geradezu furchteinflößende Gabe, über Geschriebenes zu kommunizieren (mehr dazu siehe Kapitel 4), kennenlernen.

Die erste Phase der Christianisierung der Wampanoag war abgeschlossen. Nachdem sich Anfang der 1650er eine nicht unbeeindruckende Zahl von 282 Indianern zum Christentum bekannte⁶⁹ und ein Großteil derer auch das Lesen und Schreiben erlernt hatte, sahen die Missionare sie auf dem besten Weg, gute Calvinisten zu werden. Dass die Annahme des Christentums mit dem Erlernen der Schriftsprache verbunden war, war zu diesem Zeitpunkt nur der erste, bald einer von vielen, Eingriffen in das kulturelle Leben der Wampanoag von Martha's Vineyard. Die Indianer sollten sich im weiteren Verlauf der Mission zunehmend verändern und ihre Lebensweisen anpassen, damit sie von den Engländern als gute Calvinisten akzeptiert wurden. Welche Opfer sie für ihre Beziehung mit den Siedlern und das Christentum brachten und inwiefern diese spirituelle (und kulturelle) Transformation eine freiwillige und inwiefern eine erzwungene Veränderung war, wird im nächsten Kapitel behandelt.

⁶⁹ Mayhew, *Indian Converts*, 290.

Kapitel 4: Spirituelle und kulturelle Veränderungen

Der Herr wird dich unter alle Völker verstreuen, vom einen Ende der Erde bis zum
anderen Ende der Erde. Dort musst du anderen Göttern dienen, die du und deine
Väter vorher nicht einmal gekannt haben, Göttern aus Holz und Stein.
(Dtn 28,64)¹

Einige Forscher behaupten, dass die Wampanoag nach den Epidemiewellen und dem Sterben ihrer Angehörigen offen für eine neue Kultur waren. Die Suche nach Stabilität und einer geordneten Welt mit einer Religion, die ihren Leben wieder einen Sinn verlieh, habe die Indianer nicht nur für das Wort Gottes, sondern auch für die englische Kultur geöffnet. Dane Morrison, zum Beispiel, bezeichnet die Wampanoag in dieser Phase nach der Ankunft der Europäer sogar als „lost people“, angelehnt an die Wortwahl der Missionare im 17. Jahrhundert, und spricht von einem „cultural vacuum“, welches nach dem vermeintlichen Fallenlassen der indigenen Kultur entstanden wäre. James P. Ronda erzählt davon, wie die traditionellen Riten zur Krankenheilung versagten, und bezeichnet dies als „a sign of deep disorder in the traditional relationship between the human and spirit worlds.“² Diese Annahmen sind wohl übertrieben. Denn obgleich die Plausibilitätsstruktur zu bröckeln begann und weltliche Phänomene, allem voran die Epidemien, nicht mehr durch die indigene Religion erklärt werden konnten, bedeutete dies keinen sofortigen Wegfall der über Jahrhunderte gewachsenen Kultur. Viele Wampanoag waren wohl zum europäischen Gott hingezogen, der seine Anhänger offensichtlich vor Krankheiten verschonte und die Geistlichen zu Heilern machte. Für jeden einzelnen gab es jedoch individuelle Gründe: Neben den überzeugten *praying Indians* fanden sich Mitläufer, aber auch Opportunisten. Die Mehrheit war wahrscheinlich aus politischer Motivation konvertiert: Die Wampanoag der Inseln suchten Frieden mit den Siedlern und wollten sich kooperativ zeigen nach alledem, was ihren Familien auf dem Festland bereits in den Jahrzehnten davor zugestoßen war. Nun waren viele Indianer den Puritanern gefolgt, gleichzeitig war der Zusammenhalt des *kin* und die indigene Gemeinschaft im Allgemeinen jedoch stark. Nicht nur unterstanden die Wampanoag – Christen oder nicht – politisch alle immer noch ihren Sachems (eine Tatsache unabhängig von der

¹ Wortlaut in King James Bible: And the Lord shall scatter thee among all people, from the one end of the earth even unto the other; and there thou shalt serve other gods, which neither thou nor thy fathers have known, even wood and stone. (Deut 28,64)

² Morrison, *A Praying People*, 42. Diese Aussage ist von Morrison auf die Indigenen des Festlands, nämlich die Indianer in Massachusetts, bezogen, welche Eliot unterrichtete. Ronda, „Generations of Faith,“ 390.

Kultur), sondern ließen sich auch nach wie vor die indigene und die europäische Kultur klar voneinander trennen: Muttersprache und soziale Organisation machen dies offensichtlich. Dazu kommt, dass es unter den Wampanoag auch diejenigen gab, die sich ganz klar dem Christentum verwehrten, kulturell aber immer noch einen *kin* mit den *praying Indians* bildeten. Die Kultur der Indianer in Hinsicht auf ihre Gesellschaft und ihre Strukturen blieb also erhalten: Kindererziehung, Kleidung, Auftreten, Ess- und Jagdgewohnheiten waren unangetastet. Nach Durkheim und Riesebrodt, die Religion ja als ein (rein) soziales Gebilde sehen, könnte man also sagen, dass der Wegfall – oder besser: der Wechsel – der Religion einen Wegfall verschiedener gemeinschaftsbildender Dinge verursacht. Hierbei muss man sich jedoch auch bewusst sein, dass diese gemeinschaftsbildenden Aktivitäten, nämlich die ursprünglich religiösen Rituale, gerade von außen betrachtet oftmals nicht mehr als rein spirituell, sondern als kultureller Brauch gesehen wurden und so weiterleben konnten. Durch eine solche Tradition konnte Kollektivität ausgedrückt werden, jedoch war diese womöglich weniger von religiösem, sondern von sozio-kulturellem Charakter. Rituale zeigten sich erst als problematisch oder gar invalide, wenn es beispielsweise um Heilungsrituale ging, die nicht mehr wirkten, oder wenn sie von den Pawwaws genutzt wurden, um vermeintliches Unheil zu bringen, welches schließlich nicht eintrat. Hier zeigt sich auch wieder, dass sich viele Wampanoag vielleicht teilweise spirituell in einem Vakuum befanden, da sie sich durch ihren Glauben das Diesseits weder erklären, noch sich die Angst davor nehmen konnten, kulturell jedoch der *kin* die traditionelle Lebensweise wahrte. Ein kulturelles Vakuum, wie Morrison es vorschlägt, existierte wohl nicht.

ERWECKUNG EINES GEMEINSCHAFTSGEFÜHLS

Während sich viele Wampanoag dem Christentum zuwandten, galt es nun, auch ein gewisses Gemeinschaftsgefühl zwischen den Europäern und den *praying Indians* herzustellen. Eine Religion konnte ohne eine ihr zu Grunde liegende Gemeinschaft nicht bestehen, oder im Umkehrschluss, wie Durkheim es sagen würde, formt eine Religion eine moralische

Gemeinschaft, sie bringt etwas Soziales mit sich: „[C]royances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.“³

Auch im vorliegenden Fall vereinte die moralische Gemeinschaft Europäer und *praying Indians* – selbst wenn hierbei noch nicht ausdrücklich von Kirche oder, im puritanischen Sinn, von Kongregation gesprochen wurde. Die Puritaner gaben den Indianern, egal wie fremd sie ihnen in Erscheinung und Lebensart gewesen sein mochten, schon früh das Gefühl, auf gewisse Weise mit den Europäern verbunden zu sein. So stellte Eliot in seiner ersten Ansprache sicher: „Jesus Christ and God by him made all things, and makes all men, not onely English but Indian men [...].“ Das war allerdings nur eine Aussage innerhalb einer großen und weit diskutierten sowie von vielen weiterführend recherchierten Theorie: Mit den Indianern soll man einen der zehn verlorenen Stämme Israels wiedergefunden haben. Eine Annahme, welche hauptsächlich vom britischen Geistlichen Thomas Thorowgood und seinem 1650 veröffentlichten Werk *Jewes in America, or, Probabilities That the Americans are of that Race* vorangetrieben wurde. „[The ten tribes] were certainly transported into America“, schrieb auch Edward Winslow in der Einleitung zu „The Glorious Progresse of the Gospel amongst the Indians in New England“. Weiter hinten im Werk wird dies nochmals aufgegriffen, als es zudem heißt: „I am much inclined to conjecture, that there is a sprinkling at least of Abrahams seed in these parts [...].“ Das sei zu erkennen am „traditionall knowledge of God, as the maker of heaven and earth“ der Indianer – auch, wenn sie unter dem allmächtigen Schöpfer kleinere Gottheiten verehrten – oder daran, dass sie wissen „that all things both good and evill, are managed by his Providence [...].“ Sieht man also genau hin, erkennt man die jüdische Abstammung in den Indianern. Auch John Eliot war sehr angetan von dieser Idee, stellte selbst Nachforschungen an und war in steter Korrespondenz mit Thorowgood. Deuteronomium 28,64 (siehe Zitat Kapitelanfang) habe sich also bewahrheitet, davon ging Eliot aus. In *The Learned Conjectures* schreibt er außerdem, dass seinen Erkenntnissen nach Völker über Asien nach Amerika gewandert waren, wobei die Asiaten und die Indianer jedoch unterschiedlicher Abstammung seien. Über die Jahre kam Eliot zwar immer wieder ins Zweifeln, ob er mit seinen Annahmen richtig lag, doch grundsätzlich unterstützte er die Theorie der verlorenen Stämme. Inwieweit Thomas Mayhew (und Thomas Mayhew Jr.) von diesem Glauben beeinflusst waren, ist schwer zu sagen. Sicher ist jedoch, dass er durch seine Zusammenarbeit mit Eliot und Winslow nicht zuletzt gut damit vertraut gewesen sein muss. Hinzu kommt, dass Winslow über diese Theorie in „The Glorious Progresse of the Gospel amongst the Indians in New England“ schreibt, nämlich dem Werk, in

³ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 65.

welchem auch ein Schriftstück des jüngeren Thomas Mayhew veröffentlicht wurde. Es ist wahrscheinlich, dass die einleitenden Worte Winslows durchaus von allen Beitragenden gelesen wurden. Da kein schriftlicher Widerspruch zu diesem Vor- und Nachwort überliefert ist, kann man davon ausgehen, dass Mayhew sowie Eliot dem zustimmten und sie alle eine gemeinsame ideologische Linie verfolgten. Die weit verbreitete Annahme, ein Volk Israels in Amerika gefunden zu haben, beeinflusste somit wohl auch Mayhews Arbeit mit den Wampanoag.⁴

Die Alphabetisierung der Wampanoag auf Martha's Vineyard hatte, neben der Tatsache, dass sie die Indianer zu guten Christen machen sollte, ebenfalls einen gemeinschaftsbildenden Effekt. Benedict Anderson spricht in seinem Werk *Imagined Communities* über die Entstehung von Nationalismus und einem Nationalitätsdenken in den Köpfen der Menschen einer Gesellschaft. Dabei erklärt er, wie Nationalismus aus kulturellen Systemen, nämlich religiösen Gemeinschaften oder dynastischen Reichen, entsteht. In Bezug auf Religion und die Bibel spricht er von der Idee „that a particular script-language offered privileged access to ontological truth [...]“.⁵ Während er sich hier zwar auf die in Latein verfasste Bibel bezieht und der Möglichkeit der Geistlichen, diese zu verstehen, egal aus welchem Teil der Erde sie stammten, lässt sich dieser – bei Anderson weltweit gedachte – Ansatz auf die kleine Insel Martha's Vineyard übertragen. Dadurch, dass die Europäer den Wampanoag das Lesen und Schreiben lehrten und ihnen die Bibel (in ihrer Stammsprache) näherbrachten, hatten die beiden Kulturen nicht nur ein gemeinsames Bezugsobjekt, welches die ontologische Wahrheit offenbarte, sondern auch eine Zeichensprache, die beide Parteien gleichermaßen verstanden. Obgleich die Bibel für die Indianer in Wôpanâak geschrieben war und sie die englische Bibel vorerst nicht verstehen konnten, mochte sich daraus ein Gefühl der Gemeinschaft entwickeln, da sich Europäer und Ureinwohner beide auf die in denselben Zeichen verfasste Bibel mit

⁴ Zitat „Jesus Christ and God by him made all men“ siehe Anonymous, „The Day-Breaking if not the Sun-Rising of the Gospell With the Indians in New-England (1647)“, 6. Zitat „[...] were certainly transported“ und „I am much inclined to conjecture“ sowie darauffolgende Zusammenfassung siehe Winslow, „The Glorious Progresse of the Gospell amongst the Indians in New England (1649)“, 73 und 94. Zu Eliot und seiner Sicht auf die Theorie der verlorenen Stämme siehe Richard W. Cogley, „John Eliot and the Origins of the American Indians“, *Early American Literature* Vol. 21, No. 3 (Winter, 1986/1987): 210-225. Für Allgemeines zum Mythos der verlorenen Stämme siehe Tudor Parfitt, *The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth* (London: Phoenix, 2003).

Bezüglich der Mayhews und ihrer Meinung zur Theorie der verlorenen Stämme schreibt Laura Arnold Leibman, dass die Mayhews die Wampanoag als „Aliens from the Commonwealth of Israel“ und „Strangers from the Covenant of Promise“ sahen und sich damit von der Annahme Thorowgoods, Eliots und anderen Zeitgenossen differenzierten. Siehe hierzu: Leibman, *Experience Mayhew's Indian Converts: A Cultural Edition*, 356. (Die Zitate in ihren Ausführungen waren aus Experience Mayhews Bericht über Thomas Mayhew Jr. gegriffen.) Gerade aber durch die Zusammenarbeit mit Eliot und Winslow kann man, wie oben ausgeführt, eher davon ausgehen, dass die Mayhews der Theorie still zustimmten.

⁵ Anderson, *Imagined Communities*, 36.

demselben Inhalt beriefen. Besonders erwähnenswert ist zudem, dass seit dem initialen Kontakt der Europäer mit den Indianern die Schriftsprache von letzteren stets als beeindruckend und magisch wahrgenommen wurde. Genau wie viele andere Gegenstände – seien es Kompass, Teleskope oder Schusswaffen gewesen – wirkten Bücher auf die Ureinwohner außerordentlich imposant. Sie bewunderten das Neue und Fremde, fürchteten es nicht zuletzt wohl auch im gewissen Maße. Sie waren beispielsweise von der Beschaffenheit des Papiers und des Einbandes begeistert und mochten es, diese anzufassen. Vor allem waren sie aber fasziniert davon, wozu es die Europäer befähigte: Sie konnten scheinbar wortlos ihre Gedanken teilen und übertragen – eine Gabe, welche in ihrer Kultur nur den mächtigsten Schamanen eigen war, die auf diese Weise mit den Gottheiten kommunizierten. Die Wampanoag auf Martha's Vineyard, welche vor Mayhews Ankunft 1642 kaum Kontakt zu Europäern und den Produkten der Alten Welt hatten, kamen also erst mit Beginn der Mission in Berührung mit der Schriftsprache. Sie verbanden sie von Anfang an mit etwas Magischem, gar Göttlichem – vor allem, da sie in ihrem Erfahrungskontext stets in einer Beziehung zum Christentum stand. Einigen Wampanoag öffnete sich nun schließlich dieses Tor und sie wurden in den Kreis der Gläubigen aufgenommen, welche, wie in ihrer Kultur nur ihre Medizinmänner, die Pawwaws, wortlos kommunizieren konnten. Die Fähigkeit, Lesen und Schreiben zu können, vereinte so Ureinwohner und Europäer. Die Wampanoag durften sich sicher sein: Über die Bibel wurden kein Unheil oder böse Zaubersprüche verbreitet, die ihnen Schaden zufügen könnten. Dadurch, dass Mayhew den Wampanoag Zugang zur Schriftsprache gewährte, schenkte er ihnen ein Stück Transparenz, nämlich einen Einblick in das essentiellste Artefakt seines Glaubens: die Bibel. Anders als bei schamanistischer Magie wussten die Indianer sich nun im Klaren darüber, wie Informationen übermittelt werden und sie wurden zu direkten Zeugen von Gottes Worten. Ohne über die Pawwaws kommunizieren zu müssen, hatten sie nun Zugang zur (nach Anderson bezeichneten) „ontological truth“. So war es also nicht nur die Tatsache, dass Europäer und Wampanoag eine Schriftsprache teilten, sondern auch die Magie, welche die Existenz einer Schriftsprache für die Indianer mit sich brachte, die ihnen ein Zugehörigkeitsgefühl zu den Europäern vermittelte. Lesen und damit die Bibel entziffern zu können stärkte nach und nach das Gemeinschaftsgefühl der anfangs nur lose religiös verbundenen Gruppen.⁶

⁶ Silverman, *Faith and Boundaries*, 21. Für eine detaillierte Diskussion über den Eindruck der Schriftsprache auf die Ureinwohner siehe James Axtell, „The Power of Print in the Eastern Woodlands,“ *The William and Mary Quarterly* Vol. 44, No. 2 (Apr. 1987): 300-309.

Der nächste Schritt zu Gott, welchen die Wampanoag wagten, sollte bereits viel weiter führen:

This last spring [1651], the Indians of their own accord made a motion to me [Thomas Mayhew Jr.] they might have some way ordered amongst them, as a means whereby they might Walk in good Subjection to the Law of God, wherunto they desired to enter into Covenant; they told me that they were very desirous to have their sins suppressed which God did forbid, and the duties performed, which he hath Comanded in his Word; and thereunto they desired me to inform them, what punishment the Lord did appoint to be inflicted on those which did break any part of his Law, for they were very willing to submit themselves to what the will of the Lord is in this kind.

Eine Kongregation würde alle *praying Indians* fester zusammenschweißen, den gegenseitigen Austausch fördern und ihren Glauben an Gott stärken. Dass dies auch ihren Bund zu den Europäern weiter ausbauen würde, erkannte Mayhew sicher ebenfalls als positiven Nebeneffekt. Das Besondere an diesem Wunsch nach einer Kongregation war aber gewiss, dass die Wampanoag Mayhew nicht nur nach einem Zusammenschluss für alle Gläubigen fragten, sondern auch deutlich machten, dass sie ihre Sünden künftig bestrafen möchten. Mayhew berichtet weiter: „[T]hey might have some men Chosen amongst them with my Father and my self, to see that the Indians did walk orderly, and that such might be encouraged, but that those which did not, might be dealt with according to the word of the Lord.“ Während Mayhew den Wampanoag anfangs noch versicherte, dass er die Sachems in keinsten Weise in ihrer Autorität beschneiden wollte und jegliche Rechtsprechung bei den indianischen Führern lag, machten die *praying Indians* hier von sich aus den ersten Schritt hin zu einem Rechtssystem, das die christliche Doktrin widerspiegelte. „[T]hat *Religion* and *Government* were distinct things, and their *Sachims* might retain their just Authority, tho their Subjects were *Christians*“, hatte Mayhew einst versichert. Doch genauso wie durch die Gründung der Schulen ein großer Part der (Kinder-)Erziehung vom *kin* entkoppelt wurde, nahmen die *praying Indians* nun einen Teil der Rechtsprechung aus der Gesellschaft heraus. Sie wollten nicht mehr allein nach den Traditionen ihres Stammes zwischen Recht und Unrecht unterscheiden, sondern nach Gottes Geboten leben und handeln. In einer großen, feierlichen Zeremonie sagten sich die *praying Indians* von ihren Sünden los und schworen, nach ihrer einstigen Unkenntnis über den wahren Gott, fortan gute Christen zu sein. Sie versicherten, dass ihre Sünden von nun an zur Strafe gebracht werden würden.⁷

⁷ Zitate „This last spring“ und „[T]hey might have some men Chosen amongst them“ siehe Eliot und Mayhew, „Tears of Repentance,“ 206; Zitat „[T]hat *Religion* and *Government*“ siehe Mayhew, *Indian Converts*, 293-294.

Besonders bemerkenswert ist an diesem Sachverhalt gewiss, wie Experience Mayhew darüber schreibt:

The praying Indians did also about the same time earnestly desire that Christian Civil Government might be set up over them, and that Transgressions of the Law of God might be punished according to the Rules of His Word [...] [T]his *Tawanquatuck* became a Christian Magistrate among the People, over whom he had before ruled as an *Indian Sachim*, and did so far, as I can learn, faithfully discharge that Trust so long as God continued his Life.⁸

Tawanquatuck, nämlich derjenige, der den Puritanern das erste Landstück der Insel verkauft hatte und der erste Sachem, welcher sich schließlich zum Christentum bekehren ließ, sollte von nun an also auch das Amt des Friedensrichters innerhalb der Kongregation der *praying Indians* bekleiden. Bedeutete das, dass nicht nur ein weiteres, christliches Rechtssystem neben dem des Sachemships bestand, sondern dass außerdem Tawanquatuck sein Amt des Sachems gegen das des Richters tauschte? Waren mit der Einführung des Strafkatalogs für Sünden die traditionellen Machtverhältnisse aufgelöst? Wie Experience Mayhew es ausdrückt, habe Tawanquatuck *zuvor* als Sachem geherrscht und nahm dann aber das Amt des Friedensrichters an – über die Leute entscheidend, über welchen er als Sachem gestanden hatte. Dem war zu diesem Zeitpunkt jedoch noch nicht so. Wie aus verschiedenen Dokumenten hervorgeht, blieben die Sachemships wie gehabt erhalten und die Wampanoag zahlten nach wie vor Tribut an ihre Sachems sowie Massasoit. Was Experience Mayhew in *Indian Converts* schreibt, ist wohl eher als eine Andeutung in Hinblick auf das, was in den kommenden Jahrzehnten mit den Machtstrukturen der Wampanoag passieren sollte, zu sehen.⁹

Versucht man nun die Entscheidung der Wampanoag, vor allem der Sachems, zu verstehen und hinterfragt, warum sich diese augenscheinlich freiwillig in einem von puritanischen Werten geprägten Rechtssystem organisierten, kommt man zu einigen Schlüssen: Zum einen ermöglichte eine Neu-Organisation des Rechtssystems mit der Einführung von Friedensrichtern den Wampanoag, ihre bisherigen Machtverhältnisse innerhalb ihres Stammes aufrechtzuerhalten. Während sich die Sachems nun Friedensrichter nannten, blieben sie dennoch in einer ähnlichen Position wie zuvor. Gleichzeitig war diese Organisation – also ein *Christian Civil Government* mit Friedensrichtern anstatt eines Sachemships mit Sachems – eine von den Europäern erprobte und anerkannte. Damit gaben sie den Europäern das Gefühl, ja geradezu die Sicherheit, dass die Indianer hinter den aus England mitgebrachten Werten standen und sie bereit waren, diese in ihren Alltag und ihre Rechtsprechung zu integrieren. Es

⁸ Mayhew, *Indian Converts*, 82.

⁹ Auf den Zerfall der Sachemships und die Entmachtung der Sachems wird schließlich in Kapitel 7 eingegangen.

war ein kleiner Vertrauensbeweis den Siedlern gegenüber, dass die Wampanoag mit ihnen arbeiteten. Inwiefern die Indigenen tatsächlich hinter dem neu eingeführten *Christian Civil Government* standen, ist an dieser Stelle nicht geklärt. Der Aquinnah Wampanoag Jonathan Perry sagt im Interview: „[O]ur folks played nice whenever it suited us“ und drückt dadurch aus, dass die Indigenen den Europäern in vielen Situationen den Anschein geben konnten, als wären sie mit einer Veränderung zufrieden oder wollten bestimmte Dinge von den Engländern annehmen. Dies konnte zu einer guten Beziehung zwischen den beiden Gesellschaften beitragen.¹⁰ Versucht man, diese oder ähnliche Veränderungen in der Gesellschaft der Wampanoag zu verstehen, ist also wichtig, ihre Entscheidungen nicht rein schwarz und weiß einzuordnen. Vieles war scheinbar eine freiwillige, aus der Gesellschaft heraus gewollte Veränderung des bestehenden Systems durch die Annahme europäischer Ideen, konnte aber in Wirklichkeit eine Taktik sein, um gute Beziehungen aufrecht zu erhalten und das eigene Überleben zu sichern.

Es ist außer Frage, dass die Einführung eines *Christian Civil Governments* das Rechtssystem der Indianer veränderte, ja sogar zwei Systeme nebeneinander existieren ließ: das traditionelle, im Sachemship und der Gesellschaft der Wampanoag verankerte Denken in Richtig und Falsch und die christliche, durch puritanische Werte geprägte, scharf in Unschuld und Sünde trennbare Rechtsordnung. Diese Rechtsordnung beruhte, wie auch jedes juristische System, auf verschiedenen Regeln des Zusammenlebens, getrieben von biblischer Moral und ethischen Standards. Wie die letzten Absätze zu zeigen versuchten, wurde also durch verschiedenste Aspekte und von beiden Seiten ein vermeintliches Gemeinschaftsgefühl zwischen den Europäern und den Indianern erzeugt: Der Gedanke an eine gemeinsame Abstammung, das Erlernen einer Schriftsprache, welche beiden Parteien direkten Zugang zu der einen ontologischen Wahrheit – nämlich der Bibel – öffnete, sowie die Magie dieser Schriftsprache, die das Vertrauen und das Zugehörigkeitsgefühl stärkten, erschufen ein Band zwischen den beiden sich einst komplett unbekanntem Kulturen. Nach Durkheims Definition von Religion lässt sich also hier bestätigen, dass die Religion – auf ihre rein soziale Komponente reduziert – Individuen zu einer Gesellschaft macht, Zusammenhalt fördert und Identität formt. Durch die

¹⁰ An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass es eine Taktik der Wampanoag gewesen sein kann, den Engländern zu zeigen, dass sie ihre Werte und Normen unterstützen und umsetzen, diese Taktik allein jedoch nicht das Überleben sichern sollte. Jonathan Perry gibt im Interview an, dass „playing nice with the English“ für viele indigene Nationen, wie etwa die Mohegan, zuletzt nicht ausreichte. „[...] [S]ocieties that worked very well with the English didn't fare as well as we did fighting them,“ erklärt Perry weiter. Das bedeutet, dass, wie auch im weiteren Verlauf dieser Dissertation beschrieben werden wird, andere Faktoren den Wampanoag halfen, Gesellschaft und Kultur auf Martha's Vineyard am Leben zu halten. Siehe Perry, Persönliches Interview.

Teilung der Welt in Sakrales und Profanes, soweit Durkheims Theorie dargelegt, erschaffen die Menschen Strukturen, die das Sakrale schützen sollen und die gewisse Verhaltensregeln mit sich bringen. Dies beschreibt, was auf Martha's Vineyard in den Jahren zwischen 1641 und 1651 geschehen war: Die Christianisierung der Wampanoag führte dazu, dass die Indianer sich den Europäern stärker zugehörig, ja geradezu mit ihnen verbunden fühlten – wenn vielleicht für viele auch nur nach außen hin, um gute Beziehungen zu wahren. Die Einführung des *Christian Civil Governments* und des Regelkorpus sollte schließlich die Bestätigung dieses Gemeinschaftsgefühls der Wampanoag sein. Obgleich dieses Zugehörigkeitsgefühl und die Rechtsordnung von Menschen für Menschen erschaffen wurden, sollte es für alle Beteiligten den Eindruck erwecken, durch eine übernatürliche Macht geregelt zu sein. Damit war auch die Rechtsordnung und die Bestrafung von Sünde scheinbar kein den Wampanoag von den Europäern auferlegtes Laster, sondern ein von Gott und von all seinen Gläubigen erwünschtes Handeln. Es waren nicht die Europäer – oder gar Mayhew selbst – die ihnen unbegründete Regeln auferlegt hätten, sondern es war Gottes Wille. Zudem trat nicht Mayhew als Richter ein, sondern Tawanquatick, ein Mann aus ihren Reihen, welchem sie auch zuvor schon unterstanden. Auf Martha's Vineyard erweckte alles den Eindruck, als wären jegliche Veränderungen rein von Gott gewollt und von den Wampanoag freiwillig umgesetzt. Mayhew und seine Landsmänner mussten keinen Schritt in dieser Kette an Veränderungen hin zu einer mehr westlichen Gesellschaft von den Indianern erzwingen.

Dass die Wampanoag, welche sich weder in einem „cultural vacuum“ (siehe Kapitelanfang) befanden, noch eine neue Religion suchten, nicht vollends überzeugt waren von den Erzählungen der Bibel oder den puritanischen Normen, wird an dieser Stelle oftmals übersehen. Es muss in Erwägung gezogen werden, dass die Wampanoag, obgleich sie vielleicht nicht durchgehend an den Gott des weißen Mannes glaubten und die Erzählungen aus der Bibel für sie kaum tiefere Bedeutung hatten, schon immer ein ähnliches Wertesystem vertraten wie die Puritaner. Die Chappaquiddick Wampanoag Penny Gamble-Williams fasst zusammen:

[T]he stories of Christ were, in many ways, in terms of values, not very different from what we knew and how we conducted our lives. In a lot of ways, it is, well, “Can't be too bad, because we believe do unto others as you would have them do unto you. Be kind. Be good. What could be so bad about that?”¹¹

Hieran sieht man auch, dass die Wampanoag sich nicht komplett verstellen mussten, um den Europäern bestimmte Werte vorzuleben, die sie nicht besaßen: Sowohl die indigene

¹¹ Gamble-Williams, Persönliches Interview.

Spiritualität als auch das Christentum transportierten ähnliche Werte oder zogen ähnliche Schlüsse und Lehren aus den Erzählungen über Moshup oder den Geschichten der Bibel. Viele Wampanoag spielten den Europäern jedoch auch ein Bild ihrer Gesellschaft vor, besuchten Gottesdienste und beteten mit den Europäern, praktizierten im Privaten allerdings ihre traditionelle Spiritualität und lebten nach ihren bekannten, gesellschaftlichen Normen. „But ultimately, what you had was native people still going to ceremonies, still speaking the Wampanoag language, still being very Wampanoag in every way, and then when they were asked: ‘Oh, yeah, yeah, I’m Christian. I go to church every week’“, beschreibt Jonathan Perry die damalige Situation.¹² Betrachtet man das Geschehen rund um die Indigenen Martha’s Vineyards im 17. Jahrhundert genauer, sollte also immer daran gedacht werden, dass die Wampanoag ähnliche Werte kannten und nach ihnen handelten, wie die Europäer sie mitbrachten. Das Ausleben dieser Werte, jedoch, gestaltete sich nun für die Indigenen dennoch plötzlich anders: Das *Christian Civil Government* sollte nun sehr viel strikter in Richtig und Falsch trennen, als dies zuvor im *kin* getan wurde, und die Teilnahme an Gottesdiensten war starrer und präskriptiver als es die indigene Spiritualität jemals war.

Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen der Chappaquiddick Wampanoag Alexis Moreis, welche – wie auch schon in Kapitel 2 dargelegt – die indigene Spiritualität viel mehr mit dem alltäglichen Leben und Handeln verschmolzen sieht als dies für Christen der Fall sein mag:

If you look at present-day Christianity, it’s a lot like you’re following something just specifically relating to the religion and not everybody continues that in their active life. [...] [B]ut in our community it’s that idea of what it means to keep those values in every way, in every person, every way that you treat the space that you’re in, caring for it.

Während sie damit indirekt bestätigt, dass eine intakte Plausibilitätsstruktur zwischen dem Dies- und dem Jenseits benötigt wird, steckt in dieser Aussage noch ein weiterer nicht unbedeutender Aspekt: Die Annahme einer neuen Religion konnte nicht gleich einen Austausch der traditionellen Spiritualität bedeuten. Zu viele weltliche Strukturen hingen an ihr, was bedeutet, dass die alte Plausibilitätsstruktur nicht aufgegeben werden konnte und wollte. Und obgleich die *religious translation* exakt auf die Vorstellungen innerhalb der indigenen Spiritualität zugeschnitten war und an Gemeinsamkeiten mit dem Christentum anknüpfte, funktionierte das Christentum anders als die indigene Spiritualität. Sie war viel mehr mit dem Diesseits verschwommen als die biblischen Regeln der Christen es mit der englischen

¹² Perry, Persönliches Interview.

Gesellschaft waren. Ein einfaches Austauschen der traditionellen Religion gegen eine neue konnte so also nicht funktionieren. Denn ein Modell, welches die Gesellschaft zwar nach den Regeln der Religion aufbauen konnte, die beiden aber in zwei klar trennbare Einheiten teilte, passte nicht auf die Wampanoag. Die Indigenen konnten an dieser Stelle zwischen drei Wegen wählen: Entweder sie verweigerten das Christentum komplett und lebten traditionell (sowohl spirituell als auch kulturell) weiter oder sie gaben sich, überzeugt vom Christentum, der neuen Religion hin und bauten alle Strukturen danach auf. Oder aber sie spielten den Europäern vor, *praying Indian* zu sein, und praktizierten ihre Spiritualität im Geheimen weiter. Wie viele oder gar wer sich als Individuum für welchen Weg entschied, wird nie mehr rekonstruierbar sein. Dennoch sei damit verdeutlicht, dass es mehrere Wege gab, wofür die Wampanoag Martha's Vineyards sich entscheiden konnten. Der eine Weg, welcher die volle Überzeugung vom Christentum war, war nicht der einzige, selbst wenn dies in vielen europäischen Dokumenten so beschrieben wurde; Mayhews Plan der *religious translation* war an einigen Stellen nicht zu Ende gedacht und konnte nicht reibungsfrei funktionieren. Oftmals wird der Widerstand der Wampanoag vernachlässigt oder, in Ermangelung geschriebener Überlieferungen, als inexistent erklärt: „I also think that there's a lot of history from the Chappaquiddick Wampanoag side that's ignored of our resistance to it. That there was so much resistance to it“, sagt Alexis Moreis und betont an späterer Stelle, dass genau dieser Widerstand oft unterging, da die Gesellschaft der Wampanoag durch die Europäer gespalten wurde und die Indianer der Insel, durch verschiedene Interessen getrieben, unterschiedlich auf die Veränderungen reagierten. Im Weiteren soll stets berücksichtigt werden, dass es Befürworter, Gegner als auch Mitspieler gab, wenn es um die Annahme des Christentums sowie die damit verbundene Einführung neuer gesellschaftlicher Regeln ging.¹³

ERSCHAFFUNG EINER NEUEN PLAUSIBILITÄTSSTRUKTUR

In Hinblick auf Peter Bergers Theorie zum Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft zeigt sich nun also, dass die Einführung der *Christian Civil Governments* zum Teil eine neue Plausibilitätsstruktur schuf. Die Gesellschaft der Wampanoag, die stets im Einklang mit der indigenen Spiritualität lebte, veränderte sich – für einige – nun ein Stück weit in Richtung einer europäisch-christlichen Welt. Wie in Kapitel 3 erläutert, war die Wirklichkeit der Indianer auf

¹³ Verschiedene Aussagen sowie wörtliche Zitate aus Moreis, Persönliches Interview.

Martha's Vineyard durch den Tod vieler Angehöriger gestört, einen tatsächlichen Nomoszerfall, wie Berger es bezeichnet, hatten die Wampanoag oder einzelne Sachemships aber (noch) nicht erfahren. Ihre traditionelle Religion, welche das Diesseits nicht mehr erklären konnte, mochte Lücken aufweisen, doch war der Zusammenhalt des *kin* immer noch stark und das Verschmelzen von religiösem Denken, eben der traditionellen Spiritualität, und dem Alltag der Indigenen erlaubte ihnen eine immer noch starke Verbindung zum Jenseits. Schließlich hörten jedoch auch viele Wampanoag auf Martha's Vineyard Mayhews Predigten, folgten ihm und wurden Christen – eine Reaktion, welcher zur Folge sich manche sicher die Wiederherstellung einer Sinnordnung gewünscht hatten, andere waren jedoch lediglich für die Aufrechterhaltung der guten Beziehungen mit den Europäern konvertiert. Mit der steigenden Zahl an *praying Indians* zeigte sich, dass es für diejenigen Konvertierten nun auch wieder einer Anpassung im Diesseits bedurfte, um ihrer neuen, christlichen Vorstellung vom Jenseits gerecht zu werden. Wer sich – aus Überzeugung oder aus gutem Willen den Siedlern gegenüber – nun als *praying Indian* wiederfand, sah sich im Zugzwang, auf das veränderte religiöse Denken eine veränderte gesellschaftliche Organisation zu erschaffen. Aus diesem Grund führten die Wampanoag – aus eigener Initiative – einen von christlicher Doktrin motivierten Regelkorpus ein, welcher ihren Alltag von dort an lenken sollte. Dies zeigt auch gut die Dialektik zwischen Religion und Gesellschaft: Das eine muss dem anderen stets angepasst werden, um eine Plausibilitätsstruktur zu erhalten, und sie soll den Menschen ein Gefühl von Sinn und Ordnung zu geben. Es zeigt, dass nicht das eine zwangsweise auf dem anderen aufbauen muss, sondern die zwei Komponenten sich gegenseitig beeinflussen und sich immer wieder der anderen anpassen. In diesem Fall stellten die Wampanoag zumindest nach außen, sichtbar für die Europäer, eine Plausibilitätsstruktur her: Sie zeigten ihnen, dass sie als gute, gläubige Christen das Diesseits auf ihre neue Religion abstimmten. Von einer natürlichen Reproduktion kann man hier höchstwahrscheinlich nicht sprechen; zum einen, da die Veränderung von außen angestoßen wurde und zum anderen, da die Veränderung in großen Teilen lediglich für die Europäer sichtbar sein sollte, sie aber von vielen nicht aus Überzeugung getragen wurde.

Auch der Aspekt der Legitimation des Daseins der Menschen, der irdischen Ordnung und der von der Gesellschaft auferlegten Regeln kommt hier deutlich zum Ausdruck: In ihrem bisherigen alltäglichen Leben konnten die Wampanoag in vielerlei Hinsicht keine Parallelen zur christlichen Doktrin ausdrücken. Diese Wirklichkeit, wie sie durch die Bibel heilig und richtig sein und den Menschen transzendieren soll, war den Wampanoag nicht gegeben. Dem wollten sie durch die Spiegelung der göttlichen Ordnung in die Wirklichkeit entgegenwirken –

also: wieder eine Plausibilitätsstruktur aufbauen. Berger spricht hier von einer Ausdehnung der Mächtigkeit des Jenseits in die diesseitige Welt, das heißt, eine Übertragung der göttlichen Ordnung in die Gesellschaft. Jeder irdische Herrscher, etwa in einer politischen Position, fungiert schließlich als Beauftragter der Götter; irdische Macht, stets in Verbindung mit Strafe, wird so zu einem heiligen Phänomen. Genau das zeigte sich auf Martha's Vineyard durch die Ernennung Tawanquaticks zum Friedensrichter. Er sollte ein Auge auf die rechte Umsetzung von Gottes Geboten haben und, wenn nötig, über die Folgen für das Brechen dieser Regeln entscheiden. Tawanquaticks Urteile sollten von den *praying Indians* respektiert werden, denn wer nach seiner Rechtsprechung – und damit nach den geschriebenen Gesetzen – lebte, lebte nach dem Willen Gottes. In diesem Zusammenhang zeigt sich wieder, wie signifikant Experience Mayhews Aussage doch ist: „[T]his *Tawanquatuck* became a Christian Magistrate among the People, over whom he had before ruled as an *Indian Sachim* [...]“. Er war einst der legitime Herrscher, der Sachem, über eine Gruppe von Wampanoag. Nun, da sowohl Gesellschaft als auch Religion sich im Wandel befanden, sollte er ein weiteres Amt bekleiden, welches ihn zwar nicht in seiner Macht beschnitt, aber es ihm erlaubte, in den neuen, christlich geprägten Strukturen, seine Legitimation zu behalten und seine Macht über die Wampanoag zu wahren. Dennoch sei hier nochmals angemerkt, dass das Sachemship Tawanquaticks durch seine Ernennung zum Friedensrichter nicht aufgelöst war. Tawanquatuck bekleidete weiter das Amt des Sachems über die Wampanoag in seinem Gebiet. Genau wie das neue, christliche Rechtssystem (bislang) parallel zur traditionellen indianischen Gesellschaft mit all ihren Regeln und Werten existierte, bestanden Tawanquaticks Ämter zu dieser Zeit nebeneinander.¹⁴

Als verschiedenste Veränderungen die Gesellschaft der Wampanoag europäisierten, passten die Indianer auch die Legende von Moshup der neuen Situation an. Der Gigant, über welchen erzählt wird, er habe der Insel Martha's Vineyard ihr Erscheinungsbild verliehen, die Devil's Bridge erschaffen oder auch die Nachbarinsel Nantucket aufgeschüttet, reagierte auf die Ankunft der Siedler. Der Legende zufolge waren die Europäer in seinen Gefilden aufgetaucht und haben ihn gestört:

When Moshup envisioned Europeans coming to his fishing grounds, he is said to have left Aquinnah. He then changed his children into killer whales, turned his pets into stone, and with his wife Squant walked down the beach to disappear behind Zack's Cliffs. Fog today is attributed to the smoke of Moshup's peudelee (pipe). Cries

¹⁴ Zu Legitimation und Übertragung der der jenseitigen Herrschaftsstrukturen auf das Diesseits siehe Berger, *The Sacred Canopy*, 29-51; Zitat von Experience Mayhew siehe *Indian Converts*, 82.

heard off the south side during a storm are said to be Squant calling to her lost children.¹⁵

Wann genau diese Ergänzung zu den Erzählungen über Moshup entstand, ist unklar. Genauso unklar ist, welche Aussage diese haben sollte. Auf direkte Nachfrage versuchen sich die Wampanoag im Interview an Erklärungen: Moshup wollte nicht mit ansehen, wie die Indigenen sich veränderten, und ertrug es nicht, dass die Europäer nun überall auf der Insel waren. Aus diesem Grund verließ er Martha's Vineyard und die Erzählung darüber ist eine Warnung an die Wampanoag, lautet eine Erklärung. Andere sagen, die Indigenen hatten sich verändert, also mussten auch die spirituellen Erzählungen sich ändern. Gleichzeitig, so beispielsweise die Aussage von Aquinnah Wampanoag Jonathan Perry, war Moshup damit nicht komplett verschwunden. Er war nicht mehr so präsent wie früher, nicht mehr sichtbar, doch er umgab die Menschen immer noch. Es steht auch die Vermutung im Raum, dass diese (oder eine ähnliche) Geschichte von den Siedlern erzählt und populär gemacht wurde, um die Indigenen davon zu überzeugen, dass ihr Schöpfer und Wegbegleiter sie verlassen hätte und sie so nun offen wären für einen neuen Gott, eben den des Christentums. Ob die Erzählung über das Zurückziehen, das Verschwinden, des Helden vielleicht sogar bereits vorher bestand – es würde sich in typische Erzählmuster verschiedener anderer Mythen und Heldengeschichten fügen – und erst rückblickend mit der Situation um 1640 in Verbindung gebracht wurde, ist auch möglich.¹⁶

So ist also nicht klar, wer diese Weiterführung der Legende um Moshup populär gemacht hat. Was dies jedoch zeigt, ist, dass sich die Erzählungen der Wampanoag mit den veränderten Umständen entwickelt hatten. Geht man davon aus, dass diese Weiterführung der Legende nicht von den Europäern gestreut wurde – die Chappaquiddick Margaret Oliveira beispielsweise lehnt diese Theorie ab, da ihr Großvater ihr diese Geschichte erzählte und er die Inhalte wohl mit Überzeugung getragen hatte – erkennt man daran gut, wie die Wampanoag selbst eine Anpassung ihrer Plausibilitätsstruktur durchführten. Indem die Indigenen ihre Geschichten modifizierten und weiterentwickelten, reagierten sie auf die veränderte Situation im Diesseits. Bezugnehmend auf Bergers Theorie, dass eine Gesellschaft kontinuierlich reproduziert werden muss, da sie einem ständigen Wandel ausgesetzt ist, kann man hier nun also sehen, wie, geradezu parallel zur Veränderung von indigener Religion und Gesellschaft durch die Siedler, die Wampanoag ihre Legenden reproduzierten und auf das (sehr stark)

¹⁵ Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah), „Aquinnah,“ *Wampanoag Tribe of Gay Head*, http://www.wampanoagtribe.net/pages/wampanoag_way/aquinnah (Stand: 4. März 2018).

¹⁶ Gamble-Williams, Persönliches Interview; Perry, Persönliches Interview; Oliveira, Persönliches Interview.

veränderte Diesseits reagierten. Doch diese Reproduktion von innen heraus war zu schwach, um die indigene Gesellschaft wieder zu stabilisieren. Die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs nimmt darauf im Interview Bezug:

I think if it had not been for the English coming in when they did, and even if another hundred years are gone by, I think we would have been able to get our lives and our culture back on track. After the plague, [...] but we didn't have that opportunity, they came in and they came in and rose.¹⁷

Die natürliche Reproduktion, wie beschrieben von Berger, hätte in der indigenen Gesellschaft funktionieren können, wären die Wampanoag nicht gezwungen gewesen, sich der Religion und Kultur der Europäer anzupassen. Mit dem Druck, sich dem Christentum anzunähern – ob nun als Ausweg oder aus Überzeugung – rückte die natürliche Reproduktion der indigenen Kultur also in den Hintergrund; die weitergeführte Legende von Moshup ist wohl einer der wenigen überlieferten Versuche. Es ist wichtig zu erkennen, dass auch eine Reproduktion ihrer traditionellen, indigenen Kultur stattfand, parallel zur (nach außen hin) fortschreitenden Reproduktion und Neuerschaffung einer Plausibilitätsstruktur basierend auf dem Christentum. Die Wampanoag versuchten sich an zwei verschiedenen Wegen, um auf die Situation zu reagieren; außerdem reagierten sie nicht geschlossen als Einheit, sondern jeder wählte seinen individuellen Weg, um mit dem veränderten Diesseits umzugehen. Doch der implizite Druck, sich den Europäern anzupassen und das Christentum in ihre Kultur zu integrieren, war, wie Coombs ausdrückt, zu stark, um der natürlichen Reproduktion der indigenen Gesellschaft genug Zeit und Kraft zu widmen.

Das oben Dargelegte macht also deutlich, dass die Gesellschaft der Wampanoag Martha's Vineyards sich durch die Annahme oder (gespielte) Akzeptanz des Christentums veränderte. Eine Anpassung der übernatürlichen Welt sollte bald eine Anpassung des Diesseits, eben durch die Einführung der *Christian Civil Governments*, mit sich bringen. Gleichzeitig bestanden die traditionellen Sachemships weiterhin, genauso wie viele nach wie vor ihre traditionelle Spiritualität lebten. Und während hier von den Europäern kein direkter Druck auf die Indianer ausgeübt wurde, machten die äußeren, veränderten Umstände eine Annahme des Christentums immer attraktiver. Dazu gehörten etwa der Wunsch nach guten Beziehungen, die Suche nach Ordnung und generell der Versuch des Überlebens aller Stammesmitglieder. Gleichzeitig hinderten all diese Wünsche und Bestrebungen die Indianer daran, ihre Kultur natürlich zu reproduzieren und auf die veränderte Situation zu reagieren. Die Wampanoag öffneten sich

¹⁷ Coombs, Persönliches Interview.

also immer mehr den Europäern mit ihrem fremden, allmächtigen Gott sowie deren gesellschaftlicher Ordnung.

IM VERGLEICH: ELIOTS VORGEHEN AUF DEM FESTLAND

Der Einfluss der Europäer und des Christentums auf die Gesellschaft der Wampanoag Martha's Vineyards nahm also stetig zu. An dieser Stelle sei außerdem die Situation auf dem Festland, nämlich bei John Eliots *Praying Indians*, betrachtet. John Eliot, auch *Apostle to the Indians* genannt, hatte 1651 Natick als ersten *Praying Town* für rund fünfzig christianisierte Indianer errichtet. Das Gebiet befand sich etwa 24 Kilometer von Roxbury, Boston entfernt, wo Eliot lebte. Dort sollten die Indianer ihren Glauben frei entfalten können, ungestört und abgeschottet von ihren noch ihre traditionelle Religion praktizierenden Stammesangehörigen. Zugleich hoffte Eliot, die *praying Indians* in Natick zu besseren Menschen erziehen zu können. Er war nämlich der Meinung, dass die Grundvoraussetzung für einen guten Christen bei den Indianern noch nicht gegeben war: „[They] must bee brought to some civility before religion can prosper, or the word take place.“ Zu dieser Zivilisierung der Ureinwohner gehörte für Eliot jedoch nicht nur, so wie etwa für Mayhew, dass die Indianer Lesen und Schreiben lernten, nach den Geboten der Bibel lebten und Sünden bestrafen, sondern der Prozess umfasste auch das Abschaffen traditioneller, indigener Gepflogenheiten. Bereits 1646 ließ er seine *praying Indians* verschiedene Gesetze aufsetzen, nach welchen sie in Zukunft ihr Leben gestalten sollten. Acht davon sind in „The Day-Breaking if not the Sun-Rising of the Gospell With the Indians in New-England“ gelistet:

1. That if any man be idle a weeke, at most a fortnight, hee shall pay five shillings.
2. If any unmarried man shall lie with a young woman unmarried, hee shall pay twenty shillings.
3. If any man shall beat his wife, his hands shall bee tied behind him and carried to the place of justice to bee severely punished.
4. Every young man if not anothers servant, and if unmarried, hee shall be compelled to set up a Wigwam and plant for himselfe, and not live shifting up and downe to other Wigwams.
5. If any woman shall not have her haire tied up but hang loose or be cut as mens haire, she shall pay five shillings.
6. If any woman shall goe with naked breasts they shall pay two shillings six pence.
7. All those men that weare long locks shall pay five shillings.
8. If any shall kill their lice betweene their teeth, they shall pay five shillings.

Diese Gesetze, jeweils versehen mit der (Geld-)Strafe, die bei Verstoß drohte, machten die Indianer kulturell ein Stück weit zu Puritanern. Die klassischen puritanischen Werte kommen

hier beinahe in jedem Punkt deutlich heraus.¹⁸ Ganz im Sinne der rastlosen Berufsarbeit, wie sie für den Puritanismus bezeichnend war, strebten auch die Siedler Neu Englands danach, ihre Zeit sinnvoll zu nutzen. Genau wie Benjamin Franklin rund ein Jahrhundert nach dem Erlass dieser Gesetze in *Advice to a Young Tradesman* schrieb: Time is Money, suchten die Menschen im 17. Jahrhundert stets nach Möglichkeiten, so viel Arbeit wie möglich an einem Tag zu verrichten. Dies hatte zur Folge, dass man schon in der Dämmerung aufstand – sozusagen seine Schlafenszeit so gut es ging reduzierte – und jede Sekunde der Tageshelle für Berufsarbeit nutzte. Bereits 1633 verhängte der Gerichtshof der Massachusetts Bay Colony für alle Siedler sogar eine Strafe für falsch verwendete Zeit. Um gute Christen zu werden, hatten sich die Ureinwohner nun, formuliert in Gesetz Nummer eins, der puritanischen Zeitoptimierung anzupassen. Im zweiten Gesetz kommt hingegen ein anderer, aber mindestens genauso stark zu gewichtender, puritanischer Wert zum Ausdruck: Während bei den Wampanoag das Prinzip des Ehebruchs, beziehungsweise der Unzucht, bekannt war und von der Gesellschaft bestraft werden konnte, waren vorehelicher Geschlechtsverkehr und Promiskuität generell toleriert. Mit der Christianisierung der Indianer sollten diese nun jedoch nicht nur, ganz nach dem Alten Testament, Ehebruch bestrafen, sondern auch vor dem Bund der Ehe enthalten sein. Eine Heirat, wie die Puritaner sie wünschten, sollte nur aus wahrer Liebe heraus erwogen werden, so denn beide Partner zustimmten und dafür bereit waren. In der Ehe genau wie in jeder anderen Beziehung zwischen den Geschlechtern sollten die Frauen außerdem stets per Gesetz vor körperlichen sowie verbalen Angriffen eines Mannes geschützt sein. Dies findet sich im dritten Gesetz wieder, durch welches indianischen Männern eine massive Strafe drohte, sollten sie eine Frau schlagen. Gesetz Nummer vier mag auf den ersten Blick nicht gleich auf einen puritanischen Wert zurückführbar sein. Hierzu muss man wissen, dass es Unverheirateten in Neu England untersagt war, allein mit Unverheirateten des anderen Geschlechts zu sein. Denn die Puritaner gingen davon aus, dass ein privates Treffen zwischen Mann und Frau – ausgenommen, auch nur einer der beiden war bereits verheiratet oder sie waren miteinander verwandt – zu einer sexuellen Beziehung führte. Ein Treffen zwischen zwei Unverheirateten durfte also nur in Gesellschaft anderer stattfinden. Da die Indianer für gewöhnlich in ihrem *kin* zusammenlebten und sich oft mit ihrer erweiterten Familie ein Wetu teilten, sollte Gesetz Nummer vier diese Art des Zusammenlebens schließlich eindämmen und junge Männer dazu anhalten, in ihr eigenes Wetu zu ziehen, um so potentielle ungünstige Situationen oder

¹⁸ Anonymous. „The Day-Breaking if not the Sun-Rising of the Gospell With the Indians in New-England (1647),“ Zitat „[They] must bee brought to some civility“ siehe Seite 15 und Liste von Gesetzen siehe Seiten 20-21.

Versuchungen vorzubeugen. In weiteren Gesetzen, welche zum Beispiel in Shepards „The Clear Sun-shine of the Gospel breaking forth upon the Indians in New-England“ niedergeschrieben sind, wird außerdem ausdrücklich zu einer monogamen Ehe aufgerufen: „They desire that no Indian hereafter shall have any more but one wife.“ Gesetze fünf bis sieben zielen auf die äußere Erscheinung der Indianer in Eliots *Praying Town*. Die Puritaner kleideten sich stets in „sadd colors“, das waren beispielsweise Erdfarben wie Braun, Ocker, Rostrot oder Dunkelgelb – nicht aber Schwarz, denn das war Älteren sowie Personen in Führungspositionen vorbehalten – und traten mit schlichter, jedoch teurer und gut gepflegter Gewandung auf. Die lange, ungezähmte Haarpracht der Ureinwohner sowie ihre, je nach Jahreszeit, spärliche Bekleidung stießen den Siedlern auf. Sie riefen die Indianer dazu auf, ihren Körper möglichst zu bedecken und ihre Haare zu schneiden, beziehungsweise, bei Frauen, diese ordentlich zurückzustecken. Das letzte der gelisteten Gesetze, „though ridiculous to English eares“, wie Wilson selbst anfügt, sollte lediglich einer gängigen Praxis indigener Gesellschaften gegenwirken, die von den Engländern ungern gesehen wurde und welche kontraproduktiv für die „cleanliness among Indians“ war.¹⁹

Dies sind nur acht Gesetze aus einer weiten Reihe von *Town Orders*, die Eliot seinen *praying Indians* auferlegte oder die er sie sich selbst auferlegen ließ. Für ihn war es höchste Priorität, die Ureinwohner auch nach außen hin, sprich: optisch und im Zusammenleben durch gesellschaftliche Vorschriften, zu guten Christen zu machen. Er sah es als eine unabdingbare Voraussetzung für die Christianisierung, nicht nur nach calvinistischer Doktrin zu handeln, sondern einen Teil der englischen Kultur anzunehmen. Hier zeigt sich wieder, dass Religion und Kultur nicht trennscharf sind und in vielen Aspekten überlappen. So war „civility“ für Eliot eine Vorstufe, um überhaupt das Wort Gottes verstehen und nach seinem Willen handeln zu können. Die „civility“, welche sich beispielsweise durch die typisch erdfarbenen Gewänder oder die ordentlich gepflegte Haarpracht ausdrückte, sind einerseits kulturell geprägt, gehen aber auf calvinistische Werte zurück, insofern helle, fröhliche Farben und der offene Umgang mit körperlichen Reizen auf die puritanische Askese zurückzuführen sind. Wo man die Grenze zwischen Religion und Gesellschaft zieht, ist folglich nicht klar definierbar. Für den *Apostle to the Indians* gehörte viel mehr dazu, als die Bibel lesen und das Wort Gottes verstehen zu können, um ein guter Christ zu werden; für Mayhew hingegen war die äußere Erscheinung und

¹⁹ Fischer, *Albion's Seed*, 83-205; hier auch zu finden die Verbindung zu Franklins *Advice to a Young Tradesman*; Zitat „sadd colors“ siehe Thomas Shepard, „The Clear Sun-shine of the Gospel breaking forth upon the Indians in New-England (1648)“, *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 3rd series, Vol. 4 (1834), 39; Zitate „though ridiculous“ und „cleanliness“ siehe Anonymous, „The Day-Breaking if not the Sun-Rising of the Gospell With the Indians in New-England (1647)“, 21.

die Änderung gesellschaftlich etablierter Strukturen zweitrangig. Ihm war wichtiger, eine gute Beziehung zu den *praying Indians* aufzubauen, Treffen in regelmäßigen Abständen sicherzustellen und ein Gemeinschaftsgefühl zwischen allen Gläubigen zu erschaffen. Gerade im Hinblick auf die Veränderungen, welche die Gesellschaft der Indianer durchmachen sollte, nun, da diese Gesetze erlassen worden waren, sei an dieser Stelle noch einmal explizit auf die Kategorien David Hackett Fischers, dargelegt in Kapitel 3, hingewiesen. Er untergliedert eine Kultur in Teilbereiche, welche einzelne Merkmale einer Kultur im Alltag der Menschen aufzeigen. Im vorliegenden Fall der *Town Orders* ist deutlich zu erkennen, dass die neu erlassenen Gesetze diverse Bereiche des Alltags betreffen: Hier werden die *Work ways* und *Time ways*, die *Family Ways*, *Marriage ways* und *Gender ways*, sowie die *Dress ways* der indigenen Gesellschaft thematisiert; nach den neuen Vorschriften sollten nun die Werte all dieser Kategorien ausgetauscht werden, sprich: die kulturellen Auffassungen der Puritaner zu all diesen Themen sollten Einzug in den Alltag der Indianer finden und die ursprünglichen, indigenen Werte mussten unterbunden werden.

Neben der Abschaffung der typischen Optik, der eben genannten traditionellen Lebensweisen und gängigen Praktiken (wie dem Zerbeißen von Läusen zwischen den Zähnen), schrieb Eliot den Ureinwohnern in seinem *Praying Town* auch einige generelle Regeln für den Umgang mit ihren englischen Nachbarn vor: „That they pay their debts to the English. [...] No Indian shall take an English mans Canooe without leave under the penaltie of 5s. [...] No Indian shall come into any English mans house except he first knock: and this they expect from the English.“ Dazu gehörte auch, seinen Boden englischen Standards gemäß einzuzäunen: „[W]ee exhorted them to fence their ground with ditches, stone walls, upon the banks, and promised to helpe them with Shovels, Spades, Mattocks, Crows of Iron [...].“ Einerseits sollte dies jegliche Konflikte zwischen den Kulturen vorbeugen, bei denen englisches, domestiziertes Vieh indianische Böden niedertrampelte, andererseits sollten die Ureinwohner durch die Unterstützung der Siedler dazu befähigt werden, ihre Felder landwirtschaftlich nutzbar zu machen und so einen Markt aufzubauen: „The women are desirous to learn to spin [...]. They begin to grow industrious, and find something to sell at Market all the yeer long [...].“²⁰ Jahreszeitenabhängig verkauften die Indianer Körbe und Besen, Beeren, Früchte und Fisch und wurden so auch wirtschaftlich der englischen Lebensweise immer ähnlicher. Das meiste davon hatte mit puritanischer Doktrin und einem Leben nach Gottes Geboten nichts mehr zu tun. Die

²⁰ Shepard, „The Clear Sun-shine of the Gospel breaking forth upon the Indians in New-England (1648).“ Zitat „That they pay their debts“ siehe Seite 40; Zitate „[W]ee exhorted them“ und „The women are desirous“ siehe Seite 59.

englischen Siedler, die dazu angehalten wurden, die Indianer beim Errichten von Zäunen, Vorbereiten von Feldern oder ähnlichem zu unterstützen, vermittelten diese Fertigkeiten ohne Bezug zur Religion. Der dahinterstehende Gedanke war der der „civility“ – und der Grad der Zivilisiertheit zeichnete nach Eliots Denken einen guten Puritaner aus.

Eine weitere Veränderung, welche Eliot in Natick durchsetzte, war von politischer, dennoch gleichzeitig religiöser Natur. Nur wenige Monate bevor die Wampanoag Mayhew den Vorschlag einer Kongregation unterbreiteten, hatten John Eliots *Praying Indians* denselben Schritt gemacht: „[H]e shall rule us in all our affaires, not onely in our religion, and affaires of the Chruch [...] but also in all our works and affaires in this world, God shall rule over us. Isa 33.22. The Lord is our Judge, the Lord is our Law giver, the Lord is our King, He will save us [...].“ Die Indianer wollten Gott als ihren allmächtigen Herrscher über ihr Volk akzeptieren und in allen Bereichen des Lebens nach seinen Geboten handeln. Ebenfalls in Anlehnung an das Alte Testament führte Eliot schließlich, quasi dem Wunsch der *Praying Indians* nachkommend, eine neue hierarchische Ordnung für Natick ein:

Du aber sieh dich im ganzen Volk nach tüchtigen, gottesfürchtigen und zuverlässigen Männern um, die Bestechung ablehnen. Gib dem Volk Vorsteher für je tausend, hundert, fünfzig und zehn! Sie sollen dem Volk jederzeit als Richter zur Verfügung stehen. Alle wichtigen Fälle sollen sie vor dich bringen, die leichteren sollen sie selber entscheiden. Entlaste dich und lass auch andere Verantwortung tragen!

Wie Jitro seinem Schwiegersohn Moses in Exodus 18 geraten hatte, wollte auch Eliot ein System von je tausend, hundert, fünfzig und zehn Vorstehern in Natick einführen, welches die Herrschaft der Sachems langsam ersetzte und Tributzahlungen einschlafen ließ. Die Sachems, welche von ihren Schützlingen Zahlungen verlangten und vermeintliche Monarchen darstellten, waren Eliot schon seit geraumer Zeit ein Dorn im Auge. Dennoch konnten auch hier, ähnlich wie bei Tawanquaticks Ernennung zum Friedensrichter auf Martha's Vineyard, die Sachems weiterhin in wichtigen Positionen bleiben. In Eliots *Praying Towns* wurden als die Vorsteher über eine bestimmte Zahl von Leuten zu großen Teilen die ehemaligen Sachems eingesetzt. Die oberste Entscheidungsgewalt hatten trotzdem die Siedler. Eliot schrieb: „[They] subjected themselves unto the English; so that in this Government among themselves they doe reserve themselves in that poynt to owne them as their superiours [...].“²¹

²¹ Whitfield, *Strength Out of Weaknesse*, 171-172; Zitate siehe Seite 172 („[H]e shall rule us“) und Seite 171 („Du aber sieh dich“ und „,[They] subjected themselves“). Zur Ernennung der ehemaligen Sachems zu Vorstehern siehe auch Ann Marie Plane, *Colonial Intimacies: Indian Marriage in Early New England* (Ithaca: Cornell University Press, 2000), 74-76. Zum Ersetzen der Sachems durch Vorsteher und dem Stopp von Tributzahlungen siehe auch Richard W. Cogley, *John Eliot's Mission to the Indians Before King Philip's War* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999), 198-99.

WEITERE EUROPÄISIERUNG UND „ZIVILISIERUNG“ DER INSEL-INDIANER

Man sieht also, dass Eliots Ansatz, die Indianer zu christianisieren, sich von Mayhews in einigen Aspekten unterschied. Eliot legte viel Wert auf die „civility“ nach außen hin, sprich: auf das optische Auftreten und das Verhalten der *praying Indians*, und reorganisierte die Stammesführung, sodass die Ureinwohner sich der englischen Rechtsprechung unterordnen mussten. Auf Martha's Vineyard existierte nun zwar ein Regelkatalog in Verbindung mit christlicher Doktrin, jedoch verlangte Mayhew an dieser Stelle (noch) keine Unterordnung der Wampanoag unter englische Herrschaft. Die Sachemships blieben traditionell bestehen und die Ureinwohner durften weiterhin in ihrem *kin* zusammenleben. Zu keinem Zeitpunkt zwang Mayhew die Wampanoag explizit zum nächsten Schritt: Er hatte sie nicht zum Christentum gedrängt, genauso wenig wie er die *praying Indians* nun zur „civility“ zu forcieren versuchte. Dies sollte nach und nach ganz von selbst kommen und von der indigenen Gesellschaft ausgehen.

Die nächsten Schritte in Richtung einer Gemeinschaft mit den Siedlern sollten die Wampanoag nun von selbst tun. Denn Mayhew, obwohl er nie die Rolle eines politischen Führers auf Martha's Vineyard eingenommen hatte, wurde von vielen Wampanoag als Beschützer der *praying Indians* gesehen. Während eines Besuches auf der Insel hatte Massasoit ihn einst sogar mit „Sachem“ angesprochen. Als die Narraganset, ein nahe mit den Wampanoag und Massachusetts verwandter, aber lange mit ihnen verfeindeter Stamm, in den 1650er Jahren schließlich Raubzüge an der Küste und ihren Inseln entlang starteten, brach bei den Indianern Martha's Vineyards Panik aus. Sie befürchteten, dass die Narraganset auch vor ihren Türen nicht Halt machen würden und nach dem so begehrten Wampum – das sind Ketten aus auf Schnüren aufgefädelten Muscheln und Meeresschnecken – zu suchen.²² Aus diesem Grund gingen sie auf Mayhew zu und baten ihn um Schutz, welchen er ihnen daraufhin versicherte. Nur kurze Zeit vorher hatten die Siedler der Insel beschlossen, allen christianisierten Wampanoag künftig auch Schusswaffen zu leihen, etwa für Jagdzwecke. Dieses Gesetz wurde

²² Diese Wampum genannten Ketten aus Muscheln und Meeresschnecken wurden hauptsächlich von den an der Küste lebenden Algonkin gefertigt und waren traditionell heilige Geschenke bei Eheschließungen, Versprechen oder der Beerdigung von Toten. Es hatte für die Indianer besonderen Wert und war so beispielsweise ein Symbol für Freundschaft. Die im Landesinneren lebenden Irokesen fanden auch bald Gefallen an den kunstvoll gestalteten Schnüren und tauschten diese mit den Algonkin. Die Schnüre wurden von den Indianern auch bereits den ersten Siedlern aus Europa für ihren symbolischen Wert geschenkt und in Tauschprozesse eingeführt. Durch die Europäer erfuhren diese schließlich eine Monetarisierung und wandelten sich von einem zwischenstammlich und interkulturellen Zeichen der Freundschaft zu einer universell zirkulierenden Währung in den nordamerikanischen Kolonien. Einen fundierten Überblick zu Wampum als Zahlungsmittel von Indianern und Europäern findet sich in der Einleitung von Mario Schmidt, *Wampum und Biber: Fetischgeld im kolonialen Nordamerika: Eine maussche Kritik des Gabeparadigmas* (Bielefeld: transcript Verlag, 2014).

schließlich ausgeweitet und den Indianern wurden zudem Pulver und Kugeln bereitgestellt. Zum einen band dies die *praying Indians* nochmals enger an die Europäer, da letztere durch ihr Waffengesetz großes Vertrauen zeigten; zum anderen zog die Angst vor den Narraganset einen weiteren Trend mit sich: Ursprünglich dem Christentum und den englischen Siedlern abgeneigte Sachems – wie etwa der einst Hiacoomes gegenüber sogar handgreiflich gewordene Pakeponesso – suchten nun die Nähe zu ihren europäischen Beschützern. Pakeponesso bot ihnen die Freundschaft an, indem er ihnen Land in Chappaquiddick verkaufte oder Weiderechte sowie gestrandete Wale zum günstigen Preis anbot. Ähnlich handelten Ohkohtonat, Sachem des nördlich in Nunnepog gelegenen Sengekontacket, sowie Momonaquem und Pammehanit von Nashuakemuck, einem lose organisierten Gebiet am westlichen Ende vor dem Überweg zur Halbinsel Aquinnah. Ohkohtonat bot den Siedlern eine weitere Quadratmeile seines Gebiets an und in Nashuakemuck formten sich zwei christliche Versammlungen. Dadurch beteuerten die Wampanoag ihre Freundschaft gegenüber Mayhew und den Engländern, zeigten ihre Bereitschaft, Besitz zu teilen, und bestätigten ihre Offenheit für den christlichen Glauben. Im Gegenzug erhofften sie sich eine Absicherung im Falle eines Angriffs der Narraganset.²³

Die äußeren Umstände spielten Mayhew und seiner Mission also in die Hände: Ohne selbst Druck auf die Wampanoag auf Martha's Vineyard ausüben zu müssen, entschieden sich viele Sachems dafür, Land zu verkaufen oder ihre Anhänger für das Christentum zu gewinnen, um sich so vor einem potentiellen größeren Übel, nämlich der Attacke der Narraganset, zu schützen. Im weiteren Sinne förderte das auch die nach außen erkennbare „civility“, da Mayhew den in der Kirchengemeinschaft aktiven Indianern ein breites Netzwerk an Beziehungen in ganz Neu England vermittelte, welches ihnen Rückhalt und *kinship ties* brachte. Momonaquem, abstammend von einem der bedeutendsten Männer Aquinnahs und daher schon immer hoch angesehen, bekleidete nach seiner Christianisierung die Ämter des Lehrers und des Predigers in Nashuakemuck. Dadurch wurde ihm ermöglicht, zusammen mit Thomas Mayhew Jr. zum Festland zu reisen und Natick zu besuchen. Die Bündnisse, welche er während dieser Reise mit anderen Wampanoag sowie mit verschiedenen englischen Siedlern schloss, sollten ihm, genauso wie später auch seinem Sohn, in Zukunft viel Unterstützung und Förderung bringen, sprich: *kinship ties* aufbauen und festigen. Diese Verbindungen durch das christliche Netzwerk ersetzten für Martha's Vineyards Wampanoag die polygamen Heiraten; polygame Heiraten waren meist den Indianern in Machtpositionen, in der Regel Sachems, vorbehalten und hauptsächlich dazu gedacht, ihren Machtbereich zu vergrößern und Allianzen

²³ Silverman, *Faith and Boundaries*, 38-42.

zu stärken – ähnlich wie politische Heiraten europäischer Monarchen. Durch ihre Kirchenzugehörigkeit und die Beziehungen, die den Wampanoag in den hochrangigen Ämtern (sprich: diejenigen, die bereits vorher Sachems und Sagamores waren) ermöglicht wurden, wurden polygame Ehen obsolet. Der Sinn, welchem diese Ehen gedient hatten, konnte nun auch über einen anderen, europäischen und den christlichen Lebensweisen entsprechenden Weg erreicht werden.²⁴

Auf diese Weise wurde ganz ohne strikte *Town Orders* und damit verbundene Strafen bei Verstoß ein Wandel der indigenen Lebensweise hin zu einer mehr europäisch geprägten Kultur ausgelöst. In Kapitel 3 wurde das Konzept von *religious translation* ausführlicher beschrieben und im Zuge dessen erläutert, wie Mayhew den Wampanoag christliche Prinzipien durch traditionelle Werte näherbrachte. Schließlich machte er nun nicht mehr nur die Grundlagen des Christentums (wie Manitu/Gott oder Cheepi/Satan) durch traditionelle Praktiken zugänglich, sondern erkannte die weltlichen Absichten, die hinter religiösen Gepflogenheiten standen. Dazu gehörten die eben diskutierte Abschaffung der polygamen Ehen – und die Einführung eines neuen Netzwerkes, welches denselben weltlichen Zweck wie polygame Eheschließungen verfolgte – oder dass powwowsche Heilmethoden obsolet wurden (siehe Kapitel 3). Wie Silverman generell darlegt, seien die Wampanoag auf Martha's Vineyard schon sehr früh für ihren englischen Kleidungsstil aufgefallen und erschienen „more civilized than anywhere else wh[i]ch is a step to Christianiy“. Auch ihre traditionellen Tänze und Festivals, welche den Puritanern stets ein Dorn im Auge waren und vermeintlich den Teufel präsent werden ließen, fanden bald ein Ende, sodass zu Beginn des 18. Jahrhunderts – und damit nur rund 60 Jahre nach Start der Mission – die früheren Veranstaltungsgelände lediglich noch als *ehemalige* Powwow-Felder bekannt waren.²⁵ Auch die indigene Art, Beerdigungen zu zelebrieren, war den Siedlern früh aufgestoßen: Die Puritaner setzen sich seit ihrer Loslösung von den anglikanischen Bräuchen dafür ein, übermäßige Aufwände und Kosten für Beerdigungen auf das Nötigste zu reduzieren; edle Säрге oder spezielle Kleidung für alle Trauernden wurden abgeschafft. Des Weiteren verlangten die Puritaner, während der Zeremonie nach außen hin stets gefasst und diszipliniert zu wirken, anstatt seine Trauer emotional zum Ausdruck zu bringen. Die Wampanoag hingegen hatten ihre Gesichter traditionell schwarz bemalt und in einer großen Zeremonie ihre Angehörigen mit reichen Grabbeigaben beigesetzt. Im Jahr 1650 berichtet Mayhew bereits von einem Abkommen von diesem Ritual:

²⁴ Silverman, *Faith and Boundaries*, 42. Zu indigenen polygamen Ehen und ihrer Bedeutung siehe Plane, *Colonial Intimacies*, 21-26.

²⁵ Silverman, *Faith and Boundaries*, 63-65; Zitat „more civilized than anywhere else“ siehe Seite 65.

[T]he Lord took away Hiacoomes his child which was about five dayes old; [...] here were no black faces for it as the manner of the Indians is, nor goods buried with it, nor hellish howlings over the dead, but a patient resigning of it to him that gave it.²⁶

Dabei sei bedacht, dass viele Wampanoag ihre traditionelle Spiritualität zu Hause mit ihren engsten Familienmitgliedern weiterhin praktizierten; dies geschah oft vor den Siedlern versteckt im Geheimen. An dieser Stelle muss man zudem verstehen, dass für alle tatsächlich Überzeugten und Missionierten diese Veränderung hin zur englischen Kultur, genauso wie die Übernahme neuer religiöser Elemente durch *religious translation*, nicht ein sofortiger Austausch des einen durch das andere war. Vielmehr sollte man hier von einem Prozess sprechen, der Elemente der bekannten Religion und Kultur an neue Umstände anpasste. Viele Rituale, wenn auch vordergründig nach christlichen – sprich: englischen – Sitten ausgeführt, wiesen traditionelle Elemente auf. Dies lässt erkennen, dass traditionelle Religion und Christentum auch keine komplett konträren, sich gegenseitig ausschließenden Dinge waren. Silverman schließt daraus sogar, dass die europäische Mission alte, längst vergessene indianische Gebräuche wieder zu neuem Leben erweckte; denn in den Eliot Tracts heißt es an einer Stelle:

[A]n aged Indian told us openly, 'That these very things which Mr. Eliot had taught them as the Commandements of God, and concerning God, and the making of the world by one God, that they had heard some old men who were now dead, to say the same things [...].'²⁷

Es war daher nicht ausgeschlossen, Elemente und Praktiken der zwei Religionen – absichtlich oder unabsichtlich – miteinander zu vermischen. Dieses Vermischen konnte verschiedene Formen annehmen: Beispielsweise war es den Indigenen zum Teil nicht komplett möglich, ihre alten Götter und die vermeintliche Aura, die sie ausstrahlten – wie etwa die Vision, *Cheepi* am Sterbebett wahrzunehmen – auszublenden und sie bemühten sich, zumindest im öffentlichen Raum und vor den Siedlern, die christlichen Bezeichnungen für sie zu verwenden. Der Glaube an sie war jedoch zu tief verankert, um die alten Götter nun schon komplett aus ihrem (Unter-)Bewusstsein zu verbannen. Ganz bewusst wurden traditionelle Bräuche wiederum bei Beerdigungen in christliche Rituale integriert: Während die Wampanoag beispielsweise künftig davon absahen, die Körper der Toten rot zu bemalen, war bei Bestattungen zu

²⁶ Zitat aus Whitfield, „The Light appearing more and more towards the perfect Day,“ 116. Zur Beerdigungskultur der Puritaner siehe Fischer, *Albion's Seed*, 111-116. Zu traditionellen indigenen Beerdigungen siehe Kathleen J. Bragdon, *Native People of Southern New England 1500-1650* (Norman: University of Oklahoma Press, 1996), 232-241.

²⁷ Original in Shepard, „The Clear Sun-shine of the Gospel breaking forth upon the Indians in New-England (1648),“ 43. Zitiert in Silverman, *Faith and Boundaries*, 71.

beobachten, dass die Särge außen mit rotem Lehm bekleistert waren. Dies sind nur zwei Beispiele. Deutlich wird jedoch: Obgleich die Wampanoag zum Christentum konvertiert waren, finden sich Varianzen in der Ausführung bestimmter religiöser Rituale. Die Überzeugungen, die auf Seite der Wampanoag hinter diesen (neuen) Ritualen ihrer Religion standen, konnten so auch durchaus noch von ihrer traditionellen Denkweise herrühren – bewusst oder unbewusst; eventuell besaßen sie für die Wampanoag einen anderen religiösen oder ideologischen Hintergrund als für die Engländer.²⁸

Dazu bezieht auch Penny Gamble-Williams im Interview Stellung. Sie bestätigt, dass die Lehren des Christentums sich in vielerlei Hinsicht mit der traditionellen Religion der Wampanoag deckten, und gibt einen Einblick, wie sich die Konversationen über die neue Religion im 17. Jahrhundert angehört haben könnten (bereits oben zitiert): „Can’t be too bad, because we believe do unto others as you would have them do unto you. Be kind. Be good. What could be so bad about that?“ Genau aus diesem Grund sei es den Wampanoag leichter gefallen, sich auf die neue Religion einzulassen. Des Weiteren spricht auch sie von der Aufnahme traditioneller Elemente in das Christentum:

[E]ven with church services, something cultural always came into place. It never really left and sometimes it was done underground, so to speak. There were certain code words and certain things about services and about how they were presented by the Wampanoag ministers [...] that were coming around spreading the good news of Jesus, of Christ. So, even with all that, it was always some kind of cultural pride of every native minister. It was a code! I mean, everything wasn’t totally wiped out. There was a code of conduct, some of our traditional values were incorporated in the good word.

Penny Gamble-Williams zeigt auf, dass die Wampanoag ihre religiösen Rituale, welche sie stets gemeinsam gefeiert hatten und welche ihrem *kin* Zusammenhalt gaben, mit der Annahme des Christentums nicht eliminierten. Auf gewisse Art und Weise – manchmal „underground“, wie sie es beschreibt – lebte ein religiös-kultureller Teil der Indigenen in den neuen Praktiken weiter. Oftmals war dies für europäische Augen nur schwer als traditionelles Element erkennbar.²⁹

Das bisher Dargelegte zusammenfassend kann gesagt werden, dass Mayhew die Indianer zu keinem Zeitpunkt aktiv dazu gezwungen hatte, das Christentum anzunehmen oder Beziehungen mit ihm und den anderen Siedlern aufzubauen. Anfangs war es die durch

²⁸ Silverman, *Faith and Boundaries*, 67-72.

²⁹ Informationen und Zitate aus Gamble-Williams, Persönliches Interview.

Epidemien, Tod und Veränderung zerrüttete Gesellschaft, die sich im Christentum einen Ausweg aus ihrer Misere herbeigewünscht oder durch gute Beziehungen zu den Europäern Schutz erhofft hatte. Nachdem dann die ersten *praying Indians* ihren Platz in einem veränderten Alltag mit den Engländern gefunden hatten, schlossen sich um die 1650er Jahre weitere Sachemships den Siedlern an. Aus Furcht vor den Narraganset wählten sie in der Beziehung zu den Europäern quasi das kleinere der möglichen Übel und stellten sicher, dass ihnen durch Mayhew Schutz geboten wurde.³⁰ Während auf Martha's Vineyard – anders als bei Eliot – kein Regelkatalog existierte, der die *praying Indians* zur „civility“ verpflichtete, etablierte sich über die Jahre hinweg dennoch eine neue Lebensweise bei den Wampanoag, nämlich von ihren traditionellen Gepflogenheiten hin zu einer von den englischen Sitten geprägten Gesellschaft. Wie oben erläutert wurden alte Traditionen nicht schlichtweg ersetzt, sondern, wie bei der *religious translation* mit neuen, englischen Elementen angereichert und verändert. Wie ein *praying Indian* also seine christliche Religion zum Ausdruck brachte, zeigte viele Unterschiede zu der Ausübung des Glaubens bei den Engländern auf, da die Prägung durch die indianischen Rituale und der Einfluss der Gesellschaft einen simplen Austausch des einen mit dem anderen nicht erlaubte. Über die Jahre wurden nun die Hierarchien der indigenen Gesellschaft der religiösen Organisation angepasst, sprich: die weltliche Ordnung wurde ein Spiegel der göttlichen. Während die einzelnen Sachemships zwar weiterhin bestanden, wurden Teile der Rechtsprechung in die Kongregation verlegt und von neu ernannten (indigenen) Richtern entschieden. Hinzu kam, dass bestimmte Traditionen mit neuen, christlichen Bedeutungen versehen und in ihrer Ausführung der puritanischen Manier angepasst wurden. Dabei war die äußere Erscheinung dieser Traditionen, wie etwa Bestattungszeremonien, englisch-christlich, wobei die Idee dahinter für die meisten Wampanoag noch eine traditionelle, von ihrer früheren Religion herrührende war.

Wie konnten die Wampanoag aber ein Zugehörigkeitsgefühl zu den Engländern herstellen, wenn die Ideen hinter den religiösen Praktiken noch auf ihrem traditionellen Glauben beruhten und sie kein einheitliches religiöses Verständnis teilten? Ausschlaggebend ist auch hier wieder

³⁰ Dass dieser erste Schritt von Hiacoomes und denjenigen Wampanoag, welche große Verluste erleiden mussten, ausging, ist nur logisch. Wie Bitterli darlegt, tendierten bestimmte Personengruppen wie Kinder, Kranke oder unterdrückte Minderheiten der kolonisierten Gesellschaft eher dazu, der Fremdkultur und deren Religion aufgeschlossener zu begegnen. Hiacoomes, wie in Kapitel 3 beschrieben, war ein Außenseiter der Gesellschaft auf Martha's Vineyard: „His Descent was but mean, his Speech but slow, and his Countenance not very promising. He was therefore by the *Indian Sachims*, and others of their principal Men, looked on as but a mean Person, scarce worthy of their Notice or Regard [...]“ (Mayhew, *Indian Converts*, 1-2.). Durch den Kontakt mit den Europäern erhoffte er sich Akzeptanz und ein besseres Leben. Die von großen Verlusten betroffenen Wampanoag schlossen sich als nächstes an – in der Hoffnung, im Christentum neuen Halt zu finden. Siehe hierzu: Bitterli, *Alte Welt - neue Welt*, 50-51.

die soziale Komponente der Religion. Auf denselben biblischen Hintergrund beziehend vermittelten die Europäer den Wampanoag das Gefühl, als einer der verlorenen Stämme Israels gleicher Abstammung zu sein. Gemeinsam Gottesdienst zu feiern oder sich regelmäßig für Lehrstunden zu treffen, schloss auch diejenigen Wampanoag ein, welche nicht aus Überzeugung konvertiert waren und welche nur für die Europäer gute Christen vorspielten. Denn auch sie waren Teil dieser gemeinschaftsbildenden Aktivitäten und beteiligten sich am öffentlichen Leben – mit den Europäern und ihren Stammesgenossen. Des Weiteren verschafften die Siedler den Indianern Zugang zu ihrer Schriftsprache – der ontologischen Wahrheit, auf der ihr Glaube basierte. Damit nahmen sie den Indigenen die Angst vor der unbekanntem, wortlosen Kommunikation und integrierten sie in den Kreis derer, die das Wort Gottes selbst lesen konnten. Dies zeigte den Wampanoag zudem, dass die Europäer sie an ihrer Kommunikation teilhaben ließen; dadurch, dass sie das Mysterium der Schriftsprache offenlegten, machten die Europäer ihre Religion und Kultur transparenter und sie zeigten den Wampanoag, dass durch die Schrift weder schamanistische Magie noch Geheimnisse verbreitet wurden. Zu dieser Transparenz, beziehungsweise dem Vertrauen, das Mayhew den Indianern somit zeigte, gehört ebenfalls, dass er sie mit Schusswaffen ausstattete – anfänglich zu Jagd- und später auch zu Verteidigungszwecken. Während bei verschiedenen Offiziellen auf dem Festland bereits früh die Alarmglocken läuteten und sie entsetzt waren von der Tatsache, dass die Indianer auf Martha's Vineyard plötzlich bewaffnet waren, hatte Mayhew das nötige Vertrauen in seine *praying Indians* und ging davon aus, dass sie die Waffen nicht gegen ihn verwenden würden. Dass den Wampanoag das bewusst war und sie es zu schätzen wussten, steht wohl außer Frage. (Als auf dem Festland 1675 King Philip's War ausbrach, sollten sie den Siedlern dieses Vertrauen auch zurückgeben; siehe Kapitel 6.)

Die Gründung einer Kongregation für alle *praying Indians* hatte einen ganz besonderen Effekt. Zum einen schaffte die Kongregation ein Zusammengehörigkeitsgefühl für alle christianisierten Wampanoag und stärkte ihre Gemeinschaft. Zum anderen etablierte sie aber auch neue, hierarchische Strukturen, ohne die traditionellen Machtverhältnisse und die Hoheit der Sachems sofort abzuschaffen. Diejenigen, welche bereits vor der Ankunft der Europäer Gruppen von Indianern geführt und beschützt hatten, waren nun innerhalb der Kongregation zu bedeutenden Ämtern berufen worden. Tawanquatic beispielsweise, nun in der Rolle des Friedensrichters, hatte in einem von den Engländern befürworteten System eine Machtposition erhalten. Dies ermöglichte ihm, in einer verändernden Welt mit neuen hierarchischen Strukturen seine Legitimität zu wahren. Hinzu kam, dass als Richter der Kongregation nicht etwa ein Europäer eingesetzt wurde, sondern Tawanquatic. Anders als bei Eliot, der seine

praying Indians nach Exodus 18,21-22 organisierte und an oberster Spitze der Gerichtbarkeit sich selbst, beziehungsweise einen Siedler, einsetze, durften die Wampanoag auf Martha's Vineyard sich in ihrer Kongregation komplett selbstständig verwalten und über ihre Angelegenheiten richten. Mayhew hatte den *praying Indians* also keine Oberherrschaft aufgedrängt – wie er es einst versprochen hatte: „[H]e would in no measure invade [the Indians'] Jurisdictions, but on the contrary, assist them if need required [...]“³¹ Die Kongregation trennte die religiös-politische Organisation der Wampanoag klar von der der Engländer, da beide Systeme nebeneinander existierten und jeweils über ihre eigenen Angelegenheiten richteten. Andererseits stärkte diese Aufteilung auch das Vertrauen der *praying Indians* in Mayhew, indem dadurch versichert war, dass die Siedler nicht über die Indigenen entscheiden würden und diese aber doch, in ihrer neuen Aufstellung als Kongregation, als gleichberechtigte Partner und Freunde im Zusammenleben auf der Insel angesehen werden würden. Kurz gesagt stärkte die neu formierte Kongregation der *praying Indians* also zum einen das Gemeinschaftsgefühl, versicherte durch die Trennung der indigenen und englischen Ordnung aber auch, dass die Wampanoag keine Angst vor einem Eindringen Mayhews in ihre Angelegenheiten haben mussten.

Dass nicht alle Wampanoag von Mayhews gutem Willen und Vertrauen überzeugt waren, zeigten die Reaktionen der Sachemships Aquinnah und Takemmy. Aquinnah, auf der westlichen Halbinsel Martha's Vineyards gelegen, unterstand dem Sachem Mittark, welcher einerseits große Angst vor den Narraganset hatte – allein durch die geographische Lage seines Sachemships –, gleichzeitig aber auch gute Beziehungen zu Massasoit pflegte, der Mayhews Mission und dem Christentum stets skeptisch gegenüberstand. Über die Jahre musste Mittark allerdings feststellen, dass Massasoit in verschiedenste Landhandel mit den Europäern verwickelt war, unter anderem in den Verkauf eines Teiles von Nashuakemuck (an Aquinnah angrenzend) und Nashaquitsa (direkt an der östlichen Grenze Aquinnahs, Verkauf bereits unter Massasoit Wamsutta). Nicht nur fühlte sich Mittark immer mehr im Stich gelassen, sondern es breitete sich die Befürchtung aus, Massasoit würde bald auch sein Land ohne weiteres an die Engländer verkaufen. Vor der Entscheidung stehend, eventuell in absehbarer Zeit kein Land mehr zu besitzen oder den Europäern die Freundschaft anzubieten und sein Gebiet englisch zu organisieren, entschloss er sich dafür, mit Mayhew zu gehen. Sein Volk war diesem Schritt jedoch noch nicht gewachsen: Mittark musste drei Jahre im östlichen Teil der Insel im Exil

³¹ Mayhew, *Indian Converts*, 293.

verbringen, bis die Aquinnah Wampanoag nach einem Angriff französischer Kriegsschiffe 1666 an ihrer Küste einen Sinneswandel durchmachten und die Notwendigkeit einer Allianz mit den Engländern um Mayhew erkannten. Der Schutz, den Mayhew ihnen versprach, war gerade nach dem französischen Angriff ein ausschlaggebender Faktor für die Indianer Aquinnahs, schließlich doch den Kontakt zu den Siedlern und dem Christentum zu suchen.³²

Auch die Wampanoag in Takemmy zeigten Widerstand gegen die Europäer. Genau zwischen den Siedlungen in Nashuakemuck und Great Harbor (ab 1671 Edgartown) gelegen, mussten die Indigenen dort bald feststellen, dass sich die Grenzen um Takemmy zunehmend verdichteten. Schließlich sprachen sich 33 Männer aus Takemmy dafür aus, dass weitere Abtretungen von Land verboten werden sollten, so denn nicht ihr Sachem Keteannummin (in manchen Dokumenten Josias genannt), dessen Sohn und ein Großteil der Bewohner dem zustimmten. Hier jedoch war es, vom europäischen Konzept des Landbesitzes und Entscheidungsrechts beeinflusst, Keteannummin selbst, der sich über den Willen seines Volkes hinwegsetzte und 1668 große Teile seines Landes an die Siedler verkaufte. „[B]uy what they cann uppon this Island within the compass of the bounds of Takemmy, of the Indian sachims, the right owners“, hatte Mayhew seine Leute angewiesen mit Keteannummin zu verhandeln – und der Sachem ließ sich auf einen großzügigen Handel ein, der den Europäern weite Teile Takemmys übertrug. Da sich unter den Bewohnern Takemmys Ungunst breit machte und Unruhen zu entstehen drohten, trat an dieser Stelle Mayhew selbst wieder als Schlichter ein und handelte einen Kompromiss aus, durch den all jene *praying Indians*, die ihr Land nun verlassen mussten, in einem Gebiet nördlich von Takemmy – bereits bewohnt von vier christianisierten Wampanoag und bereitgestellt von Sachem Keteannummin – leben durften. Das Gebiet sollte, so denn 20 Familien dort lebten, erweitert werden. Dieser Ort, welcher später als Christiantown (Manitouwatoan) bekannt werden sollte, stellte jedoch von vornherein auch eine Bedingung an all seine Bewohner: „[T]he town Manettouwatootan in Taukemey Shall Remain forever in the possession of the Praying men – That is Thus: That if the Inhabitance Turn from god his Ways Other Praying Indians of Taukemy shall have their land If there Be Anny: If not Then other Praying men of this Island [...]“. Nur wer Christ war, durfte hier leben. Dennoch wurde versichert, dass keine weiteren Teile Takemmys mehr verkauft werden sollten,

³² Silverman, *Faith and Boundaries*, 41-48.

stimmten nicht der Sachem Keteannummin sowie vier der wichtigsten Männer dort dem Geschäft zu.³³

Die Sachemships von Aquinnah und Takemmy sind Beispiele dafür, dass die Entscheidung der Wampanoag zum Christentum nicht immer der Suche nach einer Sinnordnung entsprang. Die eben dargelegten Fälle zeigen, dass die Indigenen zum großen Teil auch aus politischen Gründen eine Allianz schlossen; dabei spielten die Suche nach Schutz und das Wahren ihres Landbesitzes eine große Rolle. Als Aquinnah und Takemmy sich den Engländern anschlossen, zog das für viele in den Sachemships ansässigen Wampanoag beinahe unmittelbar die Annahme des Christentums mit sich (wobei Keteannummin sich jedoch selbst nie als Gläubiger bezeichnete). Dass die Bewohner der Sachemships nun Christen wurden, belegen die Aufzeichnungen der Europäer: So soll bereits zu einem Zeitpunkt vor 1680 ein Versammlungshaus – offensichtlich für religiöse Zwecke – in Takemmy errichtet worden sein, das 1695 durch ein neues ersetzt wurde.³⁴ Mittark, welcher sich bereits während seines Exils in christlicher Doktrin weiterbildete, konnte sein Volk, als es schließlich bereit dazu war, an den neuen Glauben heranzuführen und ihm lehren, wie puritanische Lebensführung auszusehen hatte. Die Annahme des Christentums war sozusagen die Grundvoraussetzung für gute Verhältnisse mit den Europäern, beziehungsweise ermöglichte es *praying Indians* sogar, ein Stück Land (Christiantown) zu akquirieren. Jason Eden, Professor an der St. Cloud State University in Minnesota, thematisiert dieses Vorgehen indigener Gesellschaften in einem seiner Artikel: Viel eher, als dass die Überzeugung von der Religion sie zu Entscheidungen motivierte, entschieden sie sich für die Erreichung eines politischen Ziels dazu, das Christentum anzunehmen. Die Wampanoag nutzten die Religion oft als Sprachrohr zu den Siedlern, zitierten Bibelstellen in Anträgen und Bittschriften. Um gute Verhältnisse oder Zusammenhalt mit der anderen Kultur herzustellen, spielte es auf Martha's Vineyard eine große Rolle, die beiden Komponenten soziokulturell-politische Interessen und Religion ineinandergreifen zu lassen. Zusätzlich zu politischen Themen kommt, so Eden, der Wunsch nach dem Erhalt des *kin*: „Generational ties and kinship connections likely motivated many New England Indians who, at least partially in order to maintain harmony and attachment with blood relatives, accepted Christianization.“ Dass Aquinnah und Takemmy unter anderem die

³³ Silverman, *Faith and Boundaries*, 41-48; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „*Annals of West Tisbury*,“ 117-121; Zitat „[B]uy what they can ...“ siehe Seite 117; Zitat aus dem Vertrag „[T]he town Manettouwatootan“ siehe Seite 120.

³⁴ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „*Annals of West Tisbury*,“ 121, 127. Die Europäer hatten auch keine gute Meinung von Keteannummin, wie Experience Mayhew in *Indian Converts* schreibt: „[B]ut of him I can give no very good Character.“ (siehe Seite 197).

Beziehungen zu ihren Stammesgenossen nicht verlieren wollten, wird hier offensichtlich. Mit der Annahme des Christentums verband sie ein größeres, politisch werdendes Band mit den anderen Stämmen der Insel. Gleichzeitig zeigt sich wieder einmal der soziale Aspekt der Religion, der dafür sorgt, dass nicht nur die indigen-europäischen Beziehungen aufrechterhalten werden, sondern auch die Beziehung zwischen den Menschen der Sachemships. Der implizite Druck, welcher auf die Wampanoag ausgeübt wurde und welcher sie immer mehr in Richtung Christentum und europäische Kultur führte, wurde größer und war, sorgten sich diese nun um ihre physische Unversehrtheit, kaum mehr zu ignorieren. Durch diesen Druck (von außen) entschieden sich Aquinnah und Takemmy, mit den Engländern zu gehen und Christen zu werden.³⁵

Urs Bitterli schreibt über die Probleme bei der Mission fremder Völker:

Zentrale soziokulturelle Verhaltensweisen innerhalb der Fremdkultur standen einer Übernahme der christlichen Botschaft diametral entgegen, so beispielsweise neben anderen Religionsformen und Schamanismus auch nomadisierende Lebensweise, Polygamie, Promiskuität.

Eine Annahme einer neuen, anfangs fremden Religion führt laut Bitterli also oft zu Problemen, da die gesellschaftlichen Verhältnisse, allem voran die Kultur und ihre dahinterstehenden Wertvorstellungen, im Kontrast zu der vom Christentum vorgeschriebenen Lebensweise stehen. Er sagt damit aus, dass die Annahme einer neuen Religion de facto nicht möglich ist, sollten gleichzeitig nicht elementare Praktiken der indigenen Gesellschaft abgeschafft werden. Er fügt an: „Ein Erfolg auf breiter Ebene aber hätte die innere Auflösung der Fremdkultur und ihres ethischen Wertsystems vorausgesetzt.“³⁶ Über die Jahre hinweg kann man bei Mayhews *praying Indians* von einer Veränderung der Kultur sprechen; auf Bitterlis Beispiele soll hier kurz Bezug genommen werden. Andere Religionsformen und Schamanismus: Nach den Epidemien sowie politischen Nöten bekannten sich viele Wampanoag als *praying Indians* und kehrten den Pawwaws und ihren Methoden den Rücken, wodurch die indigene Spiritualität (offiziell und augenscheinlich) abgelegt war. Nach innen, innerhalb ihres *kin*, lebten die meisten Wampanoag jedoch noch in ihrer alten Spiritualität. Nomadisierende Lebensweise: Nomaden fand man auf Martha's Vineyard, allein durch die Fläche der Insel bedingt, selten und Wechsel des Wohnortes beschränkten sich auf saisonale Umzüge zwischen Anbauflächen

³⁵ Eden, „Therefore Ye Are No More Strangers and Foreigners!“, 36-59; Zitat siehe Seite 41.

³⁶ Bitterli, *Alte Welt - neue Welt*, 51. Zitate siehe selbe Seite.

und Küstenregionen, bis die Ureinwohner letztendlich (allerdings erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts) von einer reinen Subsistenzwirtschaft auf Viehzucht und landwirtschaftliche (Über-)Produktion umstiegen. Polygamie und Promiskuität: Polygame Ehen wurden für Sachems und Sagamores durch ihr neu gewonnenes christliches Netzwerk überflüssig, da sie lediglich den weltlichen Sinn des Kontakteknüpfens und des Allianzenaufbaus erfüllen sollten; für den normalen Bürger waren sie nie gängig.³⁷ Man sieht, dass die Wampanoag Martha's Vineyard noch nicht bereit waren für eine Mission, welche ihre traditionellen Verhaltenspraktiken abschaffte. Zwar stellten eine nomadisierende Lebensweise sowie Polygamie und Promiskuität kein Problem dar, jedoch hielten die meisten Indigenen zu stark an ihrer traditionellen Spiritualität fest. Innerhalb ihres *kin*, abseits von den prüfenden Augen der Europäer, lebten die Indigenen traditionell und gaben sich ihrer Spiritualität hin. Es kann jedoch ergänzt werden, abseits von Bitterlis Beispielen, dass viele traditionelle Praktiken mit der Einführung der *Christian Civil Governments*, also mit der Europäisierung ihres Rechtssystems, abgeschafft wurden; ihre gesellschaftliche Organisation wurde angepasst. Stück für Stück veränderte sich mit der äußeren Annahme der Religion auch die Kultur der Wampanoag, immer mehr hin zu einer europäisch geprägten sozio-politischen Struktur.

Es bleibt zu betonen, dass diese Veränderungen in der Gesellschaft und Kultur der Wampanoag ohne ein direktes Erzwingen von Mayhew oder den anderen Siedlern angestoßen wurden. Es war die aktive Entscheidung der Indianer, bestimmte Anpassungen zu machen. Dennoch war es nicht ihre freie Wahl, diese Schritte zu gehen; sie waren für ihre Sicherheit und ihr Überleben unabdingbar. Aus diesem Grund wählten die Wampanoag der Insel die Option, welche ihre Gesellschaft zusammenhielt. Doch wer denkt, die indigenen Organisations- und Machtstrukturen würden weiter erhalten bleiben und lediglich unter dem europäischen Pendant geführt werden, irrt. Denn während zu diesem Zeitpunkt die Schemships noch bestanden und die Sachems ihre Positionen behielten, hatten sie sich bereits einem englischen System gebeugt, von welchem sie die genauen Spielregeln nicht kannten.

³⁷ Während man über Partnerschaften, Eheschließungen und -scheidungen der Wampanoag nur wenige Informationen findet, gibt Silverman an, dass wechselnde Partnerschaften unter den Indigenen der Insel noch einige Zeit gängig waren und erst später von den Europäern verurteilt wurde. Siehe hierzu Silverman, *Faith and Boundaries*, 90.

Kapitel 5: Maßnahmen zum Erhalt der indigenen Gemeinschaft

Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der
Heiligen und Hausgenossen Gottes.
(Eph 2,19)¹

Nun stellt sich an dieser Stelle wieder die Frage, welche am Anfang von Kapitel 4 bereits thematisiert wurde: Inwieweit leben die Indianer Martha's Vineyards noch nach ihrer traditionellen Kultur oder kann man an diesem Punkt schon von einer beginnenden Akkulturation der Wampanoag sprechen? Die Aussage Morrisons bezüglich eines „cultural vacuums“ (siehe Kapitel 4), in welchem sich die Wampanoag seines Erachtens kurz nach Ankunft der Europäer wiedergefunden hätten, wurde bereits zu Anfang des vorherigen Kapitels widerlegt. Nach den einschlagenden Veränderungen zwischen 1642 und 1660 hatte sich die politische und soziale Organisation der Wampanoag auf der Insel nun jedoch immer mehr europäisiert. Die Indianer unterschieden sich in ihrem Auftreten – nicht zuletzt durch ihren zunehmend englischen Kleidungsstil –, adaptierten europäische Rituale und hatten ihre Familien nach puritanischem Vorbild organisiert. Sie konnten zwar immer noch von einem guten Zusammenhalt ihres *kin* profitieren, doch wurde dieser Zusammenhalt langsam verschoben: von der Basis des *kin* auf die christliche Kongregation.

AKKULTURATION: DEFINITION UND ANALYSE DER SITUATION AUF MARTHA'S VINEYARD

Um all diese Veränderungen korrekt analysieren zu können, ist es an dieser Stelle nötig, den Begriff der Akkulturation zu definieren. Befasst man sich genauer mit diesem Sachverhalt, stellt man schnell fest, dass verschiedenste Wissenschaftler sich bereits daran versuchten und immer wieder neue Formulierungen fanden; von einer allgemeingültigen Definition kann man hier jedoch nicht ausgehen. Eine gängige, oft zitierte Definition stammt aus dem Jahr 1936 und wurde von den US-amerikanischen Anthropologen Robert Redfield, Ralph Linton und Melville J. Herskovits aufgebracht:

¹ Wortlaut in King James Bible: Now therefore ye are no more strangers and foreigners, but fellowcitizens with the saints, and of the household of God[.] (Eph 2,19)

Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact with subsequent changes in the original culture patterns of either or both groups.²

Im Folgenden zeigen die Autoren auch auf, dass dies eine klare Abgrenzung zu anderen Phänomenen darstellt, wie etwa Assimilation (als eine Form der Akkulturation), wobei die traditionelle Kultur in beinahe all ihren Ausprägungen verschwindet und ersetzt wird, oder Diffusion, wobei gezielt nur einzelne Elemente der einen in die andere Kultur einfließen. Während diese Definition dennoch sehr allgemein formuliert ist – da hier beispielsweise nicht eingegrenzt wird, ob eine Akkulturation freiwillig oder unfreiwillig (wie etwa im Falle der Sklaverei) stattfindet –, ist sie trotzdem auch beschränkend. Gerade die Spezifikation „continuous first-hand contact“ wurde zum Ausgangspunkt vieler Diskussionen: Eine Akkulturation könnte vielleicht, so die Ansicht einiger Wissenschaftler, auch durch einen alleinigen Impuls ausgelöst werden. Genauso argumentierten sie, war nie bewiesen, dass es den Kontakt ganzer Gruppen bedarf, sondern es könnte auch eine Person allein als Anstoß genügen. Es war für sie ebenfalls möglich, dass ein indirekter Kontakt (im Gegensatz zum oben genannten „first-hand contact“) eine Akkulturation hervorrufen könnte. Da bis heute nicht geklärt ist, welche Auslöser und Bedingungen einer Akkulturation zugrunde liegen und nicht bekannt ist, mit welchen wissenschaftlichen Ansätzen – etwa historischen, psychologischen oder soziologischen – diese genauer bestimmt werden können (was wohl der Ungewissheit über das Phänomen Akkulturation zu schulden ist), versuchten in den nächsten Jahren verschiedene Wissenschaftler, die Definition immer mehr, geradezu künstlich, auszuweiten und sicherzustellen, dass jegliche Form, in der eine Akkulturation auftreten kann, damit abgedeckt wurde. Herskovits, welcher an erster Definition beteiligt war, plädierte wenig später in der Erstauflage seines Werks *Man and His Works* dafür, dass Akkulturation, eben genau im Gegensatz zur Diffusion, „the study of *cultural transmission in process*“ wäre, um ihren prozessual-dynamischen Charakter mit einzubeziehen.³ So stößt man bei genauerer Recherche auch auf eine vom Social Science Research Council im Jahr 1954 verfasste überarbeitete Definition:

² Robert Redfield et al., „Memorandum for the Study of Acculturation,“ *American Anthropologist* Vol. 38, No. 1 (Jan.-März 1936): 149. Diese Definition wurde unter anderem angeführt in Urs Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung* (München: C.H. Beck, 1991), 162 und John W. Berry et al., Hrsg., *Handbook of Cross-Cultural Psychology, Volume 3: Social Behavior and Applications* (Boston: Allyn and Bacon, 1997), 293-94, wo sie als klassisch bezeichnet wurde.

³ Herskovits, Melville J. *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology* (New York: Alfred A. Knopf, 1967) 523-541. Siehe auch hier für eine Diskussion der Kritikpunkte an der ursprünglichen Definition; Zitat „the study of *cultural transmission in process*“ siehe Seite 525.

[A]cculturation may be defined as culture change that is initiated by the conjunction of two or more autonomous cultural systems. Acculturative change may be the consequence of direct cultural transmission; it may be derived from noncultural causes, such as ecological or demographic modifications induced by an impinging culture; it may be delayed, as with internal adjustments following upon the acceptance of alien traits or patterns; or it may be a reactive adaptation of traditional modes of life. Its dynamics can be seen as the selective adaptation of value systems, the processes of integration and differentiation, the generation of developmental sequences, and the operation of role determinants and personality factors.⁴

Es ist unschwer zu erkennen, dass diese nun viel allgemeiner ist, da sie mehr mögliche Szenarien einbezieht als die zuerst zitierte von Redfield, Linton und Herskovits; die rein textuelle Länge unterstreicht dies. Dass die Definition des Social Science Research Council einer Akkulturation nun außerdem eine breitere Zahl potentieller Ursachen zugrunde legt, macht den Sachverhalt wiederum unscharf: Nach dieser Definition könnte eine Akkulturation auch durch „noncultural causes“ wie Veränderungen in der ökologischen Umgebung oder einem demographischen Wandel ausgelöst werden. Ohne im Detail auf die Historie der Definitionsversuche und deren Stärken und Schwächen einzugehen, soll die Kontroverse um eine einheitliche Definition des Begriffs Akkulturation im weiteren Verlauf dieser Arbeit stets im Hinterkopf behalten werden. Grundsätzlich soll auf die Definition nach Redfield, Linton und Herskovits Bezug genommen werden, da sie ein gewisses Maß an Präzision mitbringt und gleichzeitig noch so offen gehalten ist, dass sie nicht einschränkend wird. Zudem wurde sie von vielen für diese Arbeit relevanten Wissenschaftlern als Referenz genannt und gilt als eine der klassischen Definitionen. Dennoch soll sie nicht als die allein gültige oder komplett vollständige angesehen werden.

Während eine allgemeingültige Definition des Begriffs Akkulturation folglich nicht existiert, kann das Phänomen jedoch, in diesem Fall speziell für die Kulturkontakte in Amerika, an einigen Faktoren greifbar gemacht werden. Hierzu liefert Bitterli wertvollen Input: Er bezeichnet die Akkulturation als einen Prozess der gegenseitigen Anpassung, eingeleitet durch „die Übertragung von spezifischen Verhaltensweisen, Vorstellungen, Wertbegriffen und Techniken von einer bisher in sich geschlossenen Kultur auf eine andere und umgekehrt.“⁵ Auch hier sei nochmals betont, dass es sich um einen Einfluss durch eine fremde Kultur – also einen Einfluss von außen – handeln muss, um von Akkulturation zu sprechen; andernfalls wäre hier eher die Rede von Sozialisation oder kulturellem Lernen (bei Herskovits auch als Enkulturation bezeichnet), wie etwa bei der Erziehung eines Kindes in das gesellschaftliche

⁴ The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation, 1953: „Acculturation: An Exploratory Formulation,“ *American Anthropologist* Vol. 56 No. 6 (Dez. 1954): 973-1000.

⁵ Bitterli *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, 161-62.

Leben hinein. Zudem ist bedeutend, dass Bitterli von der Übertragung von Eigenschaften einer Kultur auf eine andere *und umgekehrt* spricht. Das indiziert, dass auch die europäische Kultur durch den Einfluss des Zusammenlebens mit den Indigenen Nordamerikas Veränderungen durchmachen konnte. Es ist bekannt, dass des Öfteren Heilmethoden der Indianer, welche sich als wirksam erwiesen hatten, übernommen wurden; der euro-amerikanische Handel, der schließlich wie ein Tauschgeschäft funktionierte, ist ein weiteres Beispiel für die indigene Prägung europäischer Praktiken.⁶ Dass die Veränderung innerhalb der indigenen Kulturen erheblich größer war, ist im Fall Nordamerikas – und auch im Fall Martha's Vineyards speziell – offensichtlich. Berry et al. merken an, dass Akkulturation in der Tat zuerst als ein neutraler Begriff auftritt, doch durch Erfahrungen aus der Praxis ist gezeigt, dass die Veränderungen in einer der beiden Gruppen für gewöhnlich größer sind als in der anderen. Bitterli ergänzt, dass nicht jede Gesellschaft gleich anfällig auf die Einflüsse fremder Kulturen ist. Werden Gesellschaften früh und frequent mit anderen in Berührung gebracht, ist die Wahrscheinlichkeit einer Auflösung der traditionellen Kultur geringer als beim Kontakt einer in ihren Traditionen gefestigten, isoliert lebenden Gesellschaft mit einer anderen.⁷

Mit diesen Annahmen lässt sich nun die Situation auf Martha's Vineyard analysieren. Die Europäer, sprich: Einflüsse von außen, waren seit 1642 auf der Insel und sie hatten anfangs einmalig mit Towanquatick und darauffolgend mit Hiacoomes Kontakt. Als sich der Kreis der *praying Indians* ausweitete, wuchsen ihre Berührungspunkte mit der indigenen Gesellschaft. Für die Wampanoag war dies eine durchweg neue Situation: Anders als ihre Stammesgenossen auf dem Festland hatten sie zuvor keinen – oder kaum, sieht man hier einmal von der Kulturberührung mit Gosnold, Harlow, Hobson, Dermer und deren Mannschaften ab – Kontakt zu europäischen Siedlern gehabt. Gewiss waren sie an den fremden Gütern, welche die Kapitäne brachten und welche sie tauschten, sehr interessiert, doch verrietten diese Gegenstände noch kaum etwas über die Werte und Lebensweisen der dahinterstehenden, englischen Kultur. Wie oben erläutert schließen manche Wissenschaftler nicht aus, dass eine Akkulturation auch bereits durch eine einzelne Person oder einen einzigen Impuls ausgelöst werden kann, doch

⁶ Die Einflüsse der indigenen Kulturen auf die Siedlerkulturen Amerikas werden behandelt in Pointer, *Encounters of the Spirit*.

⁷ Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, 161-63; Berry et al., Hrsg., *Handbook of Cross-Cultural Psychology, Volume 3*, 293-94. Bitterli schreibt außerdem von einem Stadium nach der Akkulturation, welches er als Kulturverflechtung bezeichnet. Dabei entsteht durch einen länger andauernden Akkulturationsprozess und damit dem Vermischen von Kulturelementen eine eigenständige Mischkultur, auch durch die, in seinen Worten, biologisch-ethnische Nivellierung.

kann man im Fall Martha's Vineyards sehen, dass die frühen Kontakte mit den Europäern noch keine Veränderungen in der Kultur der Wampanoag ausgelöst hatten. Nach der blutigen Vertreibung Kapitän Dermers von der Insel waren die Indianer zu ihrer alten Routine zurückgekehrt und lebten ihre Kultur wie zuvor. Erst die Kulturbeziehung mit Mayhew und seinen Siedlern, also das länger andauernde Verhältnis zwischen beiden Gesellschaften, bewirkte schließlich eine Veränderung der Kulturen. Als mit den Epidemien 1643 und 1645 die traditionelle Religion in ein Ohnmachtsstadium fiel und sich mehr *praying Indians* Hiacoomes anschlossen, begann langsam eine Veränderung der indigenen Kultur: Die Religion wurde zunehmend mit neuen Bedeutungen gefüllt und Schritt für Schritt christianisiert. Mit dem darauffolgenden Bruch der Plausibilitätsstruktur und der Modifikation verschiedener Traditionen, der Anpassung des Kleidungsstils oder dem Erlass neuer, ‚zivilisierender‘ Gesetze im Rahmen des *Christian Civil Governments* glich sich die Gesellschaft der Wampanoag immer mehr der der englischen Siedler an. Diese Veränderungen kamen, wie die Definition nach Redfield, Linton und Herskovits beschreibt, durch „continuous first-hand contact“ zustande. Aber sie waren über einen Zeitraum von rund 25 Jahren entstanden und beinahe jedes nun annähernd erwachsene Mitglied der Gesellschaft hatte die traditionelle Kultur noch kennengelernt und war (zum Teil) in ihr groß geworden; die Kultur, welche sie als erste ‚gelernt‘ hatten und in welche sie erstmals sozialisiert wurden, war ihre Stammeskultur. Akkulturation, jedoch, erstreckt sich nach Bitterli „über mehrere Generationen hin“ und kann „nie als eigentlich abgeschlossen gelten.“ Denn erst über mehrere Jahrzehnte oder Jahrhunderte festigen sich die kulturellen Strukturen, die in der Phase der Kulturberührung ihren Anfang haben und sich dann weiterentwickeln, bis sie irreversibel sind.⁸ An dieser Stelle hatten die Wampanoag Martha's Vineyards folglich noch keine Akkulturation durchgemacht. Was bei ihnen wie eine Übernahme europäischen Gedankenguts aussieht, ist eher eine Re-Interpretation, nämlich eine Umdeutung bekannter Elemente hin zu (nach außen) neuen, von der Fremdkultur übernommenen Ideen. Herskovits beschreibt diese Re-Interpretation (im Englischen als *Reinterpretation* in einem Wort geschrieben) als:

[T]he process by which old meanings are ascribed to new elements or by which new values change the cultural significance of old forms. It operates internally, from generation to generation, no less than in integrating a borrowed element into a receiving culture.⁹

⁸ Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, 161.

⁹ Herskovits, *Man and His Works*, 553.

Genau das zeigt sich im weiter oben beschriebenen Fall: Die Indianer Martha's Vineyards hatten ihr Beerdigungs-Ritual modifiziert, weg von den schwarz bemalten Gesichtern und den Körpern voll mit rotem Lehm; sie hatten diesen Vorgang puritanisiert, nach Mayhews Vorbild umgestaltet und praktizierten diesen von nun an wie gute Christen. Die Ideen, die für sie dahinterstanden, blieben jedoch unverändert. Wie auch Mayhew bei der *religious translation* die Parallelen zwischen den beiden Religionen erkannte und den Wampanoag das Christentum durch ihren traditionellen Glauben vermittelte, setzten die Ureinwohner auf genau solche Ähnlichkeiten, um Rituale zwar christlich aussehen zu lassen, sie aber immer noch mit traditionellem Bedeutungsinhalt zu füllen. Anstatt sich von der alten Kultur komplett loszusagen, entstehen auf diese Weise oft synkretische Formen. An Berührungspunkten, welche die eine mit der anderen Religion aufweist, können zwei ähnlich erscheinende Ideen in ein Objekt, eine Person oder ein Ritual verschmolzen werden.¹⁰

Durch die Definition des Phänomens der Akkulturation und den Abgleich mit der Situation auf Martha's Vineyard ist also gezeigt, dass die Wampanoag sich noch lange nicht akkulturiert hatten. Die Zeit des Kontaktes mit der fremden Kultur war zwar seit der Ankunft der Siedler sehr intensiv und der Wechsel zum Christentum zum einen plötzlich und zum anderen (nach außen) relativ umfassend gewesen, doch hatten die Indianer ihre traditionelle Kultur noch lange nicht abgelegt. Viele Rituale waren weiterhin mit altem Bedeutungsinhalt gefüllt, also re-interpretiert, und nur an der Oberfläche christianisiert. Zudem hatten beinahe alle *praying Indians*, welche in den 1660er Jahren auf der Insel lebten, die Stammeskultur kennengelernt und waren in sie hineingewachsen. Diese innerhalb von zwei Dutzend Jahren abzulegen und mit all ihren Wertvorstellungen zu brechen, wäre für einen damals erwachsenen Wampanoag kaum möglich gewesen. Zwar waren einige von ihnen vom Christentum überzeugt und hatten ihre alte Religion aus gutem Grund aufgegeben und sich dem weißen Gott und seiner scheinbar allumfassenden Macht zugewandt, doch bedeutete das nicht, dass sie bereit waren, alle Elemente ihres traditionellen Glaubens abzulegen. Mit der Ankunft der Europäer schienen lediglich einige Teile dessen aus der Zeit gekommen – denn für eine intakte Plausibilitätsstruktur benötigte eine veränderte Welt eine Anpassung des Übernatürlichen. Genauso zog ein Wandel der religiösen Landschaft auch wieder eine Veränderung der weltlichen Strukturen sowie eine Modifikation des alltäglichen Lebens mit sich. Nach Bergers

¹⁰ Dass Martha's Vineyard in der Entstehung synkretischer Formen kein Einzelfall war, zeigt Haiti, wo schließlich katholische Heilige und westafrikanische Gottheiten verschwammen und zu ein und derselben Person wurden. Siehe hierzu Herskovits, *Man and His Works*, 553-554 oder Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, 163-64.

Theorie, welche besagt, dass sich Religion und Gesellschaft gegenseitig bedingen, kann man erkennen, dass sich beide Komponenten einzupendeln versuchten und immer wieder Anpassungen im Dies- oder im Jenseits angestoßen wurden. Von einer Akkulturation würde man erst sprechen, wenn die Veränderungen über mehrere Generationen gefestigt und zuletzt irreversibel werden. Erst dann wären die Wampanoag an dem Punkt angekommen, an dem eine Rückkehr zu ihrer traditionellen Kultur unmöglich erscheint. Erst dann wären sie so weit akkulturiert, dass sie die neue Kultur als ihre eigene ansehen, dass sie sie als die beste und einzige, in der sie leben möchten, wahrnehmen würden und dass sie ihren Nachwuchs vollkommen in die neue Kultur hineinerziehen würden.¹¹

DER ERHALT DER GEMEINSCHAFT ALS GRUNDLAGE FÜR KOMPROMISSE

Die Indigenen waren also noch nicht im Stadium der Akkulturation. Doch ein solch plötzlicher kultureller Wandel konnte bei den Betroffenen bereits schwere soziale und psychische Probleme hervorrufen. Bitterli sieht, gerade, wenn Individuen zwischen zwei Kulturen stehen und mit Elementen jeder Kultur – oder jeder Religion – etwas verbinden, die Gefahr von Schizophrenie. Er bezeichnet dieses Stadium schließlich als „geistige Unbehautheit“.¹² Durch die Parallelen, welche aber doch gleichzeitig zahlreiche Widersprüchlichkeiten aufweisen, kann ein Mensch, der sich in diesem Zwiespalt befindet, in ein psychisches Dilemma geraten. Selbst wenn es möglich ist, gerade in Bezug auf Religion und ihre Rituale zwei Vorstellungen nebeneinander zu besitzen und zu praktizieren und infolgedessen zwischen zwei Verhaltensweisen zu wechseln, wirft diese Parallelisierung von religiösen Handlungen Probleme auf. Denn zu einem gewissen Teil ist dies immer mit der Verleumdung der eigenen Überzeugungen verbunden: Ein Indianer könnte nun in Anwesenheit der Europäer ein puritanisches Ritual durchführen und im privaten Umfeld auf die traditionelle Ausführung zurückzugreifen; das bedeutet, man spielt den Siedlern geradezu vor, man hätte ihre Ideen und Bedeutungsinhalte verinnerlicht und handelt in ihrer Gegenwart dementsprechend. Wie viele Wampanoag Martha's Vineyards ein solches System anwandten, ist unklar. Einige hatten gesehen, dass der Gott des weißen Mannes Krankheiten heilen kann und dass seine Macht die der Pawwaws übersteigt. Andere schlossen sich aus politischen oder gesellschaftlichen

¹¹ Auf die verschiedenen Ausprägungen der Akkulturation (nach John W. Berry auch Akkulturationsstrategien) wird in Kapitel 8 eingegangen.

¹² Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, 163-64.

Gründen an. Diesen gesellschaftlichen Aspekt bringt die Chappaquiddick-Wampanoag Penny Gamble-Williams im persönlichen Interview ein: Während die Wampanoag von den Mayhews nicht gezwungen oder für Nicht-Folgen nie bestraft worden wären, so war es aber der soziale Druck der eigenen Stammesgenossen, welcher sie in gewisser Weise zum Christentum zwang. Genauso, wie Drohungen der Europäer es hätten tun können, war es bei ihnen die Angst, aus der eigenen Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden, welche die Indianer schließlich – widerwillig – dazu bewegte, sich den Engländern und damit den *praying Indians* anzuschließen: „[I]f you didn’t follow Christian ways, you were isolated [...]“¹³ Aus ihren Aussagen geht hervor, dass es bei der (wenn auch vielleicht erst nur äußerlichen) Annahme des neuen Glaubens für die Wampanoag tatsächlich um die soziale Komponente der Religion ging. Einige Wampanoag entschlossen sich also für das Christentum, um weiterhin mit ihren Stammesgenossen in Gemeinschaft und Einheit leben zu können. So kann man heute zwar sagen, dass die Mayhew-Mission ohne Druck und Zwang mit gutem Beispiel vorangegangen sein mag, gleichzeitig war diese neue Gemeinschaft jedoch der Nährboden für sozialen Druck, welcher – indirekt und von Europäern und *praying Indians* gleichermaßen – auf die nicht-christianisierten Indigenen Martha’s Vineyards ausgeübt wurde.

Dazu äußert sich auch Gamble-Williams’ Stammesgenossin Alexis Moreis im Interview. Mayhew und die Siedler hätten sich genau aus dieser Situation einen Vorteil schlagen können: „We were very aware that it was creating separation in our community and that’s a big issue, too. Because if you’re now creating controversy within the community, that doesn’t allow as much resistance as a whole.“ Folglich, wie in Kapitel 3 dargelegt, brechen die Europäer genau diese Community auf; auf diese Weise wird ein Widerstand der gesamten Gesellschaft verhindert. Und obgleich die Europäer hier durch gezieltes Aufbrechen etablierter gesellschaftlicher Zusammenhalte keine physische Gewalt anwenden mussten, sieht Moreis genau diesen Punkt als besonders kritisch und bezeichnend:

[T]o me, every type of oppression is violent [...], there is violence in words. And there is violence that comes from making it allowable to think that you were above other human beings. Just because someone is doing it in the sense of religion and talking, that doesn’t mean it wasn’t violent. It was very violent. [...] And that had severe impacts on our community.

Während also (wie etwa in vielen anderen Gebieten zur Zeit der Kolonialisierung der Neuen Welt) auf Martha’s Vineyard keine physische Gewalt angewandt wurde, um die Wampanoag

¹³ Alle Informationen und Zitate aus Gamble-Williams, Persönliches Interview. An einigen Stellen kontrastiert sie in ihren Erzählungen die Geschehnisse auf Martha’s Vineyard mit den Ereignissen auf dem Festland und stellt dar, dass die Entscheidungen unter Eliot viel mehr von europäischer Seite erzwungen waren.

dazu zu bringen, den Europäern zu folgen, oder, im ersten Schritt, den christlichen Glauben anzunehmen, schlossen sich viele Indigene aufgrund des sozialen Drucks an. Einige Sachems trafen Entscheidungen basierend auf dem Ziel, die Gemeinschaft ihres Sachemships zu erhalten (ein Beispiel folgt im nächsten Absatz). Dieser Druck ging stets von der Angst, aus der eigenen, bekannten Gesellschaft ausgeschlossen zu werden, aus, fußte jedoch in den vorangegangenen Handlungen der Europäer, also der Spaltung der Gemeinschaft in *praying Indians* und traditionell Glaubende sowie in die dem *Christian Civil Government* Folgende und den alleinigen Sachemships Zugehörige.¹⁴

Die Suche nach Gemeinschaft und Schutz sollte wiederholt Entscheidungen beeinflussen, als Takemmy und Aquinnah Mayhew und das Christentum im Vergleich zu der von den Narraganset ausgehenden Bedrohung als das geringere Übel identifizierten und sich den Europäern anschlossen. Mittark, welcher sich während seiner Zeit im Exil zwar lange mit dem Christentum beschäftigte und bereit war, seinem Sachemship Gottes Wort zu verkünden, tat dies höchstwahrscheinlich nur zum Selbstschutz. Sein Volk erkannte das nach dem Angriff der französischen Kriegsschiffe 1666 ebenfalls und entschied sich für den Bund mit Mayhew und die Annahme des Christentums. Eine Annahme bedeutete in diesem Fall wohl keine Überzeugung vom europäischen Ideengut, sondern es war viel mehr ein theoretisches Akzeptieren, ein Handeln ‚nach außen.‘ Dass die Wampanoag aus Takemmy und Aquinnah sich die puritanischen Rituale nur äußerlich aneigneten, vielleicht die Parallelen kannten und in Anwesenheit der Siedler kulturelle und spirituelle Transformation vorspielten, ist an dieser Stelle sehr wahrscheinlich. Penny Gamble-Williams äußert sich im Interview näher zu diesem Sachverhalt und bestätigt, dass die Annahme des Christentums in vielerlei Hinsicht erzwungen war, wenn es darum ging, das Stammesland weiter zu bewohnen:

[I]t was about land, it was about control. [...] You wanted to maintain, you wanted to live a good life. And so I think people converted because they did want some semblance of harmony and of peace. But I believe behind closed doors there was a lot of controversy, some people were dissatisfied with the way things were going, because it really did change the order of things.

Sie beschreibt, wie ihre Vorfahren zusehen mussten, wie die Engländer auf ihren heiligen Ländern siedelten und deren Vieh die Felder niedertrampelte. Dennoch hatten die Wampanoag wenig Wahl: „[T]his was a decision that one of the Sachems made, thinking that there would

¹⁴ Wörtliche Zitate sowie grundlegende Annahmen aus Moreis, Persönliches Interview.

be some kind of trade, some kind of maybe peaceful way of existing.“ Sie stellt sich gegen die verbreitete Annahme, zwischen allen Insel-Bewohnern hätte diese Harmonie geherrscht, welche es Mayhew ermöglichte, immer mehr Wampanoag vom christlichen Glauben zu überzeugen. Nach außen hin, quasi vor den Augen der Europäer, mag das Leben der Indianer positiv und geordnet ausgesehen haben und die *praying Indians* hätten wie fromme Christen gewirkt. Doch hinter verschlossenen Türen, sozusagen innerhalb der einzelnen (Groß-)Familien, waren die Beziehungen zerrüttet und die Seelen verletzt. Aus Penny Gamble-Williams' Aussagen geht aus einigen Stellen hervor, dass dieser Druck, welcher auf die Wampanoag ausgeübt wurde, nicht direkt von den Mayhews kam. Viel mehr war es, wie bereits oben dargelegt, die Angst, aus einer Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Für Takemmy und Aquinnah ging es außerdem um viel mehr als die Zusammengehörigkeit der einzelnen Individuen: Es ging um die Integrität der beiden Gebiete. Aquinnah und Takemmy schlossen sich nicht nur den Siedlern an, sondern bauten wieder ein Band zu ihren Stammesgenossen aus Nunnepog oder Chappaquiddick auf.¹⁵

Auch hier lohnt sich ein kurzer Blick auf die Situation auf dem Festland. John Eliot hatte, wie oben ausgeführt, von seinen *praying Indians* erwartet, dass sie ihre innere Gläubigkeit durch ein gewisses Maß an Zivilisiertheit nach außen hin bestätigten, und hatte zudem einen Regelkorpus sowie das nach dem Vorbild von Exodus 18 aufgesetzte System von je tausend, hundert, fünfzig und zehn Vorstehern in Natick eingeführt. All diese christianisierten Indianer unterstanden ihren früheren Sachems, welche nun die Vorsteher in dieser neuen Organisation waren, allübergreifend aber unterstanden sie alle den Europäern. Für die psychische Belastung, welche die Indianer während dieser Phase der Veränderung und der kulturellen Unruhe durchmachten, ist die gleichzeitige Änderung der spirituellen und der gesellschaftlichen Welt besonders ausschlaggebend. In Natick wurde nicht darauf gewartet, bis die Indianer selbst, oder eher: durch die äußeren Umstände, veranlasst die Notwendigkeit sahen, ihr Diesseits zu modifizieren – und somit wieder eine Plausibilitätsstruktur aufzubauen –, sondern ihnen wurden neue Gesetze, welche ihren Alltag von Grund auf verändern sollten, sowie das Vorsteher-System von der Siedlungsmacht aufgedrängt. Zudem waren sie in Natick isoliert, einem Ort, in welchem sie weder Kontakt zu ihrem früheren *kin*, also allen, die keine *praying Indians* waren, hatten und nach außen lediglich sozialen Kontakt zu den Engländern pflegten. Sie lebten abgeschottet und nur unter sich. Dies hatte zur Folge, dass ein Kulturwandel nicht natürlich kommen konnte; so gewollt, die Indianer hätten nicht etwa in ihrem Alltag von den

¹⁵ Informationen und Zitate aus Gamble-Williams, Persönliches Interview.

Engländern lernen können, indem sie Verhaltensweisen von ihnen imitierten. Stattdessen war ihr Kontakt mit den Europäern – sprich: mit ‚guten‘ Puritanern nach innen und nach außen – auf die Besuche Eliots (oder anderer Missionare) im *Praying Town* beschränkt. Während dieser Treffen stand dann allerdings das theoretische Lernen im Vordergrund: Die Ureinwohner sprachen mit den Missionaren über die Bibel, calvinistische Doktrin und Richtig und Falsch. Ein ungezwungener kultureller Austausch blieb aus. Viel mehr war es ein Lehren und Lernen, welches die Indianer dazu bringen sollte, von ihrer alten Religion und ihren traditionellen Sitten Abstand zu nehmen, zu verstehen, dass diese nicht gut waren und sich stattdessen immer mehr dem Christentum zuzuwenden. Eliot beschreibt diesen Prozess in einem Brief: „[T]o civilize them, w[hi]ch course the Lord took by Moses, to give the Law to that rude company because of transgression, [...] to convince, bridle, restrain, and civilize them, and also to humble them.“¹⁶ Genau dies setzte er im abgeschotteten Natick – und später in weiteren *Praying Towns* – um. Die Erziehung zum Christentum war theoretisch und isoliert, sowohl vom Rest des *kin* als auch von den europäischen Christen. Morrison schrieb passend über die Situation der *praying Indians* auf dem Festland: „[The] Massachusetts Bay Colony reframed the Algonkian as a marginal people, according them places only in the far corners of the colonists’ hearts and minds.“¹⁷ Diese Aussage ist wohl nicht ohne Grund so emotional-tragisch formuliert. Es wird deutlich, dass die Missionare auf dem Festland es zwar als ihre Aufgabe sahen, die scheinbar gottlosen Wilden zum Christentum zu bringen und sie zu erziehen, doch war ihnen dies stets nur eine rein theoretische Aufgabe. Abgeschottet von sowohl ihrer alten Kultur als auch ihrer potentiell neuen Kultur wurden die Wampanoag ihrem Schicksal überlassen. Dass sie dadurch keine neue Religion und Kultur verinnerlichen konnten, sondern nur nach außen hin puritanisiert und zivilisiert wirkten, ist also bei der Mission auf dem Festland naheliegend. Genauso, wie keine Gemeinschaft mit den Siedlern aufgebaut wurde, wurde jedoch auch die Gesellschaft der Wampanoag zerrissen: *praying Indians* und nicht-Missionierte lebten getrennt.

An dieser Stelle sei nochmals Urs Bitterli zitiert: Akkulturation, sprich: die gegenseitige Anpassung, bezeichnet die Übertragung bestimmter Elemente „von einer bisher in sich geschlossenen Kultur auf eine andere und umgekehrt.“ Sieht man von einigen Heilmethoden oder Ackerbau- und Fischfangkonventionen ab, waren bislang nur englische Verhaltensweisen und Vorstellungen auf die indigene Kultur übertragen worden. Die Wampanoag hatten sich das

¹⁶ Shepard, „The Clear Sun-shine of the Gospel breaking forth upon the Indians in New-England (1648),“ 50.

¹⁷ Morrison, *A Praying People*, 199.

„Englischsein“ angeeignet, während die Siedler ihre Kultur und Religion beinahe unberührt weiter auslebten. Genau an dieser Stelle greift Alexis Moreis' Kritik: „[They] were spreading this belief that Wampanoag way of life wasn't okay and that in order to continue to live on our homelands, we would have to be forced to live a different way. And that had severe impacts on our community.“ Neben der nicht-physischen Gewalt, welche Moreis in der Mayhew Mission sieht, äußert sie sich außerdem zu der „white supremacy“, die sie in den Handlungen der Siedler erkennt. Ein gegenseitiger Austausch, ein Kennenlernen der Kultur der anderen, bestand nie als Option. Es ging stets darum, in welcher Art und Weise die Wampanoag ihre Lebensweise ändern mussten, um von den Europäern als Bündnispartner akzeptiert zu werden. Betrachtet man also die Gesellschaft der Wampanoag in der Zeit der englischen Kolonialisierung und ihre Versuche, die Gemeinschaft zu erhalten, darf man diesen Aspekt nicht vergessen. Die Dominanz des weißen Mannes – und das Recht, das er sich herausnimmt, über die Kultur der Wampanoag zu urteilen – spielte wohl in den Köpfen der Indigenen keine unbedeutende Rolle. Eine Zusammenarbeit auf Augenhöhe, etwa der Prediger mit Mayhew, oder gar ein freundschaftliches Verhältnis, von dem in einigen Werken geschrieben wird, konnte so kaum existieren. Das Miteinander mag kein Machtgefälle aufgewiesen haben, welches groß genug war, um die beiden Kulturen in einen Kulturzusammenstoß übergehen zu lassen (anstatt, wie geschehen, in eine Kulturbeziehung), doch der Kontakt war stets von mangelnder Wertschätzung geprägt.¹⁸

ZUSAMMENFASSUNG: DER ERFOLG DER MISSION ERKLÄRT

Es konnte bereits gezeigt werden, dass die Wampanoag Martha's Vineyards nicht etwa in einem „cultural vacuum“ lebten, als Mayhew mit seiner Mission begann, sondern sie durch ihren *kin* weiterhin von der Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft ihrer Gesellschaft profitierten. In der jetzigen, immer europäischer werdenden Welt waren einige Rituale aus der Mode gekommen und religiöse Ansichten veraltet, wodurch sie durch neue, christliche Vorstellungen ersetzt oder ergänzt wurden und so die Plausibilitätsstruktur zur veränderten Wirklichkeit wieder hergestellt wurde. Mit der Annahme des Christentums bedurfte es im Umkehrschluss auch wieder einiger Modifikationen im Diesseits, wodurch neue Gesetze erlassen und (Geld-)Strafen definiert wurden. Die Mayhew-Familie war dabei stets

¹⁸ Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, 161-62; Moreis, Persönliches Interview.

Richtungsgeber, jedoch zwangen sie selbst die Wampanoag nie aktiv zum nächsten Schritt; das Sehnen nach einer Gemeinschaft zwang sie. Eine Hürde stellte schließlich die Öffnung Takemmys und Aquinnahs gegenüber der Mission dar: Sie waren nicht überzeugt vom Gott des weißen Mannes und seiner Macht, sondern entschieden sich aus politischen Gründen für eine Zusammenarbeit mit den Engländern. Nichtsdestotrotz ließen sie sich in christlicher Doktrin unterrichten und nahmen (zum Teil auch zuerst nur äußerlich) verschiedene puritanische sowie englische Sitten und Bräuche an. Dies erzeugte wiederum eine Gemeinsamkeit zwischen ihnen und ihren schon vor längerer Zeit konvertierten Stammesgenossen. Während die meisten Schemships zwar lokal organisiert waren und Rituale zum größten Teil innerhalb eines *kin* ausgeführt wurden, verband die Wampanoag auf Martha's Vineyard schließlich wieder eine gemeinsame Art und Weise, Rituale zu feiern – sie hatten einen Anlass, sich zu treffen. Ganz nach Durkheims Theorie ist es die soziale Komponente der Religion, welche Zusammenhalt stiftet und gesellschaftliche Identität formt. Egal also, ob die Ureinwohner der einzelnen Schemships, insbesondere Takemmys und Aquinnahs, von den Glaubensinhalten überzeugt waren oder vielleicht sogar nur ein Leben als gute Christen vorspielten, feierten sie mit allen Wampanoag der Insel gemeinsam dieselben Rituale und formten ihre Identität neu. Die Re-Interpretation traditioneller religiöser Ausdrucksformen, sprich: die Anreicherung alter Glaubenselemente mit neuem Gedankengut, spielte hier eine bedeutende Rolle. Es war ihr Weg, als Gemeinschaft zu überleben.

Auf dieselbe Weise wie durch gemeinsames Feiern von Ritualen konnte, wenn auch viel schwächer, ein gewisses Gemeinschaftsgefühl zwischen Indianern und Europäern aufgebaut werden. Anders als etwa auf dem Festland, wo Eliot und die anderen Missionare den *Praying Towns* lediglich regelmäßige, in ihrer Zeit begrenzte Besuche abstatteten und die Indianer in christlicher Doktrin unterrichteten, arbeiteten die Mayhews dicht mit den Wampanoag zusammen. Dies war höchstwahrscheinlich auch durch die geographische Nähe gegeben, da die Insel Martha's Vineyard nicht die Ausweichmöglichkeiten bot wie das Festland Massachusetts'. Wie dem auch sei, lebten Europäer und Indianer auf der Insel dicht zusammen, wodurch sie gegenseitig viel von Religion und Kultur des jeweils anderen im Alltag mitbekamen. Die Annahme neuer Verhaltensweisen war so weniger gezwungen – und wirkte weniger künstlich –, da die Wampanoag diese praktisch anstatt theoretisch erlernten. Hinzu kam, dass Thomas Mayhew Jr. früh auf die Einbeziehung Indigener in die religiöse Ausbildung vertraute. So war es beispielsweise Hiacoomes, welcher vor Myoxeo und Towanquatick sprechen und sie vom Christentum überzeugen durfte. Er vermittelte seinen Stammesgenossen, anfangs meist zusammen mit Mayhew Jr., die Grundzüge des Glaubens und trat als überzeugter

Christ, quasi als Vorbild, vor den anderen Indianern auf. Er war es, der die Pawwaws offen herausgefordert hatte, ihm seine Macht zu demonstrieren, wenn sie diese denn wirklich besaßen; auf diese Weise vermittelte er allen Zuhörern, dass er die falschen Götter nicht fürchtete und vollstens überzeugt war von dem, was er lehrte. Genau das verlieh der Mission den Charakter einer scheinbar freiwilligen, aus der Gesellschaft entspringenden Veränderung, eher als eine von den Siedlern diktierte, mehr oder weniger von oben kommende. Hiacoomes genauso wie bald auch Momonaquem (nachdem er von ersterem vom Christentum überzeugt worden war) unterstützten Mayhew regelmäßig bei seinen Predigten. Später erhielten sie wöchentlich eine ausführliche Anleitung durch Mayhew und wurden so dazu ausgebildet, ohne Unterstützung der Engländer vor einer Gruppe von Wampanoag zu predigen. Die indianischen Prediger standen im engen Austausch mit den Siedlern, hatten gleichzeitig aber den Kontakt zu ihren Stammesgenossen – und vor allem ihrem *kin* – nicht verloren. Sie verbanden beide Welten, ließen dies in ihren Unterricht einfließen und gaben den *praying Indians* das Gefühl, durch die Annahme der neuen Rituale auch eine Gemeinsamkeit mit den Siedlern aufweisen zu können. Die Kehrseite davon zeigt Alexis Moreis im Interview auf: „[T]hey were using the Wampanoag people to show other Wampanoag people what they should do.“ Und das war Teil der Mayhew-Taktik: Die Gesellschaft aufzubrechen, um sie später wieder als Christen zu vereinen.

Nicht nur an dieser Stelle setzt die Kritik der Wampanoag heute an. Orientiert man sich beispielsweise an Silvermans *Faith and Boundaries*, welches die Geschichte der Wampanoag und die christliche Mission Martha's Vineyards erzählt, stößt man auf einige Erklärungen, was die Mission auf der Insel so erfolgreich werden ließ. Während die Wampanoag diese aus der eurozentrischen Literatur stammenden Argumente zwar selten ablehnen, ergänzen sie diese dennoch mit ihren Ansichten und erklären ihren Standpunkt dazu. Um der indigenen Seite der Geschichtsschreibung gerecht zu werden, sollen die vorherrschenden Argumente für den Erfolg der Mission kurz diskutiert und mit der indigenen Perspektive bereichert werden.

Als erstes bezieht sich Silverman auf die Nähe, geradezu die Enge, welche auf der Insel herrschte. Das Gebiet war nicht so weitläufig, wie das rund um Eliots Mission, was sowohl Wampanoag als auch Engländern wenig Ausweichmöglichkeiten bot. „[I]sland people are going to respond differently than mainland people who have a fallback position“, stimmt Aquinnah Wampanoag Jonathan Perry diesem Argument zu. Dass die Insel-Indianer den Missionaren eher folgten und sich um gute Verhältnisse bemühten als ihre Stammesgenossen

auf dem Festland dies taten, lag somit unter anderem an den eingeschränkten Möglichkeiten. Dazu ergänzt Richard Cogley, emeritierter Professor der Southern Methodist University in Texas, dass auch die Homogenität der kleinen Gruppe von Siedlern auf Martha's Vineyard eine Rolle spielte: „The Mayhews lived in the midst of a small Puritan population which did not counteract their work in the way that unruly frontiersmen on the mainland often undermined Eliot's efforts.“ Mayhew kannte seine überschaubare Gruppe an Siedlern gut und wusste, wem er trauen konnte und wen er im Auge behalten musste. Bald sollte sich auch zeigen, dass er diejenigen, die seinen Lehren entgegenstanden – etwa Peter Folger oder John Cotton Jr. (siehe Kapitel 6) – schnell wieder von der Insel verbannte. So waren es 1675, nach King Philip's War, erst rund 200 Siedler auf Martha's Vineyard – wobei auf dem Festland bereits mehrere 10.000 Engländer lebten – eben eine viel weniger leicht überschaubare Gruppe.¹⁹

Genau dies macht auch Silvermans nächstes Argument aus: „[Wampanogs] still outnumbered the English by as many as 15 to 1.“²⁰ Mit rund 200 Siedlern waren es verhältnismäßig wenige Engländer im Vergleich zu der indigenen Population auf dem Vineyard – und das, obwohl die Indianer rund die Hälfte ihrer Gesellschaft in den Epidemien der 1640er verloren hatten. Dies trug wohl dazu bei, dass die Missionare auf Martha's Vineyard einen sachteren Kurs mit den Indigenen fuhren und ihr Konvertieren weniger erzwangen – oder: weniger erzwingen konnten – als auf dem Festland. Die Wampanoag, welche ihnen zahlenmäßig stark überlegen waren, hätten, wären sie zu sehr gedrängt worden, der Siedlung auf Martha's Vineyard beträchtlichen Schaden zufügen und ihre zahlenmäßige Überlegenheit ausnutzen können. Gerade was Landaneignungen anging, war Mayhew sehr vorsichtig, um seine Nachbarn nicht zu verärgern. Die Wampanoag, so Silverman, „never experienced the same pressure as Indians near Boston to abandon far-flung territories in favor of English-style towns with parallel streets, measured house lots, and square-framed meeting houses.“ Dieses Ungleichgewicht förderte schließlich auch Mayhews Akzeptanz ihrer traditionellen politischen Strukturen: „The Mayhews neither followed Eliot's plan to overhaul his charges' economy, nor were they so bold as to issue 'Town Orders' like Eliot's [...] Wampanoag strength forced 'civility' to become a handmaiden, not a prophet, of Indian Christianity“ Ebenso tolerierte er den Synkretismus, welcher aus den beiden Religionen entstanden war und setzte weniger strikt

¹⁹ Richard W. Cogley, „Two Approaches to Indian Conversion in Puritan New England: The Missions of Thomas Mayhew Jr. and John Elliot“, *Historical Journal of Massachusetts* Vol. 23, No. 1 (Winter 1995): 59; Zitat siehe selbe Seite. Cogley schreibt von 180 Siedlern, während Silverman in seiner Aufstellung über die Bevölkerung Martha's Vineyard geschätzte 225 Europäer listet. Siehe *Faith and Boundaries*, 285.

²⁰ Silverman, *Faith and Boundaries*, 74. Experience Mayhew schreibt von einem Verhältnis von 20:1 zum Zeitpunkt von King Philip's War (Siehe: Experience Mayhew, *Indian Converts*, 369).

das ‚reine‘ Christentum durch. Gleichzeitig, so Silverman, war es auch nie Mayhews Plan, die indigene Gesellschaft durch von ihm aufgesetzte *Town Orders* zu zivilisieren. Dass diese Veränderungen jedoch trotzdem stattfanden und durch den Druck von außen nötig gemacht wurden, wurde oben bereits diskutiert. Gerade in diesem Zusammenhang ist es noch einmal wichtig, die Indianer nicht als den passiven Part, sondern als aktive Mit- beziehungsweise Gegenspieler zu sehen. Silverman schreibt in *Faith and Boundaries* viel über die Mayhew-Familie und die Siedler und welche ihrer Handlungen zu bestimmten Ausgängen führten; die Wampanoag sind selten mehr als die passiven Empfänger einer neuen Religion. Doch in Wahrheit waren sie taktische Spieler im Kampf um den Erhalt ihrer Gesellschaft. Ebenso, wie die Siedler – 15:1 unterlegen – eine gewisse Angst vor den Wampanoag hatten und darauf basierend ihre Möglichkeiten abwogen, waren auch die Indianer verängstigt und entschieden für sich, wie es weitergehen sollte.²¹ Die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs spricht im Interview davon, wie die Indigenen der Insel verängstigt waren von den Massen an Siedlern, welche im 16. und 17. Jahrhundert nach Amerika kamen. Sie nennt es einen „tsunami of people from England coming over here“ – nicht nur auf Martha’s Vineyard, sondern auf ganz Neu England bezogen. Auch sie hatten also Angst davor, was passieren könnte, obgleich sie auf der Insel noch zahlenmäßig überlegen waren. Und so, wie oben bereits ausführlich erläutert, entschlossen sie sich aktiv, mit den Engländern zu gehen und ihre Religion sowie Formen der politischen Organisation zu akzeptieren.²²

Silverman nennt des Weiteren „the timing of the epidemics just after the beginning of the mission.“ Wie bereits dargelegt waren die Wampanoag verängstigt von den Epidemien, die sie auf Martha’s Vineyard rund die Hälfte ihrer Bevölkerung kostete. Einige waren desillusioniert und gaben dem Christentum mit ihrem scheinbar so mächtigen Gott, welcher auch die Europäer vor den Krankheiten geschützt hatte, eine Chance. „Can’t hurt to give it a try,“ fasst Linda Coombs die fehlenden Alternativen im Interview zusammen und sagt, dass dies der Startpunkt für die Mission war. Silverman merkt zudem an, dass die Tatsache, dass keine weitere Epidemie folgte, nachdem sich die erste große Gruppe dem Christentum angeschlossen hatte, außerdem allen Gottes Macht bewies. Dass die Wampanoag nicht voll vom christlichen Glauben überzeugt waren und das Ausbleiben von Krankheiten nicht unbedingt als Zeichen des neuen Gottes deuteten, wurde bereits erläutert. Ein entscheidender Faktor für die Überzeugung der Indigenen war jedoch sein Umgang mit ihnen: „Thomas Mayhew Jr.’s close

²¹ Silverman, *Faith and Boundaries*, 72-74. Zitate siehe Seite 74.

²² Linda Coombs, Persönliches Interview.

relationship with Hiacoomes and other Indian leaders [...]. Learning one another's language enabled Mayhew and Hiacoomes mutually enhance their influence over Wampanoag society.“ Während zwar wohl nur die wenigsten Wampanoag vom Christentum und dessen Lehren überzeugt waren, wusste Mayhew dennoch, wie er die neue Religion präsentieren musste. Er gab sich viel Mühe, die Sprache der Indigenen zu lernen, und stand in engem Austausch mit Hiacoomes. So konnte er seine *religious translation* ausarbeiten und wusste, über welche Elemente der traditionellen Spiritualität er die neue Religion erklären und propagieren kann. Dass dies Mayhews Mission zugutekam, in der indigenen Gesellschaft jedoch großen Schaden anrichtete, erklärt Alexis Moreis im Interview (bereits oben zitiert): „[T]hey were using the Wampanoag people to show other Wampanoag people what they should do.“ Und genau das war der verheerende Plan der Siedler, wie Moreis weiter ausführt: „Because if you're now creating controversy within the community, that doesn't allow as much resistance as a whole. So you're breaking that community apart, that's their goal.“ Das von Silverman aufgeführte Argument wird also von der indigenen Gesellschaft bestätigt – während diese es jedoch mit einem kritischen Blick ergänzt. Silverman zeigt einen weiteren Teil der europäischen Taktik auf: „Thomas Mayhew Jr.'s targeting of the *powwows*.“ Dazu äußert sich auch Richard W. Cogley und führt näher aus, dass Mayhew sehr früh nicht nur bewies, dass er Krankheiten heilen konnte, welche die Pawwaws nicht kannten oder für unheilbar erklärt hatten, sondern er forderte die Medizinmänner auch immer wieder direkt heraus, um ihre Ohnmacht herauszustellen. Hiacoomes half ihm dabei, als er den Pawwaws gegenüberstand und sie aufforderte, ihre vermeintlichen Geister zu beschwören und ihm so Leid zuzufügen. Dass nichts geschah, bestätigte den Wampanoag die Machtlosigkeit ihrer Pawwaws und stärkte die christliche Mission. Aus verschiedensten Dokumenten geht nirgends hervor, so Cogley, dass Eliot gezielt die Macht der Pawwaws in Frage gestellt und dies der indigenen Gesellschaft demonstriert hätte. Er hatte während der Zeit seiner Mission immer wieder Probleme mit den Medizinmännern. Ähnlich wie durch die Epidemien erkannten die Wampanoag, dass ihre traditionellen Heilmethoden an ihre Grenzen stießen. Linda Coombs sagt aus: „[N]o matter what anybody did – the chiefs, the medicine people, any other leaders – nothing worked. Nothing worked, no ceremonies worked, no prayers, no nothing. No offerings, nothing worked.“ Aus dieser Verzweiflung heraus gaben sie, wie oben erläutert, dem Christentum eine Chance und hörten sich an, was der Gott des weißen Mannes zu bieten hatte. Und in Verbindung mit dieser Verzweiflung stand, dass das Vertrauen, das sie einst in ihre Pawwaws hatten, zu brechen begann. Als Mayhew schließlich speziell die Pawwaws ins Visier nahm,

verstärkte dies den Druck auf die Gesellschaft, für ihre Gesundheit und ihr Wohlergehen mit dem christlichen Gott zu gehen.²³

Silverman geht außerdem auf die außenpolitische Situation der Insel-Indianer ein. Er nennt „Wampanoag ties with mainland peoples, and the lack thereof“ als einen der ausschlaggebenden Gründe für politische Entscheidungen der Wampanoag. Denn zum einen war der Entschluss der Chappaquiddick oder der Nunnepog, sehr früh nach Ankunft der Siedler in Konversation mit ihnen zu treten und friedliche Abmachungen zu treffen, von ihren Stammesgenossen in Massachusetts beeinflusst, welche bereits mehrere Jahre europäische Kolonisation miterlebt hatten. Sie pflegten gute Kontakte zu den Stämmen auf dem Festland und wussten, dass ein Bund mit den Europäern ihr Leben retten konnte. Gleichzeitig hatte jedoch einige Jahre später Mittark, der Sachem von Aquinnah, Angst davor, dass Massasoit unerlaubt sein Land verkaufen könnte. Die Distanz zu den Festland-Stämmen ermöglichten es ihm schließlich, unabhängig von der großen Wampanoag Nation eine Entscheidung zu treffen und er zeigte sich von dort an Mayhew und dem Christentum wohl gesinnt. So sieht man, dass Erfahrungen der Festland-Indianer bestimmte Entscheidungen auf dem Vineyard beeinflussen konnten, die Insel-Indianer jedoch gleichzeitig unabhängig genug waren, um ihre eigenen Bunde zu schließen – und sich im Zweifelsfall gegen sie und Massasoit zu stellen. So sollte es schließlich auch geschehen, als King Philip’s War ausbrach und die Wampanoag Martha’s Vineyard sich entschlossen, nicht auf der Seite ihrer Stammesgenossen zu kämpfen (siehe Kapitel 6). Ebenso trug „[t]he Wampanoags’ lack of foreign policy choices“ zum Erfolg der Mission bei. Durch die Abgeschiedenheit auf der Insel kamen die Wampanoag nicht in Kontakt mit anderen europäischen Mächten, etwa den Franzosen, Niederländern oder Spaniern. Diese konnten weder die missionarischen Tätigkeiten Mayhews behindern, noch sorgten sie dafür, dass die Indianer die Mission mit Allianzen mit einer bestimmten Macht verbanden. Sie konnten nicht der Mission der einen Nation folgen und damit einen Bund gegen eine andere schließen – so, wie es auf dem Festland gängig war. Die Insel-Indianer konnten nicht zwischen mehreren europäischen Mächten wählen, ihnen blieb nur, mit den Engländern zu gehen oder jegliche Verbindung mit den Europäern abzulehnen.²⁴

Diese Gründe also, die Silverman als auch verschiedene andere Historiker wie etwa Richard Cogley als ausschlaggebend für den Erfolg der Mission nennen, beruhen zum Teil auf äußeren

²³ Silverman, *Faith and Boundaries*, 73-76; Wörtliche Zitate siehe Seite 73 („the timing of the epidemics“ und „Thomas Mayhew Jr.’s targeting“) und Seite 74 („Thomas Mayhew Jr.’s close relationship“); Coombs, Persönliches Interview; Moreis, Persönliches Interview; Cogley, „Two Approaches to Indian Conversion in Puritan New England,“ 44-60.

²⁴ Silverman, *Faith and Boundaries*, 73-76; Wörtliche Zitate siehe Seite 75.

Umständen (geographische Faktoren oder Epidemien) sowie auch auf Charakteristiken der Mission.²⁵ Dennoch bleibt ihnen allen gleich, dass Mayhew und die Siedler stets mehrere Optionen hatten, aus welchen sie wählen konnten. Genauso, jedoch, hatten auch die Wampanoag Martha's Vineyards immer mehrere Optionen und entschieden sich immer wieder neu, mit den Europäern zu gehen. In all diesen Argumenten darf man ihren aktiven Part in der Geschichtsschreibung nicht vernachlässigen. Ihre Entscheidungen konnten spirituell oder religiös beeinflusst sein, etwa durch die Suche nach Halt und Erklärungen in der jenseitigen Welt, waren aber in vielen Fällen (macht-)politisch begründet. Unter all den Optionen wählten die Wampanoag stets die, die für den Erhalt ihrer kleinen Gesellschaften auf der Insel am besten passte. Und das steht klar dem gegenüber, was Silverman gegen Ende seines Kapitels über den Erfolg der Mission schreibt: „Be they English or Indian, the people of seventeenth-century New England lived in a world of spirits. On Martha's Vineyard, Christianity was the way they both decided to come to terms with that world.“²⁶ Denn diese Aussage reduziert die getroffenen Entscheidungen auf ihre hauptsächlich religiöse Komponente.

DAS CHRISTENTUM ALS WEG UND BODEN FÜR DAS ZUSAMMENLEBEN

In diesem Kapitel wurde bis hier bereits erläutert, dass der Erhalt der indigenen Gemeinschaft für die Wampanoag an erster Stelle stand und sie darauf bezogen ihre Entscheidungen trafen. Da nun auch bereits erklärt wurde, dass die Suche nach spirituellem und religiösem Halt oftmals Entscheidungen beeinflusste, meist aber (macht-)politische Gründe vorherrschten, bleibt noch offen, die Rolle des Christentums für beide Seiten zu analysieren. Das Christentum war für viele Wampanoag das Mittel zum Zweck; um die guten Beziehungen mit den Engländern aufrecht zu erhalten, inkorporierten sie immer mehr Elemente der fremden Religion in ihre traditionelle Lebensweise. Geht es um die Beziehungen von Kulturen und das Sprachrohr zwischen ihnen, kommt oft die Theorie des *middle ground* zur Sprache. Viele Gesellschaften, so erläutert Richard White, Historiker an der Stanford University, kommunizierten über Kulturen hinweg über einen *middle ground*. Der *middle ground* kann als ein soziales Gebilde gesehen werden, das von beiden Kulturen gleichermaßen geschaffen wurde, um mit der jeweils anderen friedlich und zielführend in Kontakt treten zu können. Wie

²⁵ Kategorisierung angelehnt an Cogley, „Two Approaches to Indian Conversion in Puritan New England,“ 59-60. Er teilt in seinem Essay die Gründe für den Erfolg der Mission in „historical circumstance“ und „missionary practice.“

²⁶ Silverman, *Faith and Boundaries*, 76.

auch eine von Bitterli beschriebene Kulturbeziehung es verlangt, baut der *middle ground* auf einem machtpolitischen Gleichgewicht auf – keiner der beiden Parteien ist es möglich, die andere (gewaltsam) zu bezwingen und es war nötig, einen Mittelweg für das Zusammenleben zu finden. Der *middle ground* war also dazu gedacht, signifikante kulturelle Differenzen überbrücken zu können. Dass der *middle ground* keine Erscheinung seit der Ankunft der Europäer in der Neuen Welt war, macht White im Weiteren deutlich: Bereits zwischen verschiedenen Indianerstämmen, wie etwa den Irokesen und den Huronen, bildete sich ein *middle ground*. Er diene, wie auch im Fall des europäisch-indigenen Kontaktes, der konfliktfreien Kommunikation zwischen den Gesellschaften. Ebenfalls, so fährt White fort, war der *middle ground* nicht auf eine bestimmte Region beschränkt, sondern er konnte überall entstehen, wo zwei fremde Kulturen aufeinandertrafen und nach einer gemeinsamen Basis suchten. Dass eigene Interessen oder auch Handel und Profit im Vordergrund stehen und der *middle ground* nicht auf gegenseitiger Wertschätzung basiert sei hier, genauso wie im generellen Fall der Kulturbeziehung, nur noch einmal kurz angemerkt.²⁷ Nach dieser Theorie könnte man also argumentieren, dass die Europäer und Indianer auf Martha's Vineyard das Christentum als ihren *middle ground* zur Verständigung und als den Weg des friedlichen Miteinanders nutzten. Sie beide kannten nun die Bibel, das Wort Gottes, und konnten über diese Basis derselben Werte und Normen kommunizieren oder über verschiedenste wirtschaftliche, soziale und politische Sachverhalte verhandeln.

Liest man Whites Theorie jedoch genauer, erkennt man schnell, dass dem nicht so war. Spricht man von einem *middle ground*, bezieht sich dies nur auf die eine, gemeinsam aufgebaute Basis, in welche Vertreter der Kulturen gezielt kurz eintreten, um mit der anderen zu kommunizieren. Innerhalb der jeweiligen Kulturen würde keine Veränderung stattfinden, sodass diese Vertreter, kommen sie von ihren Verhandlungen zurück, in ihre eigene, (größtenteils) unangetastete Gesellschaft zurückkommen. Wie oben erläutert, hatten jedoch beide, vor allem aber die indigene Kultur, bereits große Veränderungen erfahren und ihre Lebensweise angepasst, um mit den Europäern friedlich auf der Insel zusammenzuleben. Hinzu kommt, dass White das Bilden dieser gemeinsamen Basis, eben des *middle ground*, als einen „process of mutual invention“ bezeichnet. Das bedeutet, dass verschiedene Rituale oder Zeremonien entstehen, die ihren Ursprung in beiden Kulturen haben, da beide sich mit

²⁷ Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and the Republic in the Great Lakes Region, 1650-1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), IX-93. In seinem Werk geht White auf die Beziehung der Indianer der Great Lakes Region zu den dort siedelnden Franzosen ein und erarbeitet so das Konzept des *middle ground*. Bitterli, *Alte Welt - neue Welt*, 42-43.

ähnlichen, ihnen gut bekannten Bräuchen identifizieren können. Im *middle ground* verschwimmen die Grenzen zwischen den beiden Kulturen, sodass nicht mehr deutlich wird, welche Elemente welcher Kultur entsprungen sind. Im Falle Martha's Vineyards, jedoch, war es eher eine Anpassung der indigenen Gesellschaft an die englische und nicht etwa eine gemeinsame Neuerfindung einer geteilten Basis. Die Wampanoag waren (wenn auch nicht aktiv durch die Engländer, sondern durch äußere Umstände) gezwungen, ihre traditionelle Spiritualität gegen das Christentum einzutauschen. Sie formten auch keine Kreolsprache mit den Siedlern, welche durch eine Vermischung von Algonkin und Englisch hätte zustande kommen können, so wie es für Verhandlungen im *middle ground* oft gängig war. Thomas Mayhew sowie einige andere Prediger lernten schnell, Wôpanâak zu sprechen, taten aber auch früh viel dazu, dass die Indigenen Englisch lernten. Dies zeigt also, dass auf Martha's Vineyard kein separater *middle ground* existierte, auf welchem sich die beiden Kulturen trafen und schließlich in ihre eigene, unveränderte Gesellschaft zurückkehrten. Die Einflüsse der Siedler hatten die Kultur der Wampanoag zu einem gewissen Grad verändert und – vor allem in ihrem Auftreten gegenüber den Siedlern – zu einer Anpassung gezwungen, um als gute Christen und Freunde der Puritaner zu gelten. Indianer und Europäer waren nicht zwei Kulturen, die nebeneinanderher lebten und lediglich für bestimmte Verhandlungen im *middle ground* zusammenkommen konnten – etwa so, wie die Franzosen und die Algonkin dies in ihrem Verhältnis für den Fellhandel taten.²⁸

Daraus schließt sich, dass es auf Martha's Vineyard keinen solchen *middle ground* gab, sondern die beiden Gesellschaften in ihrem Alltag viel zu sehr voneinander beeinflusst waren und miteinander lebten. Man könnte die Annahme machen, dass bei den Wampanoag und Puritanern das Christentum der *middle ground* sei, in dem sie sich zu verständigen wussten. Denn das Christentum lieferte verschiedene Werte und Regeln, nach welchen die Parteien spielen konnten. Doch gemäß Whites Definition ist auch dies kein *middle ground* mehr, da das Christentum zu tief in den Alltag beider Parteien Einfluss genommen hatte. Hinzu kommt, dass das Christentum als vermeintlicher *middle ground* keine „mutual invention“ war, sondern ein allein von den Puritanern mitgebrachtes und durchgesetztes Element. Doch schnell lernten die Wampanoag, das Christentum für sich zu nutzen und es als Rahmen zu verwenden, um ihre eigene Gemeinschaft stark zu halten und vor den Europäern zu rechtfertigen.

²⁸ White, *The Middle Ground*, 50-93. Für wörtliches Zitat siehe Seite 51. Das Beispiel des Fellhandels zwischen Franzosen und Algonkin erläutert White in Kapitel 3 (Seite 94-141) näher.

Gerade, weil diese Erschaffung eines *middle ground* von Europäern und Indianern auf Martha's Vineyard fehlte, wird die aktive Rolle der Wampanoag innerhalb der Transformation hin zu einem neuen Leben und Zusammenleben oft vernachlässigt. Viele Werke – wie beispielsweise auch die von David Silverman – beschäftigen sich damit, wie das Christentum von den Puritanern unterrichtet wurde und wie dies das Leben der Indianer veränderte. Wenig jedoch wurden die Wampanoag als eigenständige Spieler, nicht nur Mitspieler, eben als bedeutende Akteure, im Spiel um Politik und Gesellschaft auf Martha's Vineyard analysiert. Oft wird davon ausgegangen, dass die Ureinwohner sich von den Puritanern überzeugen ließen: Es ging nicht um Handel und Kommunikation über einen gemeinsam geschaffenen *middle ground*, sie waren nicht in die Offensive gegenüber den Europäern getreten und hatten stattdessen das Christentum farblos angenommen und ihre Sachemships für die neu ins Leben gerufenen Kongregationen aufgegeben, liest man in vielen Werken. Dies mag auf den ersten Blick so erscheinen, doch kann man – mit dem in dieser Dissertation bereits Erläuterten – auf drei konkrete Punkte herunterbrechen, weshalb die Wampanoag sich dem Christentum gegenüber gezielt offen zeigten und wie dies alles andere als ein passives Folgen, sondern ein Durchsetzen verschiedener soziokulturell-politischer Interessen war. Diese sollen im Folgenden zusammengefasst werden.

1. Status und Kontrolle behalten: Für viele Sachems ging es in einer sich immer stärker verändernden Welt darum, ihren Status zu behalten und die Souveränität ihres Gebiets, inklusive der Menschen, die dort lebten, sicherzustellen. Um zu garantieren, dass die Europäer ihnen das Land nicht nehmen würden und die Wampanoag weiterhin über den Boden bestimmen konnten, bedurfte es einer Neuaufstellung. Sachems bemühten sich um die Positionen als Friedensrichter – so etwa Tawanquatick aus Nunnepog. In den nächsten Jahren sollten noch mehr Sachems, oder aus Sachemfamilien Stammende, juristische Ämter annehmen (siehe hierzu Kapitel 6 und die Einführung eines europäischen Rechtssystems nach der Ernennung Mayhews zum „Governor and Chief Magistrate“ durch Francis Lovelace 1671). Schon bald wurden Führung der Kirche und Führung der Gesellschaft untrennbar, selbst wenn die traditionellen Sachemships noch lange bestanden; erst über die nächsten Jahrzehnte hinweg sollten sich diese auflösen.²⁹ Den Sachems half diese Neustrukturierung von Machtpositionen, um von den Europäern als Führungsperson angesehen und – in gewissem Maße – respektiert zu werden. Denn sie waren es, die eine Gemeinschaft basierend auf christlichen Werten

²⁹ Zu Sachems und aus Sachemfamilien Stammende in neu erschaffenen juristischen Ämtern siehe Silverman, *Faith and Boundaries*, 87-88.

aufbauten. Dadurch verloren sie innerhalb der größeren indigenen Gesellschaft ihren Status nicht, waren aber gleichzeitig sicher vor jeglichen plötzlichen Umstürzen durch die Siedler, da sie nun im Namen ihres (und deren) Gottes handelten. Bedeutend ist hier, dass es nicht um den Status einzelner Sachems, sozusagen um deren persönliche Machtpositionen, ging, sondern um den Status des Sachemships als weitestgehend souveränes Konstrukt, welches die Nutzungsrechte für Land sicherstellen wollte. Die Wampanoag bemühten sich um den Status ihres Stammes innerhalb der sich verändernden Welt und dem Erhalt von allem, was dazu gehörte. Wie bereits oben zitiert, fasst die Chappaquiddick Wampanoag Penny Gamble-Williams diesen Schritt in einfachen Worten zusammen: „[I]t was about land, it was about control.“³⁰

2. *Beziehungen aufrechterhalten*: Wie oben erläutert überzeugte viele Stämme sowie deren Sachems das Aufrechterhalten der Beziehungen zu anderen Stämmen. Dies bezieht sich sowohl auf die Verhältnisse der Sachemships auf Martha's Vineyard zueinander als auch auf die Stämme des Festlands. Die neue Religion ließ sie eine neue Verbindung zu den anderen *praying Indians* herstellen und erlaubte es ihnen, zusammenzuarbeiten und ein gemeinsames Ziel zu verfolgen. Dieses Ziel mochte in den Augen der Europäer ein vermeintlich religiöses sein, eben der Wunsch, alle Indianer der Insel an das Christentum glauben zu lassen; für die Wampanoag war dieses Ziel wohl eher, die Wampanoag Nation aufrechtzuerhalten und durch den steten Kontakt eine indirekte Zusage für gegenseitigen Schutz zu haben. Jedes Mal, wenn ein Prediger einen anderen Stamm besuchte und sie gemeinsam eine Messe feierten, gab dies den Indianern einen Anlass, sich zu treffen und auszutauschen – oftmals stark entkoppelt von religiösen Themen. Man könnte sagen, sie nutzten den sozialen Aspekt der Religion – wenn auch in einem leicht abgewandelten Sinne, als ihn Durkheim beschreibt – zum Aufrechterhalten zwischen-stämmlicher Beziehungen. Große traditionelle spirituelle Zusammenkünfte hätten bei den Europäern für viel Misstrauen gesorgt, während christliche Treffen rund um Predigten und Messen gern gesehen waren. Eine weitere Beziehung, welche es aufrechtzuerhalten gab, war die zu den Siedlern. Durch Annahme des Christentums konnten die Wampanoag den Europäern ihre Offenheit gegenüber der neuen Religion und ihrer Doktrin zeigen. Außerdem dienten gemeinsame Gottesdienste oder das Hören von Predigten dazu, den Kontakt mit der anderen Kultur aufrechtzuerhalten und im ständigen Austausch zu sein – auch über nicht-religiöse, etwa politische, Ereignisse. Die Indigenen hielten die Europäer nah bei sich, um auch früh erkennen zu können, sollten sich eine europäische Verschwörung oder

³⁰ Gamble-Williams, Persönliches Interview.

andere Konflikte andeuten. Und so waren sie nicht nur stets so gut es ging informiert, sondern bekamen während verschiedenster (religiöser) Versammlungen auch die Möglichkeit, diverse Sachverhalte mit den Siedlern zu klären. Überlieferte Protokolle dieser Treffen legen dar, dass politische Themen regelmäßig auf der Agenda standen. Außerdem konnte das Gericht, welches schließlich von den Indigenen adaptiert wurde, dazu genutzt werden, interkulturelle Sachverhalte schnell und basierend auf derselben, christlichen Doktrin zu lösen; die Wampanoag kannten die Grundlage dieser Rechtsprechung ebenso wie die Europäer und konnten gemeinsam mit ihnen Anliegen lösen, deren Entscheidungen schließlich beide Seiten nachvollziehen konnten.³¹

3. *Dieselbe „Sprache“ sprechen, um biblische Lehren als rhetorisches Mittel nutzen zu können:* In vielen Petitionen finden sich zitierte Bibelstellen, welche die Forderungen der *praying Indians* unterstreichen. So nutzte beispielsweise eine Gruppe von Sachems Eph 2,19 (siehe Kapitelanfang), als sie in Plymouth kurz vor Beginn von King Philip's War (siehe Kapitel 6) an die Engländer herantraten und eine Allianz erbat. Die religiöse Note sollte dem Dokument mehr Nachdruck verleihen, sollte es den Engländern schwieriger machen, die Bitte abzulehnen. Ähnliches hatten die Indigenen im Sinn, als Mittarks Sohn 1703 Aquinnah an die Siedler verkaufte und die Wampanoag versuchten, das Gebiet zurückzubekommen. Hier tauchte ein vermeintlich von Mittark verfasstes Schreiben aus dem Jahr 1681 auf, in welchem er niederlegt, dass sein Sachemship nie aus indigener Hand gegeben werden sollte: „We say it before God. It shall be so forever.“³² (Für genaueren Kontext dieser Begebenheit siehe Kapitel 7.) Die Wampanoag nennen hier explizit Gott, um deutlich zu machen, dass das Dokument nach dessen Willen verfasst wurde. Ebenso nutzten sie das Öfteren ihr Wissen darüber, was einen guten Christen ausmachte, um den Europäern ihr eigenes Fehlverhalten aufzuzeigen; sie baten sie, sich nach dem ihnen gemeinsamen Glauben zu richten und ihr Fehlverhalten gegenüber den Indianern anzupassen: in Bezug auf ihre Religionsausübung, Bodennutzung oder, wie ein Beispiel aus Mitte des achtzehnten Jahrhunderts auf Nantucket zeigt, in Bezug

³¹ Dass Sonntagsmessen oder andere religiöse Veranstaltungen oft als Rahmen für verschiedenste politische Diskussionen genutzt wurden, erklärt David Silverman. So wurde beispielsweise eine Veranstaltung, welche in Dokumenten als „Great Sacrament“ oder „Lord's Supper“ aufgeführt werden, als Rahmen für Diskussionen genutzt, welche in einer Petition an die New England Company endeten. Ebenso weisen Petitionen oft Unterschriften gruppiert nach Geschlecht darauf hin, dass diese in Sonntagsmessen, wo Männer und Frauen getrennt voneinander saßen, erstellt wurden. Für nähere Infos siehe David J. Silverman, „The Church and State in New England Indian Community Life: A View from the Islands and Cape Cod,“ *Reinterpreting New England Indians and the Colonial Experience*, editiert von Colin Calloway und Neal Salisbury (Boston: Colonial Society of Massachusetts, 2003): 264-285.

³² Jason Eden, „Therefore Ye Are No More Strangers and Foreigners“,“ 49-50. „We say in before God [...]“ zitiert auf Seite 49.

auf die Arbeit an Sonntagen. Es beweist, dass dies auch über mehrere Jahrzehnte aufrechterhalten wurde. Denn als die Wampanoag für die Engländer im Walfang tätig waren, verlangten sie, sich auch hier an christlichen Regeln zu orientieren:

[T]hey will let us no time to Rest on the sabbath days if they see whal or whales then we must Row after them [...] This is what Natuckket English men do onto us we poor Indions of Nantuckket [...] How can we be any ways by like christians when we should be praying to god on the Sabbath day morning then we must be Rowing after whal [...] when we should be at rest on that day [...] How can we serve god or to worship him on the Sabbath days [...] when our masters lead us to darkness [...] These English [...] are now ways like Christians [...].

Man könnte sagen, die Wampanoag versuchten die Europäer mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und sie selbst zu guten Christen zu erziehen, wenn es für sie dienlich war. Sie wählten Zitate und Argumente aus der Bibel, um ihren Standpunkt zu untermauern, und stellten so sicher, dass die Europäer ihre Petitionen nicht oder nur schwer verwehren konnten – andernfalls hätten diese gegen ihre eigenen, durch das Christentum auferlegten Regeln und Normen verstoßen. Die Wampanoag hatten die neue Religion taktisch genutzt.³³

Diese Ausführungen zeigen also, dass die Wampanoag ihre Entscheidung, den Europäern und dem Christentum zu folgen, aktiv getroffen hatten. Wie eingangs erläutert – und auch von den Wampanoag der Insel in verschiedenen Interviews bestätigt – spielten die Epidemien keine unwesentliche Rolle, wodurch viele Indigene sich entschlossen, dem Christentum in dieser scheinbar so ausweglosen Situation eine Chance zu geben. Anfängliche Entscheidungen, die Predigten Mayhews zu hören oder europäische Heilmethoden anzuwenden, waren gewiss Bauchentscheidungen, getroffen durch emotionale Unsicherheit und Verletztheit. Doch mit der Zeit kamen immer mehr Wampanoag, unter ihnen auch die Sachems der Gebiete, politisch motiviert zu dem Entschluss, mit den Siedlern und den *praying Indians* zu gehen – so beispielsweise Takemmy und Aquinnah. Sie waren diesen Schritt bewusst und überlegt gegangen. Wie das Christentum als politisches Mittel – auch in der Rhetorik der Wampanoag – verwendet wird, zeigt die aktive Rolle der Indigenen im Missionierungsprozess. Die Aquinnah Wampanoag Bertha Welch sagt:

[A]dapting has a lot to do with why we're still here. I give the credit to the Native people that they figured out how to do that. It's not to the credit of the Europeans, it's

³³ Jason Eden, „Therefore Ye Are No More Strangers and Foreigners“, 36; Silverman, „The Church and State in New England Indian Community Life,“ 264-285. „[T]hey will let us no time to Rest“ zitiert in Alexander Starbuck, *The History of Nantucket, County, Island and Town, Including the Genealogies of the First Settlers* (Boston: C. E. Goodspeed and Co., 1924), 153-154.

because the Wampanoag people figured out that it was the way to be here. To remain.³⁴

Die Wampanoag hatten die Entscheidung getroffen, dass es einer gewissen Anpassung bedurfte, eines Mitgehens, Mitmachens, um als Stamm zu überleben. Und dennoch bleibt zu erwähnen, dass selbst diese aktiv und bewusst getroffenen Entscheidungen zum Christentum Entscheidungen aus Verzweiflung waren. Der Druck von außen – wenn auch indirekt, dafür aber über die lokale Ebene Martha's Vineyards hinausgehend – zwang sie zu einem Schritt, welchen sie nur durch die Angst um ihr Überleben, als Einzelpersonen sowie als Stamm, gegangen waren. Die Indigenen mussten jedoch für sich herausfinden, wie dieser Schritt auszusehen hatte und wie sie das Christentum zu ihrem Vorteil nutzen konnten. Der Aquinnah Wampanoag Jonathan Perry fasst zusammen, wie das aussah: „Understanding the political process, understanding how to use Mayhew to our advantage and keeping worse enemies at bay.“³⁵ Die Optionen waren gering, reichten wohl von abschotten und sich unzugänglich zeigen über den Versuch, die Siedler zu vertreiben und damit möglicherweise einen (größeren) Krieg zu riskieren, bis hin zu Akzeptanz und dem Bemühen, als vermeintlich einer der verlorenen Stämme Israels in einer veränderten Welt zu überleben. Die Wampanoag Martha's Vineyards wählten letzteres. Dass sie ihr Überleben sichern konnten, war ihnen nur durch ihr aktives Entscheiden möglich. Sie liefen nicht blind mit Mayhew mit und waren überzeugt von einer neuen Religion, die der weiße Mann mitbrachte; sie beschlossen, das Christentum für ihre Zwecke zu nutzen: Sie lernten Lesen und Schreiben, setzten durch gezielte Rhetorik Forderungen durch und organisierten sich in einem neuen System nach gewohnten Machtstrukturen.

Für Mayhew und seine Siedler ging es ebenso selten um Religion im eigentlichen Sinne. Während Martha's Vineyard, genau wie Massachusetts, als puritanische Kolonie ge- und begründet wurde, ging es im Eigentlichen um Macht und Profit. Dies zeigt sich allein, wenn man einen Blick auf die Finanzierung der Kolonien wirft: Die *Society for the Propagation of the Gospel in New-England* (auch: *Company for the Propagation of the Gospel* oder später *New England Company*, siehe Kapitel 3) sollte ab 1649 den Aufbau von Schulen und Bibliotheken fördern, gleichzeitig aber auch die Gehälter der in Neu England tätigen Missionare zahlen. Die Gesellschaft, welche auf die Bemühungen von Predigern wie Thomas

³⁴ Welch, Persönliches Interview.

³⁵ Perry, Persönliches Interview.

Shepard oder Edward Winslow sowie positive Berichte über die Missionen von Eliot und Mayhew zurückgeht, förderte die Kolonien in der Neuen Welt vor allem dann, wenn sie sich als besonders erfolgreich erwiesen. Waren viele Indigene zum Christentum konvertiert, schüttete die Gesellschaft mehr Geld aus. Abgesehen davon, dass gewiss einige Fortschrittsberichte beschönigt waren, legten Prediger wie Mayhew schließlich großen Wert darauf, möglichst viele Wampanoag zu guten Christen zu erziehen; denn eine erfolgreiche Mission brachte ihm finanzielle Vorteile. Bei seiner Arbeit mit den Wampanoag ging es daher also um Geld und eine gewisse Machtposition, welche er sich dadurch im kolonialen Nordamerika sichern wollte; das Ziel, das Wort Gottes in der Neuen Welt verbreiten zu wollen, war oft nur ein vorgeschobenes und wurde von wirtschaftlichen Interessen getrieben.

Wie aus diesen Ausführungen sowie anderen oben genannten Beispielen hervorgeht, bestand von europäischer Seite wenig Wertschätzung der indigenen Kultur. Das Miteinander der beiden Kulturen war wohl selten freundschaftlich oder geprägt von emotionalen Bindungen. Eine Begebenheit, welches dafürsprechen könnte, dass die Indigenen die Mayhew-Familie auch für ihr Wissen und ihre Taten schätzten, ereignete sich 1657, als Thomas Mayhew Jr. auf See starb. Er begab sich auf eine Reise nach England, während derer er unter anderem den Fortschritt der Mission auf Martha's Vineyard präsentieren sollte. Vor seiner Abreise hatte er noch einmal zu den Wampanoag gesprochen und am heute als Place on the Wayside bekannten Ort warmherzige Abschiedsgrüße von ihnen empfangen. Seit jeher war diese Stelle für die Indigenen der Insel ein heiliger Ort, da sie die letzte war, die mit dem Missionar in Verbindung gebracht wurde. Charles Edward Banks erzählt, dass die Wampanoag dort stets trauerten, und schreibt: „It is a part of the legendary lore of this spot, that no Indian passed by it without casting a stone into a heap that, by their custom, had thus grown like a cairn, in remembrance of him, to be a great monument to this sad event in their lives.“³⁶ Ob dies Teil ihres Spiels und des den Europäern etwas Vormachens war oder die Wampanoag Martha's Vineyard – vermutlich mehr, als es den *praying Indians* des Festlandes möglich war – auch persönliche Sympathien für Mayhew aufbrachten und seinen Tod lange betrauernten, ist unklar. Eindeutig ist jedoch, dass die Grenzen zwischen Überzeugung und Vortäuschen immer weiter verschwammen und – vor allem von außen – kaum unterscheidbar waren. Sie wirkten vor den Engländern stets überzeugt von deren Religion und deren Taten. Wie sich das schließlich auf den immer weiter voranschreitenden Kulturwandel der indigenen Bevölkerung auswirkte und

³⁶ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 227-230. Zitat siehe Seite 229. Heute zierte eine bronzene Gedenktafel, errichtet im Jahr 1901, den einstigen Trauerort.

- Kapitel 5 -

welche Ereignisse die Wampanoag zuletzt mehr und mehr ihre traditionelle Kultur ablegen ließen, soll im nächsten Kapitel dargelegt werden.

Kapitel 6: King Philip's War

Sie riefen Rebekka und fragten sie: Willst du mit diesem Mann reisen? Ja, antwortete sie. Da ließen sie ihre Schwester Rebekka und ihre Amme mit dem Knecht Abrahams und seinen Leuten ziehen. Sie segneten Rebekka und sagten zu ihr: Du, unsere Schwester, werde Mutter von tausendmal Zehntausend! / Deine Nachkommen sollen besetzen das Tor ihrer Feinde.
(Gen 24,58-60)¹

Nach dem Tod seines Sohnes übernahm der ältere Mayhew dessen Aufgaben und führte die missionarischen Tätigkeiten auf Martha's Vineyard weiter. Als er dies an sich nahm war er bereits 64 Jahre alt, dennoch übte er seine neue Aufgabe mit mindestens genauso viel Eifer und Engagement aus, wie sein Sohn es einst getan hatte. Nichtsdestotrotz merkte Mayhew schnell, dass er die Mission auf der Insel nicht mehr allein stemmen konnte. Er bezog seinen Schwiegersohn Thomas Daggett mit ein und profitierte davon, dass dieser die Sprache der Indigenen sowohl verstand als auch sprach. Der Lehrer Peter Folger, welcher bereits noch zu Mayhew Juniors Lebzeiten auf die Insel gekommen war und die indigenen Lehrer in der von der *Society for the Propagation of the Gospel* finanzierten Schule (siehe Kapitel 3) unterstützte, überwarf sich bald mit Mayhew Sr., als dieser seine anabaptistischen Ansichten mitbekam. So musste Folger 1662 die Insel wieder verlassen. Ähnlich ging es John Cotton Jr., welcher schließlich ab 1665 als die rechte Hand Mayhews arbeiten sollte: Bereits in seiner Heimat in Neu England hatte er nicht den besten Ruf, da er sein Pfarreramts in Connecticut niederlegen musste, nachdem er der Promiskuität sowie eines vorlauten Mundwerks beschuldigt wurde. Um seine Ehre wiederherzustellen, erklärte er sich nun bereit, die Indianer Martha's Vineyards in christlicher Doktrin zu unterrichten. Als Vorbereitung darauf studierte er ein Jahr lang die Sprache der Indigenen; auf der Insel angekommen musste er allerdings feststellen, dass seine theoretische Eigenlektüre nicht ausreichte: Seine erste Predigt vor den Wampanoag war brüchig und den Fragen, mit denen er anschließend konfrontiert wurde, war er nicht gewachsen. Mayhews *praying Indians*, so musste Cotton feststellen, hatten über die letzten Jahre ungeahnt viel über den christlichen Glauben gelernt und Cotton hatte die Situation schlichtweg unterschätzt.

¹ Wortlaut in King James Bible: And they called Rebekah, and said unto her, Wilt thou go with this man? And she said, I will go. And they sent away Rebekah their sister, and her nurse, and Abraham's servant, and his men. And they blessed Rebekah, and said unto her, Thou art our sister, be thou the mother of thousands of millions, and let thy seed possess the gate of those which hate them. (Gen 24,58-60)

Dass die Mission auf Martha's Vineyard viel weiter fortgeschritten war und das Bildungsniveau der Indigenen um einiges höher war als auf dem Festland, zeigen auch Cottons Aufzeichnungen: Seine Überlieferungen halten verschiedene Fragen der Wampanoag auf der Insel fest, sowie, ab Oktober 1670, die Fragen der Indianer in Plymouth, wo er anschließend arbeitete. Wie auch bereits Silverman und Len Travers in seiner Einleitung zu Cottons *Missionary Journal* feststellen, waren die Fragen der Wampanoag auf Martha's Vineyard viel fundierter und detailreicher als jene, welche er später auf dem Festland hörte. Beispielsweise wollten die Insel-Indianer die Bedeutung bestimmter Bibelstellen verstehen: „the meaning of Jam:1:13. Mat:6:13.“ Sie brachten aber auch konkrete Fragen mit zu ihren Treffen mit Cotton: „[W]hy Judas betraying ct was a sin seeing God had appointed it“ oder „Did Adam by his sin make more sinners?“ Bei einigen Bibelstellen hinterfragten sie die Intention hinter der Wortwahl; in Psalm 23,5, wo es heißt „Du deckst mir den Tisch vor den Augen meiner Feinde. Du hast mein Haupt mit Öl gesalbt, übervoll ist mein Becher“, wollten die Wampanoag wissen: „[W]hat is that table? [...] [W]hat is that cup running over[?]“ Diese Beispiele bestätigen, welche gewissenhafte Arbeit die Mayhews mit den Wampanoag geleistet hatten. Außerdem hatte Cotton nach seinem Aufenthalt auf der Insel in Plymouth weitaus weniger direkten Kontakt zu den Indianern, als er es auf Martha's Vineyard gehabt hatte, und traf sie nur sporadisch, um vor ihnen zu predigen und danach auf Fragen einzugehen. Dies ist wohl auch der Tatsache geschuldet, dass Cotton auf dem Festland eine Vollzeitstelle als Pfarrer bekleidete, welche es ihm neben all seinen anderen Verpflichtungen nicht erlaubte, so viel Zeit mit den Indigenen zu verbringen. Dies wird auch daran deutlich, dass die Einträge in Cottons Tagebuch grundsätzlich kürzer ausfallen, als sie es während seiner Monate auf Martha's Vineyard waren. Nichtsdestotrotz wird offensichtlich, dass Thomas Mayhew Jr. (und später Mayhew Sr.) auf der Insel nicht nur theoretisch, also in Bezug auf das Unterrichten der Indigenen, viel geleistet hatte und die Wampanoag die neue Religion bereits sehr gut verstanden hatten und diese nun aktiv hinterfragten; es geht auch deutlich hervor, dass die Mayhews vergleichsweise viel Zeit mit den Ureinwohner verbracht hatten und ihnen ein Gefühl des Zusammengehörens und der Gemeinschaft geben konnten. Dies bildete sie gleichzeitig doktrinell besser aus und sie waren den Festland-Wampanoag christlich-kulturell voraus waren.²

² John Cotton Jr., (Editor Len Travers), „The Missionary Journal of John Cotton, Jr., 1666-1678,“ *Proceedings of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 109 (1997): 52-101. Für Bibelzitate siehe Seiten 64 („the meaning of“), 64-65 („[W]hy Judas“), 66 („Did Adam“) und 70 ([W]hat is that table“); In seinem *Missionary Journal* berichtet Cotton bis Seite 89 von seiner Zeit auf Martha's Vineyard, danach schreibt er

Wie dem auch sei, bekam Cotton während seiner Zeit auf Martha's Vineyard bereits früh mit: „Mr Mayhew was very much agst [his] preaching, bec: [...] last yeare, [he] said the Indians stunk, but now they were sweet.“ Dass Mayhew über Cotton sagt, er hätte die Indigenen als stinkend bezeichnet, ist nicht weit hergeholt: Im 17. Jahrhundert hatten viele Siedler die Ureinwohner als unangenehm riechend und unhygienisch – das heißt, nicht den europäischen Standards entsprechend – bezeichnet. Wie man heute weiß, war dem nicht so, die Indigenen kannten lediglich andere Konventionen der Körperpflege, die sich – wie etwa die Nutzung tierischer Fette zur Mückenabwehr auf der Haut – in den Gebieten, in denen sie lebten, als nützlich erwiesen hatten; außerdem rieben sie sich mit sowohl tierischen als auch pflanzlichen Ölen ein, um sich gegen Sonnenbrand zu schützen, oder nutzten das Fett gestrandeter Wale als Salbe. Obwohl dies vielleicht unangenehm gerochen hat, zeugte es nicht von mangelnder Körperpflege. Die Siedler missinterpretierten lediglich und verliehen den Indigenen so lange das Klischee der unhygienischen, stinkenden Menschen. Dass Cotton diese Ansicht – die Mayhew vermutlich nicht vertrat – aufgegriffen hat, ist nicht unwahrscheinlich. Zu diesen unterschiedlichen Anschauungen kam hinzu, dass Mayhew in vielen religiösen Aspekten nicht mit dem übereinstimmte, was der junge Pfarrer unterrichtete. Mayhew konnte nicht riskieren, dass die Indianer die Unstimmigkeiten in der Auslegung der Bibel zwischen ihm und Cotton mitbekamen. Es wäre wohl verheerend gewesen, hätten sie erkannt, dass die beiden Missionare sich in großem Umfang uneinig waren. So musste er nur ein Jahr später, nach einer heftigen Diskussion, bei welcher er auf John Tackanashs Seite gegen Mayhews Standpunkt argumentierte, Martha's Vineyard wieder verlassen. Obgleich einige Wampanoag Mayhew seine konsequente Handlungsweise nur schwer verziehen – und ein Indianer aus Chappaquiddick nach Folgers Entlassung sogar nie wieder zum Gottesdienst erschien – hatten Folger und Cotton der Mission auf der Insel im Großen und Ganzen kaum Schaden zugefügt. In den darauffolgenden Jahren führte Mayhew die Mission abermals allein weiter und tat alles, um die *praying Indians* zu fördern.³

von der Arbeit mit den Indianern in Plymouth. Zu Cotton und Folger sowie den Uneinigkeiten mit Mayhew siehe auch Silverman, *Faith and Boundaries*, 49-63.

³ Cotton, „The Missionary Journal of John Cotton, Jr., 1666-1678,“ 52-101; Zitat „Mr Mayhew was very much agst“ siehe Seite 61. Zur Nutzung von Ölen und Fetten unter den Indigenen siehe Tamara Orr, *Native American Medicine* (Broomall, PA: Mason Crest Publishers, 2003), 37 sowie Thomas Dresser, *Whaling on Martha's Vineyard* (Charleston, SC: The History Press, 2018), 17.

DER KONFLIKT AUF DEM FESTLAND

Gerade, als Thomas Mayhew Sr. den Tod seines einzigen Sohnes akzeptiert und nach den Strapazen mit Peter Folger und John Cotton Jr. wieder Stabilität in die Mission gebracht hatte, drohte nun die Situation auf dem Festland zu kippen. Sehr früh, nämlich bereits zu Anfang der 1650er Jahre, misstrauten die Siedler Neu Englands den *praying Indians* und unterstellten ihnen eine Verschwörung zusammen mit ihren nicht-christianisierten Stammesgenossen sowie den Niederländern; das Ziel sollte ein Angriff auf die Engländer sein. Dieser Verdacht konnte sich zwar nicht bestätigen, doch verschlechterte sich das Verhältnis zwischen den Engländern und den Indigenen in den darauffolgenden Jahren zunehmend. Etwa ein Dutzend Jahre später sollte es zu ernsthaften Problemen kommen: Anders als die erste Generation Siedler in Massachusetts verschwendeten deren Nachkommen sowie die Neuankömmlinge aus dem Mutterland wenig Gedanken an die Ureinwohner Amerikas und den Umgang mit ihnen. So kam es vermehrt zu Konflikten, ausgelöst durch frei herumlaufendes Vieh der Siedler, welches die Ackerflächen der Indianer niedertrampelte und diese verärgerte. Hinzu kam, dass immer mehr Fälle unrechtmäßiger Landaneignung auf Seiten der Engländer bekannt wurden und schließlich erneut Gerüchte aufkamen, dass die Indianer dies durch einen Angriff rächen möchten. Ein wichtiger Spieler in diesem Konflikt war King Philip, ursprünglich Metacom (auch: Metacomet). Er war der jüngere Sohn Massasoits und der Bruder von Massasoit Wamsutta, den Siedlern als Alexander bekannt. Massasoit Wamsutta verstarb nach nur kurzer Zeit als Sachem der Pokanoket (und in gewisser Weise Obersachem der Wampanoag, siehe Kapitel 2) – in einer Zeit, in welcher es auch bereits zu Verdächtigungen gekommen war, er würde sich gegen die Engländer verschwören. Daraufhin übernahm also der Zweitgeborene King Philip die Macht. Er und die Engländer standen sich von Anfang an misstrauisch gegenüber und man fürchtete, nachdem jegliche Christianisierungsversuche bei ihm gescheitert waren, dass der Sachem den Engländern auch bald politisch die kalte Schulter zeigen würde. So unterstellte man ihm, als die zahlreichen unrechtmäßigen Landaneignungen ans Licht kamen, er würde nun mit Unterstützung der Franzosen gewaltsam versuchen, sich die Gebiete zurückzuholen sowie zudem englischen Besitz zu beschlagnahmen. Trotz alledem konnte man in Massachusetts vorerst den Frieden wahren – bis es 1671 wieder zu Problemen kommen sollte: Die Zahl der durch englisches Vieh niedergetrampelten indigenen Felder erreichte in diesem Jahr einen Hochpunkt, sodass Plymouth in elf Siedlungen eine genaue Untersuchung und Evaluierung der Lage verordnete. Dass das Einzäunen des Bodens für die Indigenen Nordamerikas ursprünglich nicht gängig war – allein aus dem Grund, da Land in ihrem

Verständnis nicht besessen werden konnte, sondern zu allem *Natürlichen* zählte, wie auch Wind und Wasser – entstanden an dieser Stelle schnell Konflikte zwischen den Kulturen.⁴

Genau die große Anzahl an frei herumlaufendem domestiziertem Vieh führte schließlich zu weiteren Konflikten: Als Plymouth 1671 erkannte, dass die Zahl der vom Tier der Siedler niedergetretenen Felder drastisch zunahm und dies untersuchen ließ, hatte sich bereits Unmut unter den Indianern breit gemacht und Eliot erkannte, dass gleichzeitig die Abneigung gegen das Wort Gottes größer wurde. Schließlich bereitete King Philip sich auf eine Auseinandersetzung vor: Noch im selben Jahr marschierte er mit einer Gruppe bewaffneter Indianer in Swansea in Plymouth ein, sah zuletzt allerdings von einem Angriff ab. Nichtsdestotrotz wurde er von den Engländern vor Gericht gebracht. King Philip stritt nie ab, den Angriff geplant zu haben, wurde schließlich aber genötigt, in Taunton einen Friedensvertrag zu unterschreiben, welcher die Abgabe aller Schusswaffen an die Engländer beinhaltete. Die Indianer Neu Englands besaßen zu dieser Zeit viele Musketen und Karabiner, die ihnen durch verschiedene Handelsgeschäfte mit den Europäern zu Eigen wurden. Während England den Verkauf oder Tausch von Waffen und Munition an die Indigenen verboten hatte, gingen die Offiziellen des Landes stets davon aus, dass die meisten Waffen über die Franzosen und Niederländer ihren Weg zu den Indianern fanden. Diese wurden gegen die in Europa so heiß begehrten Felle getauscht – potentielle Bedrohung hin oder her, nahmen die Franzosen sowie die Niederländer für den Fellhandel alles in Kauf. Dennoch geht man davon aus, dass die englischen Siedler selbst mindestens genauso viele Waffen an die Indigenen verkauften und tauschten, zumal auch Eliot für seine *praying Indians* Ausnahmen eingeführt hatte.⁵ Just dieser Paragraph bezüglich der Schusswaffen im Friedensvertrag von Taunton führte nur rund einen Monat nach Unterzeichnung zum nächsten Konflikt: Nachdem ein Pokanoket, sprich: einer von King Philips Männern, einen Engländer ermordete, kam auf, dass der Obersachem lange nicht alle Schusswaffen abgegeben hatte, sondern lediglich die, welche er und seine Männer in Taunton bei sich hatten. King Philip schob dies auf eine Unsauberkeit in der

⁴ Philip Ranlet, „Another Look at the Causes of King Philip’s War,“ *The New England Quarterly* Vol. 61, No. 1 (März, 1988): 79-90; Silverman, *Faith and Boundaries*, 67-68.

⁵ Malone, *The Skulking Way of War*, 42-51. Anfangs hatten sich die Franzosen wohl tatsächlich wenige Gedanken darüber gemacht, welche Auswirkungen der Waffenhandel haben könnte und sie stellten den Gewinn im Fellhandel an erste Stelle. Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hatten sie den Waffenhandel schließlich auf die zum Katholizismus konvertierten Indianer beschränkt – welche zuletzt zu Mittelsmännern für nicht-christliche Indianer wurden). Ebenso wie die Franzosen hatten die Niederländer ihren Teil zur Bewaffnung der Indigenen beigetragen. Man geht davon aus, dass die Waffen, mit welchen die Indianer im Pequot-Krieg gekämpft hatten, zum großen Teil von den Niederländern kamen. England hatte bereits sehr früh Gesetze zur Regulierung des Waffenhandels mit den Indigenen Nordamerikas erlassen, diese wurden jedoch selten eingehalten.

Formulierung und beteuerte, er hätte den Paragraphen anders verstanden als die Europäer. Die Engländer entschieden folglich, dass alle Schusswaffen der Wampanoag abgetreten werden müssen, inklusive der sechs Schusswaffen, welche die Saconett, ein mit den Wampanoag assoziierter Stamm, besaßen. Zu diesem Zeitpunkt trat John Eliot als Schlichter auf: Er schickte drei ehemalige Missionare, darunter John Sassamon, welche im Namen der *praying Indians* von Natick den Konflikt friedlich beilegen sollten. Dieser war nach dem Tod seiner Eltern bei den Siedlern aufgewachsen, sprach sowohl Englisch als auch Algonkin fließend, hatte Eliot bei der Übersetzung der Bibel unterstützt und war bereits vorher oft als Vermittler zwischen den beiden Kulturen aufgetreten. Genau durch Sassamon wurden schließlich verdächtige Treffen King Philips mit Vertretern der Saconett und Narraganset bekannt und an die Engländer kommuniziert. Diese wollten den Obersachem zur Rechenschaft ziehen, doch Eliot konnte einen gewaltsamen Angriff verhindern. In Boston traf King Philip schließlich die Vertreter der Kolonien Plymouth, Massachusetts Bay und Connecticut – letztere repräsentiert durch keinen geringeren als John Winthrop Jr. –, welchen er versicherte, dass er keine bösen Absichten pflegte und den Frieden mit allen Siedlern wahren wollte. Das Friedensangebot, welches ihm wenig später in Plymouth vorgelegt wurde, hatte er sich aber wohl anders vorgestellt: Seine Unterschrift unterstellte die Wampanoag schließlich offiziell der englischen Kolonie. Plymouth durfte nun in allen außenpolitischen, sprich: inter-stämmlichen, Angelegenheiten mitbestimmen und erlegte King Philip eine Geldstrafe in Höhe von einhundert Pfund für verschiedene Delikte auf, welche er innerhalb von drei Jahren ausbezahlen musste. Ein ominöser Landbesitzanspruch eines Siedlers aus Rhode Island sorgte 1674 noch einmal für Empörung bei den Wampanoag: Angeblich hatte Massasoit Wamsutta ein größeres Stück Stammesland überschrieben. Die Indianer zeigten sich immer hellhöriger und vorsichtiger, wenn auch nur der Verdacht aufkam, ein weiteres Gebiet könnte an die Europäer verkauft werden. Und auch auf Seiten der Engländer wuchs das Misstrauen gegenüber den Wampanoag. Wenige treue *praying Indians*, so beispielsweise John Sassamon, stellten sich auf die Seite der Siedler. Es war auch Sassamon, welcher zum wiederholten Mal als Informant für die Engländer auftrat und ihnen von seinem Verdacht erzählte, King Philip würde einen Angriff planen. Gerücht oder nicht musste er diese Aussage mit seinem Leben bezahlen: Im Januar 1675 fand man Sassamon tot in einem Weiher schwimmend auf. Während sein Tod zuerst wie ein Unfall, etwa wie ein Fehltritt beim Fischen, aussah, hatte ein Indianer jedoch den Mord beobachtet und, als ein weiterer *praying Indian* dies hörte, kommunizierte er die Information an die Engländer. Diese stellten drei Indianer, unter ihnen einen engen Berater King Philips, vor Gericht und die Jury, bestehend aus zusätzlichen sechs indigenen Geschworenen, erklärte sie

alle für schuldig. Die Stimmung in ganz Neu England war schlecht wie nie und das Misstrauen der einen Kultur der anderen gegenüber hätte wohl größer nicht sein können. Selbst als King Philip versuchte, Probleme mit freilaufendem Vieh friedlich mit den Siedlern zu lösen, wurden letztere von den Indianern mit gezückten Waffen empfangen. Während King Philip permanent das Gespräch mit den Engländern suchte, griffen seine Männer an: Eine Gruppe Wampanoag marschierte in Swansea ein und plünderte verlassene Häuser. Der Schuss eines jungen Siedlers auf die Gruppe und damit die Tötung eines Indianers eröffnete schließlich den Krieg zwischen Engländern und Indianern, welcher als King Philip's War in die Geschichte einging.⁶

Urs Bitterli bezeichnet den Kulturzusammenstoß als die häufigste Form des europäisch-überseeischen Kulturkontaktes. Er erklärt, dass ein Kulturzusammenstoß äußerst verheerend sein kann, da er die kulturelle sowie die physische Existenz des schwächeren Parts bedroht – sowohl militärisch als auch machtpolitisch gesehen. Als Ursache für das Umschlagen der Kulturbeziehung in diese gewaltsame, aggressive Form der Begegnung nennt Bitterli verschiedene Gründe: Einer kann sein, dass sich die indigene Kultur in ihrer bisherigen Lebensweise oder ihrem Besitzstand bedroht fühlt. Genau dieser Fall war wohl in Neu England eingetreten. Die Siedler hatten die Indianer des Öfteren ihres Bodens beraubt und in den Jahren, welche King Philip's War vorausgingen, waren die Indigenen bereits stark für dieses Thema sensibilisiert und sie tendierten dazu, schon bei kleinen Delikten oder dem alleinigen Verdacht auf Landnahme, diesen entgegenzuwirken. Eine weitere Bedrohung des Besitzstandes macht der Vertrag von Taunton deutlich. Er verlangte die Abgabe aller Schusswaffen der Indianer an die Siedler, ganz gleich, aus welchen Quellen sie diese bezogen hatten und ungeachtet der Tatsache, dass diese vermutlich rechtmäßig im Besitz der Indianer waren. Für ihre eigene Sicherheit beschlossen die Engländer, alle Waffen der Wampanoag (sowie der Saconett) zu beschlagnahmen. Selbst, wenn dies für King Philip's War nicht der eigentliche Kriegsgrund

⁶ Ranlet, „Another Look at the Causes of King Philip's War,“ 79-100. Die indigene Historikerin Lisa Brooks stellt den Begriff „King Philip's War“ in Frage: Sie kritisiert, dass er indiziert, der Konflikt wäre allein von King Philip ausgegangen. Dass es eine Rebellion der Indigenen gewesen sei und mit der Ermordung von King Philip, eben dem vermeintlichen Anführer der Rebellion, beigelegt worden sei, vermittelt ihrer Meinung nach falsche Tatsachen: „Naming the conflict 'King Philip's War' created an impression of finality. The Indigenous 'rebellion' has been squashed with the death of Philip, the subjugation complete, titles cleared.“ Ursprünglich war der Krieg in Dokumenten als „the Warr with the Indians in New England“ oder „the first Indian war“ geführt worden; erst mit der Veröffentlichung von Benjamin Churchs Memoiren hat sich der Begriff „King Philip's War“ gefestigt. Siehe hierzu Lisa Tanya Brooks, *Our Beloved Kin: A New History of King Philip's War* (New Haven: Yale University Press, 2018), 7-9; Zitat siehe Seite 8; Für eine Übersicht über King Philip's War siehe Jill Lepore, *The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity* (New York: Vintage Books, 1999).

war, stiftete diese Entwicklung in den Jahren vor 1675 viel Unmut unter den Wampanoag und der Stamm entwickelte ein gewisses Misstrauen gegenüber den Siedlern. Die Bedrohung der bisherigen Lebensweise mag auf den ersten Blick nur für alle *praying Indians* offensichtlich sein. Sie waren, um als gute Calvinisten zu leben, angehalten, ein gewisses Maß an Zivilisiertheit nach außen hin zu zeigen; dazu zählte englische Gewandung, ein ordentlicher Haarschnitt und das Lossagen von scheinbar barbarischen Festen und Bräuchen. Die typischen Geschlechterrollen der Wampanoag sollten schließlich ebenfalls aufgebrochen werden: Die Frau, wenn auch stets geschätzt und per Gesetz vor physischen Übergriffen ihres Ehemannes geschützt, sollte nun im häuslichen Rahmen arbeiten und für die Familie sorgen. Der Ackerbau hingegen, welcher bei den Indianern meist Frauensache war, sollte fortan von den Männern übernommen werden. Hinzu kam, dass Eliot seine *praying Indians* stets dazu anhielt, das Jagen – nämlich jene Praktik des im Dickicht des Waldes Lauerns, Schießen und Angreifens – größtenteils abzulegen. In den Augen der Europäer war dies eine barbarische Art der Nahrungsbeschaffung, wie die „edlen Wilden“ sie typischerweise an den Tag legten. Stattdessen sollten sie das Jagen durch die Zucht domestizierten Viehs ergänzen, wie es für die Siedler gängig war, und so ihre „outward civility“ verbessern. Erst, wenn man sich länger mit dem Sachverhalt beschäftigt, erkennt man, dass nicht nur die *praying Indians* kulturell von den Siedlern beeinflusst wurden: Dass die Einführung der Schusswaffen in der Neuen Welt den Alltag aller Indianer – ob missioniert oder nicht – veränderte, ist wohl gewiss; allein, da das Jagen durch sie erleichtert wurde. Doch auch die Viehzucht hielt in den indianischen Gesellschaften der Region schnell Einzug. Sie waren gezwungen, gerade in einer dicht besiedelten Gegend wie Neu England auf eine alternative Nahrungsbeschaffung umzusteigen, wenn die natürlichen Vorräte des Landes beständig knapper wurden. Sie konkurrierten mit den Siedlern um geradezu alle Ressourcen und mussten damit auch der sich immer stärker reduzierenden Zahl an Wild entgegenwirken. Als die Bestände knapper wurden, sahen viele Indianer keine andere Möglichkeit mehr, als die Viehzucht aufzunehmen und so ihr Überleben zu sichern. Die kulturellen Veränderungen, sprich: die Bedrohung der bisherigen Lebensweise, wie Bitterli es ausdrückt, hatten schließlich alle Indianer Neu Englands betroffen. Während für die *praying Indians* hier ein religiöser Grund hinter der (erzwungenen) Veränderung stand, bedingte für alle nicht-christianisierten Ureinwohner die ökonomische und ökologische Lage der Gegend die Veränderung der traditionellen, kulturellen Lebensweise.⁷

⁷ Bitterli, *Alte Welt - neue Welt*, 27-41.

Eine zweite mögliche Ursache für einen Kulturzusammenstoß ist nach Bitterli der Verlust von Respekt und Vertrauen der indigenen Kultur zu den Europäern. Auch hier lässt sich die Entwaffnung der Wampanoag durch die Siedler anführen. Die Einforderung aller Schusswaffen war eine Sicherheitsmaßnahme der Engländer, da sie einen Angriff der Indianer fürchteten und sicherstellen wollten, dass diese nicht mehr die militärische Ausstattung besaßen, um größere Schäden anzurichten. Diese Botschaft kam auch bei den Wampanoag an: Die Siedler vertrauten ihnen nicht mehr genug. Außerdem brach die Aufnahme der Wampanoag unter die politische Macht Plymouths, sprich: die Eingliederung des Stammes in den Hoheits- und Verwaltungsbereich der englischen Kolonie, die (ohnehin prekäre) Vertrauensbasis der Indianer zu den Europäern. Von nun an sollten sie nicht mehr eigenverantwortlich außenpolitische Entscheidungen treffen und mit anderen Stämmen in Kontakt treten, sondern es bedurfte einer Genehmigung durch Plymouth. Die Europäer brachten sich damit als neuer Spieler in intertribale Angelegenheiten ein und versuchten zunehmend, Beziehungen und Allianzen zu ihrem Vorteil zu verändern – nicht nur für die *praying Indians*. Dass dies von den Wampanoag nicht unbemerkt blieb und ihr Vertrauen zu sowie ihren Respekt vor den Europäern verletzte, ist offensichtlich. Der Verlust von Respekt zeigt sich außerdem gut durch die vom englischen Vieh niedergetretenen Felder. Während Plymouth 1671 zwar Nachforschungen zu elf solchen Fällen anstellen ließ, erreichte die Geschädigten in der Regel nur selten eine Abgeltung. Die von den Europäern vorgeschlagene, scheinbar simple Lösung des Einzäunens der Flächen ließ sich dabei aber nicht mit dem indigenen kulturellen Verständnis von Landbesitz vereinbaren. Da ihnen das Konzept von Landbesitz so nicht bekannt war – und sie auch regelmäßig Probleme mit Landkäufen hatten, was ihrer Ansicht nach mehr eine vorübergehende Abgabe des Nutzungsrechts war – fühlten die Wampanoag sich von den Engländern schnell vor den Kopf gestoßen und respektlos behandelt.⁸

Nun waren es genau die beiden von Bitterli gelisteten Gründe – die Bedrohung von traditioneller Lebensweise und Besitzstand und der Verlust von Vertrauen und Respekt –, welche bis 1675 den Weg in King Philip's War ebneten. Der Ausbruch des Krieges war zuletzt der Plünderung einiger leerstehender Häuser geschuldet. Wie Bitterli auch erklärt, waren es oft kleinere Verzweiflungstaten der Indigenen, welche schließlich eine ungleich übertriebene Reaktion der Kolonialmacht als Antwort hatte. Ob King Philip hinter dem Überfall in Swansea steckte, ist nicht geklärt. Es ist bekannt, dass er nach dem Vertrag von Taunton durch einen

⁸ Ebd.

Landhandel schließlich so viel Geld einnehmen konnte, dass er zum einen die Strafzahlung an die Siedler begleichen und zum anderen das übriggebliebene Geld in Schusswaffen und Munition investieren konnte. Doch ist es auch wahrscheinlich, dass er den Angriff, wenn geplant, wohl noch herausgezögert hätte, bis er mehr Waffen akquirieren sowie Allianzen mit anderen Stämmen verhandeln konnte; zu Beginn des Krieges hatten weder die Saconett noch die Narraganset ihm verbindlich ihre Unterstützung in einem möglichen Krieg gegen die Europäer zugesichert. Dies würde abermals bestätigen, dass es keine politische Entscheidung des Obersachem King Philip war, sondern eine Reaktion seines Stammes auf die Missstände, welche über die Jahre gewachsen waren, und die Plünderung in Swansea war, wie Bitterli es bezeichnet, eine solche Verzweiflungstat der Wampanoag. Für die Siedler mochte es trotzdem so ausgesehen haben, als wäre King Philip in den Krieg gezogen; denn nur wenige von ihnen hatten die indigenen Herrschaftskonzepte verstanden und meist gingen sie nach europäischem Vorbild davon aus, dass der Sachem, eben wie ein König, das Gewaltmonopol hatte und Entscheidungen über Krieg und Frieden treffen konnte. Tatsächlich war es allerdings so, dass der Sachem – wie oben bereits öfter erwähnt – ein Beschützer seines Volkes war und keine Entscheidungen für sie traf; in diesem Fall hatte eine Gruppe von Menschen diesen Entschluss getroffen und Swansea geplündert. Ob nun King Philip oder sein Volk die Entscheidung fällten, man kann festhalten, dass die meisten Geschichtsbücher die Verurteilung und Hinrichtung der drei Mörder Sassamons als den Auslöser für King Philip's War nennen, die eigentlichen Gründe jedoch tiefer lagen und die Verzweiflung des Stammes deutlich wurde. Wie Bitterlis Theorie zum Kulturzusammenstoß bestätigt, waren die Veränderung der traditionellen Lebensweise und die Bedrohung des Besitzstandes sowie der Verlust von Vertrauen und Respekt ausschlaggebend für den Beginn des Krieges 1675.⁹

DIE (VOR-)KRIEGSJAHRE AUF MARTHA'S VINEYARD

Die Situation auf Martha's Vineyard zu dieser Zeit war eine ähnliche und dennoch: Im Gegensatz zum Festland war die Insel im Jahr 1660 von noch nicht einmal 100 Europäern bewohnt. Bis 1675 war diese Zahl auf rund 200 gestiegen; die Wampanoag waren immer noch in der Überzahl. Nichtsdestotrotz hatten die Europäer jede Menge domestiziertes Vieh mit auf

⁹ Ebd. Die Vermutung, dass King Philip zu diesem Zeitpunkt noch nicht in den Krieg gezogen wäre, wären einige Männer seines Stammes ihm nicht zugekommen, unterstützt auch Ranlet, „Another Look at the Causes of King Philip's War,“ 100.

die Insel gebracht und ließen dieses streunen. Vor allem im östlichen, von der Hauptinsel abgetrennten Teil, Chappaquiddick, ließen sie ihre Tiere oft grasen. Dies ruinierte damit nicht nur die Getreidefelder der Indigenen, sondern zerstörte beispielsweise auch die für die Wampanoag so wertvollen Muschelbänke. Überlieferte Dokumente zeigen, dass die Ureinwohner auch regelmäßig über den Zustand klagten; von den Siedlern bekamen sie jedoch selten Verständnis für ihre Situation und Gerichtsprozesse blieben ergebnislos. Die europäische Auffassung von Viehhaltung und Landbesitz sah es vor, Grundstücke einzuzäunen, um fremdes Vieh fernzuhalten, anstatt das eigene Vieh einzusperren. Fakt ist also, dass es, genau wie auf dem Festland, auf Martha's Vineyard immer wieder zu Konflikten um freilaufendes Vieh kam; die Felder und Vorräte der Indianer trugen des Öfteren einen Schaden davon.¹⁰

Nun könnte man schnell den Fehlschluss ziehen, dass gerade hier die Kulturen um die Ressourcen konkurrierten. Wie in Kapitel 2 dargelegt, ist die allgemeine Bevölkerungsdichte auf Martha's Vineyard zwar nicht zu unterschätzen – in manchen Teilen war diese bis zu zehnmal so hoch wie auf dem Festland –, hier ist aber ausschlaggebend, dass die Wampanoag, bereits lange vor der Ankunft der Europäer, gelernt hatten, mit den begrenzten Ressourcen der Insel zu wirtschaften und sie bezogen, ergänzend zu Jagd und Ackerbau, große Teile ihrer Nahrung aus den umliegenden Gewässern. Nach Ankunft der Siedler änderte sich an dieser Situation wenig. Die Europäer lernten schnell von den Eingeborenen, was es bedeutete, auf einer Insel mit begrenztem Nahrungsangebot zu leben. Sie schauten sich die gängigsten Praktiken von ihnen ab und lernten, Ackerbau und Viehzucht durch Fischerei zu ergänzen; reichte dies nicht aus, pflegten sie gute Kontakte zum Festland und konnten Nahrung importieren. Anders als in Neu England fühlten sich die Wampanoag auf Martha's Vineyard nun weder besonders stark durch englisches Vieh gestört, noch gab es einen Konkurrenzkampf um die Ressourcen der Insel. Das zog nach sich, dass die Indianer dort auch kaum die Notwendigkeit verspürten, die Viehzucht aufzunehmen, um dadurch der schwindenden Zahl an sonstigen Ressourcen oder Jagdwild entgegenzuwirken. Zudem setzte Mayhew, anders als Eliot, seine *praying Indians* nicht unter Druck, die Jagd aus kulturell-gesellschaftlichen Gründen einzuschränken und stattdessen domestiziertes Vieh zu halten; er zwang sie nicht direkt zur „Zivilisiertheit“. Jegliche Schritte in diese Richtung waren die Insel-Indianer nach gezielter Überlegung und vermeintlich freiwillig – doch durch indirekten Druck von außen motiviert – gegangen. Kulturelle Veränderungen, welche die Wampanoag auf Martha's

¹⁰ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 28; Silverman, *Faith and Boundaries*, 96-98.

Vineyard durchmachten, waren religiös bedingt und nach dem *Christian Civil Government*, welches sie selbst etabliert hatten, ausgelegt. Den Indigenen gelang es so, ihre eigene, traditionelle Lebensweise zu bewahren und das Christentum darin ‚einzubauen‘. Dies zeugt von einer besonderen Differenzierungsleistung, zwischen (fremder) Religion und Kultur trennen zu können. Damit wurde die kulturelle Veränderung der indigenen Gesellschaft vorerst möglichst gering – und vor allem kontrolliert – gehalten. Beispielsweise blieb auch der Ackerbau auf der Insel zunächst in der Hand der Frauen, was bedeutete, dass sie sich den englischen Geschlechterrollen nicht anpassten; da sich diese nicht direkt mit der christlichen Doktrin widersprachen, sahen die Insel-Indianer hier keinen Handlungsbedarf, die typische englische Rollenverteilung anzunehmen. Silverman schließt, dass die Wampanoag Martha's Vineyards wohl erst Ende des 17. Jahrhunderts die Viehzucht annahmen. Und obwohl in leichter Ausprägung bereits deutlich wurde, dass Frauen immer mehr für ihre Arbeit im häuslichen Kontext angesehen waren – Waschen, Kindererziehung und vor allem die Ausbildung des Nachwuchses nach christlichem Vorbild spielte eine große Rolle –, lassen die überlieferten Dokumente schließen, dass sich die englischen Geschlechterrollen noch nicht durchgesetzt hatten. Das bedeutete, dass auf der Insel damit bereits zwei große Konfliktpunkte – die Konkurrenz um Ressourcen und der Streit um niedergetretene Felder – schlichtweg nicht, oder kaum, vorhanden waren.¹¹

Interessant wird hier die Frage nach der Bedrohung des indianischen Besitzstandes auf Martha's Vineyard. Thomas Mayhew hatte bereits 1642, als erstmals ein Siedler Fuß auf der Insel setzte, versichert, dass er den Wampanoag kein Land (und den Sachems keine Autorität) wegnehmen werde, obgleich er durch die englische Krone dazu berechtigt gewesen wäre (siehe Kapitel 3). So schloss er einen Vertrag mit Tawanquatick, welcher ihm einen Teil seines Sachemships abtrat. Dass dieser Verkauf von vielen Wampanoag der Insel kritisch betrachtet wurde und auch Tawanquatick selbst nicht aus Freundschaft heraus handelte, wurde bereits erörtert. Nach den blutigen Aufeinandertreffen zwischen den Indianern der Insel und Entdeckern wie Hobson oder Dermer sowie nach dem verheerenden Pequot-Krieg, welcher von 1636 bis 1637 auf dem Festland tobte und die Auslöschung des Pequot-Stammes mit sich zog, suchten die Wampanoag Martha's Vineyard den Frieden mit den Europäern. Der erste Landhandel Tawanquaticks sollte einen soliden Grundstein dafür legen. Genauso handelte später Pakeponesso, als er Mayhew einen Teil seines Landes in Chappaquiddick verkaufte. Die Bedrohung durch die Narraganset barg für ihn ein zu großes Risiko, weshalb er eine Allianz

¹¹ Silverman, *Faith and Boundaries*, 67-71.

mit Mayhew als geringeres Übel identifizierte und somit schließlich auf die Europäer zuing und ihnen seine Freundschaft anbot. Ähnlich ging beispielsweise der Sachem von Sengekontacket vor, welcher eine Quadratmeile seines Gebiets abgab, um weiterhin ein gutes Verhältnis mit Mayhew sicherzustellen und um die Gewissheit zu haben, dass dieser ihm bei einem möglichen Angriff der Narraganset beistehen würde. Der Sachem von Takemmy und die Bevölkerung Aquinnahs entschlossen sich 1666 und 1668 aus ähnlichem Grund getrieben für eine Gebietsabgabe, als sie die drohende Gefahr durch andere Stämme erkannten sowie sich des unabgesprochenen Landhandels Massasoits bewusst wurden. Es wird deutlich, dass die einzelnen Sachems nicht aus reiner Freundschaft zu Mayhew oder purer Überzeugung vom Christentum heraus handelten; sie waren getrieben durch die Gefahren, welche ihnen drohten, wenn sie die Allianz mit den Europäern verwehrt. Eben, wie Penny Gamble-Williams im Interview erklärte: „[I]t was about land, it was about control. [...] You wanted to maintain [...]“¹² Trotz alledem war es nicht Mayhew selbst, der sie in diese Situation gebracht hatte. Vielmehr war er eine Art Beschützer, eben die einzige Alternative, die den Wampanoag blieb, wenn sie frei von jeglichen externen Bedrohungen leben wollten. Genau die Frage nach der Alternative ist es wohl, welche die Geschichte des Vineyards am besten erklären kann: Die Optionen der Insel-Indianer waren begrenzt, namentlich konnten sie an Traditionen und Stolz festhalten, aber in Gefahr leben, oder sie hatten die Möglichkeit mit Mayhew zu gehen, damit einige Veränderungen in ihrer Lebensweise in Kauf zu nehmen und sich aber im Gegenzug durch die Siedler und deren Schusswaffen unterstützt zu wissen. Die Wampanoag reflektierten diese Situation und bewerteten und entschieden aktiv im Sinne ihres eigenen Interesses: Sie kamen zu dem Entschluss, dass Mayhew weniger ein Feind als ein Beschützer sei, welchen sie in gewisser Weise auch nicht missen wollten. Die Landverkäufe der Indianer auf Martha's Vineyard waren also von verschiedenen äußeren Umständen bedingt, jedoch weder von Mayhew direkt erzwungen noch so fadenscheinig abgewickelt, sodass die Wampanoag darin eine Provokation gesehen hätten.

Während zwar das genaue Jahr des Verkaufs nicht klar ist, ist gewiss, dass auch Toohtoowee, Sachem des mehr oder weniger selbstständigen Gebiets Nashuakemuck, eine große Fläche Land an Thomas Mayhew verkaufte. In Lovelace' Charter zum Tisbury Manor ist das Gebiet bereits erwähnt und beschrieben als

beginning at a Place called Wakachakoyck & goeth to the River Arkspah, running from the said Wakachakoyck by a straight line to the middle of the Island, where is the middle line that divides the Land of Towtoe and others & the Land sold to the

¹² Gamble-Williams, Persönliches Interview.

said Thomas Mayhew and from the Place that line meeteth the middle Lyne soe dividing the land as aforesaid to goe to the Harbour on the North side of the Island called Wawattick.¹³

Höchstwahrscheinlich wurde dieser Handel Ende der 1650er oder Anfang der 1660er Jahre geschlossen, so vermutet Silverman, als auch die anderen Sachemships aus Angst und Verunsicherung die Nähe zu den Siedlern suchten. Banks geht sogar davon aus, dass der erste Kauf bereits von Thomas Mayhew Jr. getätigt wurde und Mayhew Sr. in den folgenden Jahren weitere Teile des Lands kaufte. Wie dem auch sei, ist bekannt, dass Toohtoowee den südlichen Part seines Sachemships abgab: Mayhew sollte fortan das Gebiet zwischen dem Stonewall Pond und dem Tisbury Pond besitzen – welches dieser bald in Chilmark umbenannte. Wie genau es zu dem Kauf kaum und welche Intentionen für beide Parteien dahinter lagen, ist nicht klar. Um seine neu erworbenen Landansprüche sichtbar zu machen, zog Mayhew eine Grenze – eben diese, welche in Lovelace' Dokument bereits als *middle line* bezeichnet wird. Das Gebiet nördlich dieser Linie gehörte den Indianern, das Land südlich davon war im Besitz der Siedler. Die Wampanoag, welche auf dem von Mayhew neu erworbenen Land lebten, durften dort bleiben und den Boden sowie dessen Ressourcen laut Mayhews Zusagen wie gehabt nutzen. Dieses Recht galt allerdings nur begrenzt: Der Anspruch erlosch, „if at any time they did remove and Leave the same“ – hatten sie das Gebiet einmal verlassen, fielen alle exklusiven Nutzungsrechte an Mayhew. Dass die Wampanoag das Land verließen, geschah, so Silverman, jährlich mit dem saisonalen Umzug. Damit war beinahe gewiss, dass die Indigenen spätestens nach einem Jahr alle Rechte, den Boden bewohnen und nutzen zu dürfen, verlieren würden. Ob dies den Wampanoag bewusst war – sprich: ob sie wussten, dass die Siedler ihre saisonale Wanderung mit einem Wegzug gleichsetzen – ist nicht klar. Damit, dass Mayhew den Wampanoag hier vermeintlich entgegengekommen war und ihnen die Nutzungsrechte für gewisse Zeit überließ, war er keinen wirklichen Kompromiss eingegangen; er wusste genau, dass dies lediglich nach außen hin wie eine Geste der Freundschaft aussah, er jedoch im Endeffekt die Indianer schnell von seinem Boden verschwinden sehen konnte. Dieses eine Jahr, innerhalb dessen die Indianer ihre Siedlungen im ehemaligen Nashuakemuck noch bewohnen durften, war eine vorgeblich gute Geste, eine Schonfrist – und dennoch war es mehr, als den Wampanoag nach geltendem Recht hätte zustehen müssen. Denn 1660 wurde in Great Harbor

¹³ Zitiert in Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Chilmark,“ 3.

entschieden „[that] the Indians upon the town Bounds that is within the Purchased Lands are to be Removed within this ten days [...] and if they Refuse to Remove them by force.“¹⁴

In Bezug auf Schusswaffen für die Indigenen nahm Thomas Mayhew stets einen besonderen Standpunkt ein. Bereits während seiner Zeit in Massachusetts hatte er die Indianer mit der nötigen Gerätschaft und Munition ausgestattet, um für ihn zu jagen – und dafür eine Geldstrafe eingebüßt (siehe Kapitel 2). Ebenso hatte er den Wampanoag Martha's Vineyards die europäische Schusswaffentechnik nie vorenthalten. Mitte der 1650er Jahre hatte man allen *meeting Indians* – also all jenen, welche regelmäßig den christlichen Gottesdienst hörten – erlaubt, bis zu zwei Schusswaffen für Jagd Zwecke zu leihen. Schließlich stand die Bedrohung durch die Narragansett im Raum und man war auf dem Festland umso besorgter, dass viele Indigene nicht nur Waffen besaßen, sondern auch gut mit ihnen umgehen konnten. Als nun die Indianer in Massachusetts entwaffnet wurden und King Philip's War ausbrach, wurden auch auf Martha's Vineyard Stimmen laut, die Schusswaffen der Indianer einzufordern. Den Aquinnah, welche sich mit Mittark erst sehr spät den Missionaren anschlossen, war wohl am meisten zu misstrauen. Zu ihnen entsandte Mayhew als erstes einen seiner Männer, nämlich Richard Sarson, welcher die Witwe seines verstorbenen Sohnes geheiratet hatte. Doch anstatt die Indigenen dort zu entwaffnen, kam es während der Gespräche mit den Wampanoag zu einer ganz anderen Entscheidung; es hätte die Indianer Martha's Vineyards sogar einer großen Gefahr ausgesetzt, hätten sie ihre Waffen abgeben müssen: „[D]elivering their Arms would expose them to the Will of the *Indians* engaged in the present War, who were not less their own Enemies to the *English*“, fasst Experience Mayhew die Aussage der Aquinnah Wampanoag zusammen. Sie hätten Mayhew und den Siedlern nie einen Anlass gegeben, an ihrer Loyalität zu zweifeln, und wünschten sich, in diesem Konflikt auf derselben Seite zu stehen. So ergab es taktisch viel mehr Sinn, sicherzustellen, dass sie den Engländern wohlgesinnt waren, ihre Loyalität aufrechtzuerhalten und sie weiterhin mit Schusswaffen auszustatten. Außerdem sollten sie in der Kriegsführung unterrichtet werden, indem sie den richtigen Umgang mit den Waffen lernten. Auch sollten sie mit ausreichend Munition ausgestattet werden. So konnten die Indigenen gemeinsam mit den Europäern die Insel beschützen und potentielle Übergriffe von King Philips Leuten abwehren. Die Wampanoag

¹⁴ Silverman, *Faith and Boundaries*, 95-96; Zitate „if at any time“ siehe Seite 96 und „[that] the Indians upon the town Bounds“ siehe Seite 95; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Chilmark,“ 3-4, 14-17.

stellten sich gegen ihren Sachem und gegen all ihre Landsmänner auf dem Festland. Und so sicherte gleichzeitig Mayhew ihnen seine Loyalität zu; es war der erste und einzige Versuch, den Indigenen ihre Schusswaffen zu nehmen. Doch auch für ihn war es ein schmaler Grat, da er so für die Siedler auf dem Festland als Verräter hätte gelten können, als jemand, der die Bedrohung durch die Wampanoag nicht ernst nahm und den Frieden gefährdete, indem er die Indigenen nicht entwaffnete. Trotzdem blieb er bei seiner Entscheidung.¹⁵

Dass Mayhew dies nicht aus purem Vertrauen und gutem Willen entschied, um die Wampanoag der Insel zu schützen, liegt nahe. Wie auch Experience Mayhew in seinen Ausführungen schreibt, lebten Indianer und Europäer auf Martha's Vineyard zu dieser Zeit in einem Verhältnis 20:1. Gegeben der Tatsache, dass sie isoliert auf einer Insel lebten und Unterstützung aus Massachusetts nicht jederzeit kommen konnte, fürchteten die Siedler wohl, eine Auseinandersetzung mit den Wampanoag wäre für sie zu verheerend. Ähnlich äußert sich die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs, als sie nach den Gründen gefragt wird, aus denen sich die Wampanoag Mayhew gegenüber loyal zeigten und sich damit gegen ihre Stammesgenossen auf dem Festland positionierten: „They just didn't want to go to war.“ Sie beschreibt, wie King Philip auf den Inseln vor Cape Cod nach Verbündeten suchte, sogar die Narragansett ansprach, die Pequot und Mohegan mobilisieren wollte. Doch auf Martha's Vineyard scheiterte er:

[W]e'd already had twenty years of settlement in Plymouth and Mass Bay Colony had been established in 1630 in Boston. And this, you know, this influx – a tsunami of people from England coming over here... [...] [M]aybe they were like “We're not gonna win this” [...] [I]t's not gonna work to fight them because we're outnumbered.

So hatten die Wampanoag der Insel also bereits die nahezu ausweglose Situation in Neu England erkannt. Sie wollten nicht mit King Philip in den Krieg ziehen, da die Engländer in Massachusetts bereits zu viele geworden waren. Sie entschieden sich daher, mit Mayhew zu gehen. Während die Siedler auf Martha's Vineyard sich also mit einem Verhältnis von 1:20 zahlenmäßig unterlegen sahen und keinen Konflikt riskieren wollten, erkannten die Wampanoag ihre Wehrlosigkeit im gesamten Neu England Kontext. Sie hätten zwar vielleicht auf der Insel eine Chance gehabt, wären auf lange Sicht jedoch vermutlich einem Angriff der Siedler des Festlandes nicht entkommen. Die Handlungsmöglichkeiten waren begrenzt und so entschlossen sich beide Parteien, lokal den Frieden zu wahren und auf ihre zarte Kulturbeziehung – nach außen hin oft als Freundschaft dargestellt – aufzubauen. Nach wie vor

¹⁵ Silverman, *Faith and Boundaries*, 41, 108-111; Mayhew, *Indian Converts*, 295-297; Zitat „[D]elivering their Arms“ siehe *Indian Converts* Seite 296.

bestand also eine Art Machtgleichgewicht, welches beide Parteien auf Martha's Vineyard davon abhielt, von einer Kulturbeziehung in einen Kulturzusammenstoß überzugehen.¹⁶

Dass die Wampanoag Martha's Vineyards schon vorher erkannt hatten, dass die Indigenen den Siedlern in ganz Amerika bereits unterlegen waren, zeigen verschiedene Ereignisse, welche sich in den Jahren vor dem Krieg zutrugen. Die Wampanoag Martha's Vineyard bemühten sich früh darum, Mayhew und seinen Männern ihre Loyalität zu zeigen und damit ihre Gemeinschaft zu schützen. Dies geschah auf verschiedenen Wegen, beispielsweise schickten sie ihre Kinder auf die von den Siedlern extra für die Indigenen errichteten Schulen. Mayhew Jr. schreibt, dass 1651 bereits 30 Wampanoag in der Einrichtung Lesen und Schreiben – und wohl damit ein gewisses Maß an ‚Zivilisiertheit‘ – lernten. Und auch auf die erwachsenen *praying Indians* waren die Missionare stolz:

The Barbarous Indians, both men and women, do often come on the Lecture dayes, and complaining of their ignorance, disliking their sinful liberty, and refusing the helps, and hopes of their own power, seek Subjection to *Jehovah*, to be taught, governed, and saved by him, for Christs sake.¹⁷

Des Weiteren sollten nur wenige Jahre später die ersten *praying Indians* die Grammar School des Harvard College besuchen. Das College hatte es sich mit seinem 1655 gegründeten Indian College zur Mission gemacht, indigene Studenten aufzunehmen, welche auf weiterführende Missionarstätigkeiten vorbereitet werden sollten. Wer einmal Prediger oder Friedensrichter werden wollte, fand in Harvard die passende Ausbildung. Gemeinsam mit der Indian Press, welche für Publikationen wie die auf Algonkin übersetzte Bibel (siehe Kapitel 3) verantwortlich war, bereitete das Indian College seine Studenten auf ein Leben und eine Zukunft mit Gott vor. Die ersten fünf Studenten wurden von der *Society for the Propagation of the Gospel* finanziert.¹⁸ Auf Martha's Vineyard wurden mehr und mehr Wampanoag missioniert und aus den Reihen der *praying Indians* fanden sich zunehmend Menschen, die das Wort Gottes aktiv weitertragen wollten; mit der Organisation in eine Kongregation (siehe Kapitel 4) war der Weg für die gläubigen Indianer noch nicht zu Ende. Einen wichtigen Schritt machten sie im Jahr 1670, wie Experience Mayhew beschreibt:

¹⁶ Coombs, Persönliches Interview (Zitate ebenfalls aus dem Interview); Mayhew, *Indian Converts*, 295.

¹⁷ Eliot und Mayhew, „Tears of Repentance,“ 208.

¹⁸ Samuel Eliot Morison, *Harvard College in the Seventeenth Century, Part I* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936), 340-360. 1693 wurde beschlossen, das College aufzulösen, nachdem es in den Jahren zuvor immer seltener besucht wurde.

[T]here was no *Indian* Church here completely formed and organized until till the Year 1670, when the Reverend Mr. *John Eliot*, and Mr. *John Cotton*, came and ordained our *Hiacoomes*, and another *Indian* named *Tackanash*, Pastor and Teacher of an *Indian* Church on this Island.¹⁹

Einen Indigenen zum Pfarrer zu ordinieren war eine Premiere. Es war eine große Ehre für Hiacoomes; gleichzeitig war dieses Vertrauen, welches die Europäer den Wampanoag damit entgegenbrachten, ein Werkzeug, um sie noch mehr in ihre christlich organisierte Welt zu pressen.

Bedeutend war außerdem ein Ereignis aus dem Jahr 1671. Zu diesem Zeitpunkt machte sich Thomas Mayhew gerade auf nach New York, um mit Francis Lovelace, Gouverneur von New York, zu verhandeln. Denn rund sieben Jahre zuvor, nach der Stuart Restoration, hatte König Charles II seinem Bruder James das Gebiet des heutigen New Yorks – zuvor Neu Niederlande – sowie weite Teile Maines und die gesamte Fläche von Mayhews Land übertragen. Mayhew zögerte das Gespräch mit James lange hinaus und handelte auf Martha's Vineyard in seiner Rolle wie gehabt; schließlich ging er auf Lovelace zu, um die Dinge zu klären. Mayhew wurde kurzerhand zum „Governor and Chief Magistrate“, welcher in Zukunft über alle Angelegenheiten mit den Indigenen entscheiden sowie exklusiv über deren Boden verhandeln durfte. Er sollte einer Ratsversammlung und einem ordentlichen Gericht vorsitzen, in welchen seine Stimme auch stets doppelt zählte. Gemeinsam mit seinem Enkelsohn Matthew wurde er zum Lord über den neu kreierte Manor of Tisbury gemacht. Für diese großzügigen Zugeständnisse Lovelace' sollten jährlich durch eine Gabe von zwei Fässern Kabeljau an Manhattan geliefert werden; außerdem sollte der Ort Great Harbor von nun an in Edgartown umbenannt werden, zu Ehren von James' Sohn. Dass Mayhew mit diesem Amt nicht nur als klarer Entscheider gegenüber seinen Landsmännern auftreten sollte, macht Lovelace auch deutlich:

It is ordered and agreed upon that the said Mr. Thomas Mayhew shall dureing his naturall life bee Governor of the Island called Martin's or Martha's Vineyard, both over the English Inhabitants and Indians, for the wch hee shall have a Commission.

Thomas Mayhew war damit auch offiziell über die Sachems gestellt – und er hatte dem vor Lovelace zugestimmt.²⁰

¹⁹ Mayhew, *Indian Converts*, 10.

²⁰ Silverman, *Faith and Boundaries*, 81-82; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 139-153. Zitat „It is ordered and agreed upon“ siehe Seite 148.

Als Mayhew nach seiner Reise nach New York auf die Insel zurückkehrte, war ihm gewiss bewusst, welche Macht er durch diese neue Regelung erlangt hatte. Von nun an hatte er für sein Handeln und Regieren auf Martha's Vineyard den Zuspruch der Krone; Lovelace als royaler Bediensteter war es gewesen, welcher ihm neue Rechte eingeräumt hatte. Für Mayhew stand damit außer Diskussion, dass er derjenige war, der mit den Wampanoag Abmachungen traf, mit ihnen arbeitete und eventuell um ihr Land verhandelte. Und auch die Wampanoag waren mit diesem Ausgang der Dinge sehr zufrieden. Mayhew informierte sie, was in New York beschlossen wurde, und, so geht es aus einem Brief Mayhews nach Plymouth an Gouverneur Prince hervor, die Indianer stimmten dem zu:

All the sachems, with many others, as well non-praying as praying men, did, with much thankfulness, submit unto his honour's act in setting me over them; and every person present, by holding up his hand, did promise to advance the worship of God.²¹

Bereits 1671, vier Jahre bevor King Philip's War schließlich entfachen sollte, zeigten sich die Wampanoag der Insel Mayhew gegenüber wohlgesinnt. Sie hatten, zugegebenermaßen, kaum eine andere Wahl, wenn sie ihren bisherigen Kurs weiterverfolgen und sich den Europäern gegenüber als Freunde, weniger als Gegenspieler, zeigen wollten. Sie positionierten sich daher als Befürworter der Mayhew-Politik und bestätigten ihm, dass ihr Vertrauen in ihn so weit reichte, dass „setting me over them“ dem christlichen indigen-europäischen Verhältnis nicht schadete. Sie wogen ihre Optionen ab und entschieden, dass es für sie der beste Weg war, einen Bund mit Mayhew einzugehen. Ein Vorteil davon sollte sich bald zeigen: Als Simon Athearn aus Tisbury bereits mit einem auf das Jahr 1670 datierten Deal ein Landstück im südlichen Takemmy, Tississia, von den Indianern kaufte, machte Mayhew nach seiner Reise nach New York von seinem exklusiven Recht Gebrauch, alleinig mit den Indigenen über ihr Land verhandeln zu dürfen. Er brachte Athearn für sein Vergehen vor Gericht – vermutlich eher, um seine eigenen Rechte einzuklagen, als den Wampanoag beizustehen. Das Verfahren zog sich über mehrere Jahre und brachte nicht den schnellen, erwünschten Erfolg, weder für Mayhew noch für die Indigenen, und dennoch konnte Mayhew beweisen, dass auf der Insel alleinig seine Regeln und Gesetze galten und sollten die anderen Siedler sich nicht daran halten, ging er dagegen vor. Dies schützte die Wampanoag vor der Willkür der Siedler und machte deutlich, dass auch die Engländer sich an die offiziellen, den Wampanoag bekannten, Regeln zu halten

²¹ Letter from Thomas Mayhew to Gov. Prince, in: Massachusetts Historical Society, *Collections of the Massachusetts Historical Society. For the Year 1799. Vol. VI of the First Series* (Boston: Charles C. Little and James Brown, 1846), 196. Zitat auch aufgegriffen in Silverman, *Faith and Boundaries*, 84 sowie Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 153.

hatten. Mit Mayhew zu gehen gab eine gewisse Sicherheit. Dieses Mitspielen, in diesem Fall Akzeptieren der Vormachtstellung der Siedler und ihrer Regeln, war eine gezielte Entscheidung der Wampanoag Martha's Vineyards, um den Frieden in einer so turbulenten Zeit zu wahren. So konnten sie zumindest auf Mayhew als Unterstützer hoffen, wenn die Situation auf dem Festland kippen sollte.²²

Die Auseinandersetzungen auf dem Festland nahmen schnell große Ausmaße an: Die Narraganset und Nipmuck schlossen sich King Philip an und bald weitete sich der Konflikt auch weiter Richtung Norden aus in das Gebiet der Abenaki in Maine; die Mohawks, welche schon lange mit den verschiedenen Stämmen der Algonkin verfeindet waren, traten auf Seite der Siedler in den Krieg ein. Der Konflikt endete schließlich inoffiziell mit der Enthauptung Metacoms im August 1676 und offiziell im Jahr 1678 mit der Unterzeichnung eines Friedensvertrags zwischen Abenaki und Engländern. Insgesamt hatten bis zu Metacoms Tod mehr als 3.000 Wampanoag und 1.000 Siedler ihr Leben verloren. Diejenigen Wampanoag, Nipmuck und Narraganset, welche überlebten, flohen in Teilen gen Westen, um bei anderen Indianerstämmen unterzukommen. Wer nicht schnell genug fliehen konnte, wurde von den Engländern in die Karibik oder nach Europa in die Sklaverei verkauft; Familien wurden getrennt und Kinder in verschiedene englische Haushalte aufgeteilt. Ein wenig besser sollte es jenen ergehen, an deren Händen kein englisches Blut klebte: Sie durften in Neu England bleiben und sollten fortan – ursprünglich für zehn Jahre – englischen Siedlern dienen; im Vergleich zur Sklaverei in Europa oder der Karibik ein geradezu mildes Schicksal. Christianisierte Indigene erfuhren ebenfalls eine Sonderbehandlung: Sie wurden auf verschiedene Inseln im Boston Harbor umgesiedelt, die meisten nach Long Island oder Deer Island – abgelegene Inseln, auf denen viele Indigene schließlich den Hunger- oder Kältetod sterben mussten. Andere sollten später erfahren, dass der Boston Harbor für sie nur eine Zwischenstation war, um zuletzt doch nach Europa verschifft zu werden. Für die Siedler war dieses Vorgehen nur von Vorteil, denn sie machten damit unzählige Quadratkilometer Land in

²² Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of West Tisbury,“ 28-37. Im Jahr 1673, nachdem New York kurzzeitig von den Niederlanden rückerobert wurde, zeigte sich auf Martha's Vineyard außerdem Unmut gegenüber Mayhew. Da nun die Macht des New Yorker Gouverneurs gebrochen war, sahen einige Siedler auch Mayhews Position und Titel als nicht mehr rechtens an. Eine Gruppe von Rebellen, angeführt von oben genanntem Simon Athearn sowie Thomas Burchard, wollte ihn dazu bringen, seine Position zu räumen und diese durch eine demokratische Wahl neu zu besetzen; sie setzten sogar eine neue, parallel existierende Regierung auf. Der Aufstand konnte erst mit der englischen Rückeroberung New Yorks beigelegt werden. Da diese Geschehnisse kaum Einfluss auf die indigen-europäische Geschichte Martha's Vineyards, welche in dieser Dissertation behandelt wird, haben, sollen diese hier nicht weiter ausgeführt werden. Für mehr Informationen siehe Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 154-171.

Nordamerika frei, auf welches sie nun das – selbst erteilte – Vorrecht hatten. Außerdem konnten sie durch den Verkauf von Sklaven Gewinn machen. Nur wenigen *praying Indians* gelang es, der Sklaverei zu entkommen, und innerhalb eines ausgewiesenen Gebiets – hier wurden teilweise die alten *praying Towns* umfunktioniert – als Leibeigene zu leben. Dennoch, *praying Indians* oder eine christliche Mission sollte es von nun an auf dem Festland so nicht mehr geben: Die Stämme Massachusetts' mussten sich den Siedlern geschlagen geben, sich unterordnen und verloren damit jede Souveränität sowie jede Verbindung, welche sie innerhalb ihrer kleinen, zerrütteten Gesellschaft der Indigenen noch hatten. Sie waren aufgeteilt auf verschiedene Reservate und ihre Kinder wurden in englische Familien geschickt, die sie im christlichen Glauben unterrichten und erziehen sollten. Eliots Mission war gescheitert: Wer in den ehemaligen *Praying Towns* lebte, sollten fortan – nun streng unter englischer Führung – auf den Feldern der Siedler arbeiten oder sie wurden Pächter der Länder, welche einst die ihren waren. Während auch die Engländer große Verluste einstecken mussten und viele ihrer Siedlungen in Schutt und Asche vorfanden, gingen diese dennoch als die klaren Sieger aus dem Konflikt: King Philip's War brach die Machtposition der Wampanoag Nation in Neu England und öffnete den Siedlern die Möglichkeit, neue Städte zu bauen und Ackerflächen für sich zu nutzen – und dies ließ nicht lange auf sich warten.²³

Die *Praying Towns* auf dem Festland versuchten die Indigenen von Beginn der Mission an sehr stark zu verändern: Die Wampanoag sollten gute, ‚zivilisierte‘ Christen werden durch die Loslösung von alten Sitten und Bräuchen oder die Anpassung ihrer Kleidung. *Praying Indians* musste in den *Praying Towns* abseits ihrer nicht-missionierten Stammesgenossen leben, doch hatten die Möglichkeit, eine kleine Gemeinschaft innerhalb dieser *Praying Towns* aufrechtzuerhalten. Sie konnten – wenn auch in einer sehr veränderten Welt – weiterleben und in ihrer Gesellschaft als Einheit bestehen. Doch mit dem Ausbruch von King Philip's War verloren die Indigenen – und eben auch die *praying Indians* – jegliche Souveränität sowie ihre Gemeinschaft. Die Kulturbeziehung war in einen Kulturzusammenstoß umgeschlagen; es war, in Bitterlis Worten, die gewaltsame Bekämpfung der jeweils anderen Kultur. Hierbei war es auch irrelevant, dass manche Indigene bereits Christen waren und nach den Spielregeln der Siedler spielten. Es führte dennoch dazu, dass eine Kultur, eben die europäische, schließlich

²³ Neal Salisbury, „Red Puritans: The 'Praying Indians' of Massachusetts Bay and John Eliot,“ *The William and Mary Quarterly* Vol. 31, No. 1 (Jan. 1974): 27-54; Lepore, *The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity*; Eine tabellarische Übersicht findet sich am Anfang von Lepores Buche: xxv-xxviii. Zu den Schicksalen der Indianer nach dem Krieg siehe Linford D. Fisher, „'Why shall wee have peace to bee made slaves': Indian Surrenderers during and after King Philip's War,“ *Ethnohistory* Vol. 64, No.1 (Jan. 2017): 91-114.

die andere unterwarf. Mit dem Umschlagen der Kulturbeziehung in den Kulturzusammenstoß mussten die Wampanoag des Festlandes also schließlich auch ihre Gemeinschaft aufgeben; sie wurden als Sklaven, Haushaltshilfen oder Pächter von ihren Familien getrennt und fortan von den Europäern diktiert. Die Wampanoag Martha's Vineyard hatten sich gezielt dazu entschieden, nicht mit ihren Stammesgenossen in den Krieg zu ziehen und stattdessen Mayhew und den Siedlern ihre Loyalität zu beweisen. Anstatt ihre veränderte, aber dennoch bestehende Gemeinschaft zu riskieren, gingen sie mit den Engländern. Gleichzeitig, jedoch, traten auch die Siedler Martha's Vineyards nicht auf Seiten ihrer in Neu England lebenden Landsmänner in den Krieg ein; sie versuchten nicht, die Wampanoag der Insel als ihre Verbündete zu gewinnen – und das, obwohl beispielsweise auch die Pequot oder Mohegan zu Teilen für die Engländer kämpften und indigene Verbündete somit keine Seltenheit waren.

LAST TRIBES STANDING:

DIE WAMPANOAG MARTHA'S VINEYARDS NACH DEM KRIEG

Die Grundlagen, welche die Indianer Martha's Vineyards bereits vor Ausbruch des Krieges – oder besser, bereits vor Eintritt einer eigentlichen Bedrohung ausgehend von King Philip – geschaffen hatten, halfen ihnen schließlich, den Frieden zu wahren und zwischen den Jahren 1675 und 1678 kein Blut auf der Insel zu vergießen. Auf diesen Grundlagen aus Vorkriegszeiten sollten die Insel-Bewohner nun nach Beendigung von King Philip's War aufbauen. Die Stämme Martha's Vineyards waren 1678 die einzigen Wampanoag, welche von den europäischen Siedlern als solche wahrgenommen und behandelt wurden. Die Indianer wussten sicherlich, dass es für sie nicht einfach werden würde, über die nächsten Jahre sowohl ihre Stellung und (Rest-)Stärke in Neu England zu beweisen als auch gleichzeitig weiterhin auf die Siedler und ihre Missionare zuzugehen, um ihnen ihre Loyalität zu zeigen und so den Frieden zu wahren.

Eine gute Gelegenheit, welche sich bereits 1671 nach Mayhews Gesprächen mit Lovelace ergab, war die Neuaufstellung ihres Rechtssystems. Während Religion und Staat, wie Mayhew anfangs feierlich versprochen hatte, offiziell getrennte Angelegenheiten waren, waren diese über die letzten Jahre immer mehr ineinander verwachsen. Die Wampanoag spielten nach christlichen Regeln und hatten sich bereits in Kongregationen organisiert; dennoch hatte der Sachem nach wie vor die Hoheit über sein Gebiet. Nun, da Mayhew in New York den offiziellen Titel als „Governor and Chief Magistrate“ verliehen bekam und damit fortan über

alle Indianerangelegenheiten sowie deren Boden verhandeln durfte, sollte sich die Situation ändern: De facto unterstanden die Sachems nun Mayhew und – so schreibt zumindest Mayhew in einem Brief an Gouverneur Prince – diese hätten die Entscheidung akzeptiert. Damit war die Zeit gekommen, die Trennung von Staat und Kirche aufzuheben. Matthew Mayhew berichtet:

[T]hat in their several *Plantations* or *Town-ships*, they Elect *three* or more to joyn with the *Sachims* (or *Lords* of the place) who hold *Courts*, for issuing such *Controversies* as happen among them, the *Sachim* presiding in such *Courts*, or in case *he* decline that Office, another is Elected in his place: if either party dislike the Judgment given, he Appeals to a *Superiour Court*, which consists of some of the most esteemed of each place, being some of their *Magistrates*, where some *Principal Sachims* is Elected to preside for one year: and from this Court an Appeal lyes to the *English Court*.

Zusammengefasst bedeutet das, dass jedes Dorf drei Richter wählen sollte, die ein formelles Gericht bilden. Gemeinsam mit dem jeweiligen Sachem, welcher dem Gericht dann vorsitzt und ein Veto-Recht auf Entscheidungen besitzt, waren sie es, die in Zukunft über alle zivilrechtlichen Angelegenheiten im (früheren) Sachemship entscheiden. Grundlage für ihre Rechtsprechung war die Bibel sowie all das, was die Puritaner ihnen in den Jahren zuvor über christliche Moral und Sünde gelehrt hatten. Hinzu kam nun, dass die Engländer über all diesen Beschlüssen standen und im Falle einer Uneinigkeit eine Entscheidung fällen sollten. Dazu hatte Lovelace Mayhew befähigt und von diesem Recht machte der Missionar unmittelbar Gebrauch. Matthew Mayhew schreibt: „The *Princes* with their *Sachims* (or *Nobles*) made Publick acknowledgment of their Subjection to the King of *England*, being notwithstanding mindful to be understood as Subordinate Princes, to Govern according to the Laws of God and the *King*.“ Zum ersten Mal in der indigen-europäischen Geschichte Martha’s Vineyards waren die Indianer den Engländern offiziell untergeben. Dies war anders als die *Christian Civil Governments*, die in den 1650er Jahren eingeführt wurden; denn obwohl diese auch eine Rechtsprechung basierend auf christlichen Werten waren, entschieden nun nicht mehr die Wampanoag über das Fehlverhalten anderer Wampanoag. Die Wampanoag entschieden basierend auf einem von den Europäern vorgegebenen Regelwerk und sie wussten, dass, sollten sie den Erwartungen nicht gerecht werden, die Siedler eingreifen würden. Denn diese standen nun offiziell über ihnen. Wichtig ist außerdem, dass Mayhew bei der Wahl der indigenen Amtsträger mitsprach, oder, wie Matthew Mayhew schreibt, „he promised his Assistance and

direction“. Damit übersah der Missionar die juristischen Tätigkeiten der Indigenen und konnte, so nötig, ihm gewogene Personen für Ämter vorschlagen.²⁴

Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass die Einführung eines christlich-englischen Rechtssystems nicht etwa weit hergeholt war, da bereits in den 1650er Jahren *Christian Civil Governements* eingeführt wurden und die Sachems Martha's Vineyards mittlerweile ohnehin alle *praying Indians* waren und nach Gottes Willen handelten. Es wäre ein logischer, weiterer Schritt gewesen und einzig war es nun offiziell, dass sie diejenigen waren, die gemeinsam mit den Richtern Sünden bewerteten und gegebenenfalls bestrafte. Betrachtet man jedoch die indigene Gesellschaft vor Ankunft der Europäer genauer, erkennt man schnell den Unterschied zur neuen, christlichen Rechtsprechung: Zuvor hatten die Wampanoag offensichtliche Delikte bestraft, wie etwa Mord, Diebstahl, Missbrauch oder andere Vergehen, welche das Wohl der Gemeinschaft, also den *kin*, gefährdeten. Ein Vergehen war erst dann strafbar, wenn andere, oder eben die Gemeinschaft, dadurch zu Schaden kamen. Die Konsequenz war, von den anderen ausgegrenzt oder von der Gesellschaft ausgeschlossen zu werden. Mit dem neuen Rechtssystem wurden weitere Vergehen in den Strafkatalog aufgenommen, wie etwa Sabbatbruch oder Blasphemie. Plötzlich war die indigene Gesellschaft – repräsentiert durch die Richter und den Sachem – verantwortlich für Angelegenheiten einzelner Personen; es ging um Taten, welche keine Auswirkung auf den *kin* hatten. Dass diese Entscheidung von den Wampanoag zwar getroffen, aber nicht im selben Maße begrüßt wurde, zeigt auch Matthew Mayhews Wortwahl, als er darüber berichtet: „When afterwards the number of the *Christian Indians* were increased among them, he perswaded them to admit of the *Counsils* of the *Judicious Christians* among themselves [...]“. Ein gewisses Überreden, vielleicht ein (indirektes) Ausüben von Druck, war nötig, damit die Wampanoag diesen Schritt gingen.²⁵

Das neue Rechtssystem sollte in der Gesellschaft der Wampanoag – sozusagen, in den Sachemships – einiges verändern. Es lässt vermuten, dass es vielen Sachems und Richtern widerstrebte, nach dem christlichen Regelkorpus zu urteilen, da es gegen das ging, was sie von ihrem *kin* und ihren Vorfahren kannten; denn was der Gemeinschaft nicht schadete, war zuvor nie ein Problem in der (und für die) Gesellschaft gewesen. Dies liegt unter anderem daran, dass

²⁴ Matthew Mayhew, *A Brief Narrative of the Success which the Gospel hath had, among the Indians, of Martha's-Vineyard (and the Places Adjacent) in New-England* (Boston: Bartholomew Green, sold by Michael Perry, under the Exchange, 1694), 32-39. Zitate siehe Seite 38 („[T]hat in their several“) und Seite 34 („„The Princes with their Sachims““ und „„he promised““).

²⁵ Silverman, *Faith and Boundaries*, 86-87; Zitat siehe Mayhew, *A Brief Narrative of the Success which the Gospel hath had, among the Indians, of Martha's-Vineyard (and the Places Adjacent) in New-England*, 33.

die Spiritualität der Wampanoag anders funktionierte als das Christentum. Die indigene Spiritualität war, in Alexis Moreis' Worten, „action based“, während das Christentum klare Vorschriften machte: „I think that's the difference. If you look at present-day Christianity, it's a lot like you're following something just specifically relating to the religion and not everybody continues that in their active life.“ Das Christentum, eine Buchreligion, war theoretischer und dogmatischer. Dahingegen war die Spiritualität der Wampanoag, die Moreis gezielt nicht als Religion bezeichnet (Religionswissenschaftler würden sie als Ethnische Religion einordnen, siehe Kapitel 2), stärker mit dem Alltag der Menschen verbunden. Jegliche Vorschriften, welche aus den verschiedenen Erzählungen über den Manitu, Moshup, oder andere übernatürliche Wesen abgeleitet werden konnten, hatten einen direkten Bezug zum Diesseits und halfen, die – im kleinen Rahmen gesehen – Gesellschaft der Wampanoag und die – im weiteren Kontext – ganze Erde zu erhalten und besser zu machen. Die Neustrukturierung des Rechtssystems für die Indigenen auf Martha's Vineyard schob damit auch ihre traditionelle Spiritualität ein Stück weiter in den Hintergrund. Ihr Zusammenleben basierte nun nicht mehr rein auf ihrem Glauben, auf ihren Vorstellungen von einem Miteinander von Menschen, Tieren und Natur; ihr Zusammenleben war nun geprägt durch christlich-europäische Vorstellungen von Recht und Unrecht, Vollkommenheit und Sünde. Ihre traditionellen Werte mussten in den Hintergrund rücken. Wohl praktizierten sie weiterhin im Geheimen ihre traditionelle Spiritualität oder verliehen christlichen Ritualen eine indigene Note, indem sie sie mit ihrem eigenen Sinn und Bedeutungsinhalt füllten. Doch sie fand immer mehr nur noch ihren Platz im privaten Raum, weit abseits von den Siedlern. Im Rechtssystem hatte ihre Spiritualität keine Daseinsberechtigung mehr und so entschieden die Sachems und Richter Straffälle nach europäischem Vorbild – alles, um Mayhew und den Missionaren zu gefallen und ihnen zu beweisen, dass sie auf ihrer Seite standen, loyal waren und keinesfalls gedachten in Feindschaft überzugehen, wie ihre Landsmänner in Massachusetts es getan hatten.²⁶

Dass die Entscheidung, sich den Engländern offiziell unterzuordnen und ein Rechtssystem nach ihren Vorstellungen einzuführen, nur durch Druck getroffen wurde, wurde bereits diskutiert. Die drohende Gefahr vor King Philip's War 1671 ließ den Wampanoag Martha's Vineyards kaum eine Wahl, wenn sie den Frieden wahren wollten. Sie hatten sich dafür entschieden, mit Mayhew und den Siedlern zu gehen und Massasoit und den Wampanoag des Festlands den Rücken zu kehren. Nach Ende des Krieges verfolgten sie diesen Kurs weiter. Und auch dieses Mal hatten sie eine Taktik: Die Menschen wählten ihre Richter nicht

²⁶ Zitate aus Moreis, Persönliches Interview.

willkürlich, sondern sie entschieden sich für diejenigen, welche bereits zuvor in der indigenen Gesellschaft eine tragende Rolle gespielt hatten. Silverman fasst zusammen, dass sechs von neun Richtern aus Sachemfamilien stammten oder zuvor bereits als enge Vertraute und Berater der Sachems tätig waren – so etwa Mittarks Schwiegersohn Ekoochuck oder Jonathan Amos, Schwiegersohn von Myoxeo aus Nunnepog. Sachems, Sub-Sachems kleinerer Gebiete der Insel sowie enge Verwandte sicherten sich Ämter im neuen Rechtssystem. Die Sachemships waren dadurch nicht aufgelöst, sie sollten sich erst über die nächsten Jahrzehnte hinweg auflösen, doch die Indigenen erkannten früh, dass sie ihre Positionen in einer christlich-europäisch strukturierten Ordnung sichern mussten. Nur so wurden sie und ihre Macht von den Siedlern anerkannt.²⁷

TRADITIONELLE SPIRITUALITÄT IN NEUER, ENGLISCHER ORDNUNG: EIN ANALYSEVERSUCH

„This Island may even brook the name of Rebekah“, schrieb Samuel Sewall, Richter aus Neu England, im Jahr 1708 über die Wampanoag Martha’s Vineyards. Denn in der Bibel entschloss Rebekka, sich dem Volk Israels anzuschließen und den Sohn Abrahams zu ihrem Mann zu nehmen (siehe Zitat Kapitelanfang). Sie zog mit dem von Gott auserwählten Volk und ließ ihre Familie und ihre Herkunft hinter sich; sie schritt voraus in eine vermeintlich bessere Zukunft. Ähnlich ging es den Wampanoag, als sie mit den Siedlern zogen.²⁸

Die Sachems hatten nun also ihre Macht in einem System parallel zu den Sachemships gesichert, indem sie wichtige Positionen im neuen, europäisierten Rechtssystem bekleideten. Unaufhaltbar führte dies dazu, dass Staat und Kirche kaum mehr zu trennen waren: Es gab ein Strafregister basierend auf christlicher Lehre. Die Wampanoag hatten danach zu leben und ihr eigener Sachem übersah die Einhaltung der Regeln und entschied im Falle eines Vergehens über die Konsequenzen; damit lag auch die Führung von Staat und Kirche in der Hand derselben Person. Grundsätzlich war das den Wampanoag kein fremdes System, denn auch sie hatten ihre sozial-politische Organisation nach spirituellem Vorbild aufgebaut. Wie in Kapitel 3 erläutert, hatte Moshup einst gemeinsam mit seinen Cousins einzelne Sachemships errichtet, welche dann von den Bewohnern der jeweiligen Gebiete mitbestimmt werden sollten. Nach

²⁷ Silverman, *Faith and Boundaries*, 87-88. Laura Arnold Leibmann nennt außerdem die Cheeschamuck-Familie als ein gutes Beispiel, wie Sachems sowie Angehörige aus Sachemfamilien und deren Berater vermehrt Positionen im christlichen Kontext innehatten. Siehe hierzu Fußnote 95 in Leibman, *Experience Mayhew’s Indian Converts: A Cultural Edition*, 111.

²⁸ Ebenfalls zitiert und analysiert in Silverman, *Faith and Boundaries*, 118.

Peter Berger, der die Legitimation weltlicher Strukturen als eine Grundfunktion der Religion definiert, war dieses Vorgehen nur logisch: Die Sachems der einzelnen Gebiete hatten eine Daseinsberechtigung, eine Legitimation durch das Übernatürliche. Moshup, welcher mächtiger war als seine Cousins, legitimierte wiederum die Rolle Massasoits. Doch was geschah nun, da die Wampanoag Martha's Vineyards sich von Massasoit – King Philip – losgesagt hatten? Waren Mayhew beziehungsweise der englische König nun das neue weltliche Äquivalent zum Giganten Moshup? Und was bedeutete das Eintreten der Sachems – der weltlichen Versionen zu Moshups Cousins – in das neue Rechtssystem?

Berger beschreibt außerdem die Plausibilitätsstruktur mit ihrem Hintergrund, dass sowohl Gesellschaft als auch Religion vom Menschen geschaffen und aufeinander abgestimmt sein müssen (siehe Kapitel 3). Beide sind Produkte des Menschen, die stetig reproduziert werden können beziehungsweise müssen. Wie in Kapitel 4 thematisiert, konnte man nach Einführung der *Christian Civil Governments* bei den *praying Indians* bereits von einer Reproduktion der Plausibilitätsstruktur ausgehen. Immer mehr Wampanoag waren Christen geworden, lebten nach den Geboten des Herrn und sahen es als den nächsten logischen Schritt an, ihr Diesseits der neuen Religion anzupassen: *Christian Civil Governments* sollten ihr tägliches Zusammenleben wieder näher mit ihrer Religion verbinden. Dass eine solche Entscheidung zu dieser Zeit – also in den frühen 1650er Jahren – sehr schnell kam, lässt darauf schließen, dass es keine natürliche Reproduktion des Diesseits war, sondern eine, welche durch den Druck von außen nötig wurde. Als die Mayhew Mission noch nicht einmal zehn Jahre alt war, wirkte eine natürliche Anpassung für eine intakte Plausibilitätsstruktur unwahrscheinlich. Viel eher war es ein Schritt auf die Siedler zu, um sich als gute Christen zu beweisen. Und auch nun, mit der Neueinführung eines englischen Rechtssystems im Jahre 1671, reproduzierten die Wampanoag ihr Diesseits, um es auf das Jenseits – also ihre neue Religion – abzustimmen. Doch auch dies geschah nicht natürlich, sondern durch eine gezielte Entscheidung und die Intention, den Europäern die Loyalität zu beweisen. Es handelte sich in erster Linie um eine gezielte, taktische Entscheidung der Indianer. Sie benötigten eine von den Europäern geduldete Ordnung, welche dennoch die Sachems ihre Macht behalten ließ und die Gemeinschaft der Wampanoag schützte. Ihr Ziel war es, alte Rollen in einer christlichen-europäischen Ordnung mit neuem Sinn zu füllen – unter der Bedingung, dass man nun im Sinne der englischen Rechtsprechung handeln musste.

In der Zeit nach King Philip's War war Mayhew schon rund 30 Jahre als Missionar auf Martha's Vineyard tätig und einige Wampanoag waren bereits in die christianisierte Gesellschaft hineingeboren worden und darin aufgewachsen. Dennoch praktizierten viele

praying Indians im Geheimen ihre traditionelle Spiritualität und gaben diese an ihren Nachwuchs weiter. Damit war die Möglichkeit gegeben, dass einige junge Wampanoag sich zum gewissen Teil mit dem Christentum identifizierten – viel mehr, als dies wohl in der Zeit, als die *Christian Civil Governments* eingeführt wurden, der Fall war. Schon allein dank der sozialen Komponente der Religion mochte das Christentum für viele Indianer der jüngeren Generation mit etwas Positivem verbunden sein: Man kam mit seinem *kin* zusammen, um Messen abzuhalten. Die *Sunday Meetings* waren eine Gelegenheit, Gleichgesinnte zu treffen, zusammen zu beten oder ein gemeinsames Ziel zu verfolgen. Kirchen waren ein Ort der Gemeinschaft, ein Ort des Austauschs. Hier kommt die von Durkheim und Riesebrodt dargelegte soziale Komponente der Religion ins Spiel: Das Christentum mit all seinen Elementen erfüllt die Funktion eines sozialen Gebildes; Religion ist für ihn eine soziale Institution, die gemeinschaftsbildend wirkt. Diese Funktion mochten die offiziellen Zusammenkünfte mit großer Wahrscheinlichkeit haben – für alle, die in diese veränderte Welt hineingeboren wurden und zu einem gewissen Teil wohl auch für die, die missioniert wurden. Denn indigene Spiritualität lebte nur noch im Untergrund weiter und erlaubte keine großen Zusammenkünfte mehr.

Was für die Wampanoag Martha's Vineyards weiterhin von großer Bedeutung war, war das Anreichern christlicher Konventionen mit indigenen Elementen; beispielsweise wurden bei Bestattungen die Särge mit rotem Lehm bekleistert, denn aus ihrer traditionellen Spiritualität kannten sie es, ihre Körper rot zu bemalen. Einiges geschah unterbewusst und oft praktizierte man ein christliches Ritual nach außen, während die Bedeutung dahinter für viele (ältere) Wampanoag die traditionelle blieb. Indigene Spiritualität und Kultur lebte in den Menschen weiter und kam an verschiedenen Stellen zum Vorschein (siehe Kapitel 4). Was hinzukam, war die Fähigkeit, an zwei Religionen parallel zu glauben. Wie aus verschiedenen Interviews mit den Wampanoag hervorgeht, leben auch heute viele als Christen, praktizieren aber ihren traditionellen Glauben dennoch. Hier ist wohl wieder die Unterscheidung in Religion und Spiritualität bedeutend, dann der indigene Glaube besitzt keinen strikten Regelkorpus oder keine zweite Schrift, welche sich mit der Bibel widersprechen könnte. Die Aquinnah Wampanoag Berta Welch bestätigt, dass sie der festen Überzeugung ist, dass Religion und Spiritualität nebeneinander existieren können: „I think you see it all across America.“ Auch die Chappaquiddick Wampanoag Margaret Oliveira ist ein gutes Beispiel dafür, wie zwei Glaubensrichtungen parallel in einer Person existieren können. Sie wurde katholisch erzogen,

ist gläubig und geht bis heute regelmäßig in die Kirche. Gleichzeitig kennt sie die Legenden über Moshup sehr gut. Sie erzählt, dass sie diese bereits als kleines Kind immer wieder von ihrem Großvater gehört hatte. Und ihre Einstellung gegenüber der Erde, ihren Lebewesen und ihren Ressourcen ist ganz klar von indigener Spiritualität geprägt: „I feel like I’m just connected to the earth, mother nature, I just feel connected to nature all the time and I believe that’s part of being a Wampanoag.“ Zwei Religionen nebeneinander in sich tragen zu können war für viele Wampanoag im 17. Jahrhundert sicherlich von Vorteil. So konnten sie ihre traditionelle Spiritualität und Kultur aufrechterhalten und weitergeben und gleichzeitig mussten sie sich vor den Europäern nicht verstellen. Wie viele Indianer Martha’s Vineyards zu dieser Zeit tatsächlich überzeugte Christen waren und wie viele nur mitspielten, ist nicht klar.²⁹

Wie bereits in Kapitel 5 kurz thematisiert, besteht hier gleichzeitig die Gefahr der „geistigen Unbehaustheit“, welche Bitterli definiert. Die Menschen könnten schizophren werden, wenn sie zwei Religionen – oder zwei Kulturen – in sich tragen, die sich in gewissen Teilen widersprechen. Wer mit beiden Religionen etwas verbindet, also persönlich davon überzeugt ist, könnte schnell in diese geistige Unbehaustheit verfallen. Wie realistisch dieses Szenario für die Indigenen im 17. Jahrhundert war, lässt sich nur vermuten. Der deutsche Islamwissenschaftler Thomas Bauer spricht in seinem Werk über „Die Vereindeutigung der Welt“ von einer zunehmenden Ambiguitätsintoleranz, welche für ihn in einem klaren Zusammenhang zur kapitalistischen Wirtschafts- und Lebensweise steht; Ambiguität beschreibt in diesem Fall die Mehrdeutigkeit, der ein Mensch in seinem Alltag ausgesetzt ist. Da die heutige Gesellschaft immer mehr danach strebt, die Mehrdeutigkeit aus allen Aspekten ihres Lebens zu verbannen, bewegen wir uns hin zu besagter Ambiguitätsintoleranz; wir können und wollen keine widersprüchlichen Ansichten in uns vereinen. Im 17. Jahrhundert mag dies jedoch noch ganz anders ausgesehen haben: Es war durchaus möglich, zwei widersprüchliche Dinge nebeneinander laufen zu lassen. Bauer nennt hierfür sowohl den Katholizismus als auch den Islam als Beispiele: Über viele Jahrhunderte habe es eine Ambiguitätstoleranz gegeben, eben eine Mehrdeutigkeit, derer sich die Menschen bewusst waren und an der sie sich nicht störten. 1870 änderte sich dies für die Katholiken mit dem Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils, im Islam konnte man ab dem 20. Jahrhundert eine Verschiebung hin zu der einen, allgemeingültigen Interpretation der Schrift

²⁹ Welch, Persönliches Interview; Oliveira, Persönliches Interview; „mother nature“ ist hier für Oliveira vermutlich ein Begriff, den sie aus dem modernen Sprachgebrauch übernommen hat. Dies würde erneut dafür sprechen, wie die Wampanoag ihre Kultur modifizierten, indem sie neue Elemente in sie integrierten und das Argument unterstützen, dass eine Person zwei Vorstellungen in sich vereinen kann.

erkennen. Es ist also gut möglich, dass Bitterli, geprägt von modernen Ansichten, diese Ambiguitätsintoleranz auf indigene Völker des 17. Jahrhunderts überträgt, die Gefahr der „geistigen Unbehaustheit“ und der daraus resultierenden Schizophrenie jedoch damals eher unwahrscheinlich oder nicht vorhanden war.³⁰ Die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs sagt, dass sie weiß, dass manche Indigene zwei Religionen – oder: Religion und Spiritualität – in sich vereinen können, sie selbst könnte dies jedoch nicht. „It doesn’t add up in my mind“, gibt sie ehrlich zu. Man muss erwähnen, dass Coombs von modernen Entwicklungen der Ambiguitätsintoleranz geprägt sein mag, weshalb sich ihre heutige Ansicht nicht eins zu eins auf die Wampanoag des 17. Jahrhunderts übertragen lassen. Für einige mochte das jedoch vielleicht auch damals zugetroffen haben: Für sie mochten die beiden Vorstellungen Widersprüche aufweisen, was es ihnen nicht erlaubte, sie beide vollständig zu akzeptieren. Diese Tatsache machte den betroffenen Wampanoag das Leben besonders schwer. Die Chappaquiddick Wampanoag Alexis Moreis macht ein Plädoyer für alle, die sich in dieser geistigen Unbehaustheit befanden haben (bereits in Kapitel 5 zitiert): „[E]very type of oppression is violent [...] Just because someone is doing it in the sense of religion and talking, that doesn’t mean it wasn’t violent. It was very violent.“ Mit dieser Aussage wird klar, dass Mayhew, der gegenüber den Wampanoag Martha’s Vineyards zwar keine physische Gewalt anwandte, seinen vermeintlichen Schützlingen dennoch Leid antat – es mochte psychischer anstatt physischer Natur gewesen sein, doch es verletze sie in einer Art, welche die Gemeinschaft von Jahr zu Jahr schwächer machte. Jede von außen herbeigerufene Veränderung der religiösen und gesellschaftlichen Landschaft der Indianer war Gewalt. Und selbst, wenn die Wampanoag Entscheidungen aktiv und nach genauen Überlegungen getroffen hatten, taten sie dies nur durch den Druck von außen, durch die Ausweglosigkeit ihrer Situation und um den Schmerz, den die Veränderung mit sich brachte, zu lindern. Ihre Hoffnung war stets, die Gewalt zumindest auf eine psychische, nicht physische, Ebene zu reduzieren. Dennoch wurde die traditionelle Religion und Kultur in den Hintergrund gedrängt und die indigene Gesellschaft dadurch geschwächt – dafür bedurfte es keinen blutigen Krieg wie King Philip’s War oder anderer physische Gewalt.³¹

³⁰ Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, 163-64; Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt* (Ditzingen: Philipp Reclam jun. Verlag GmbH, 2018).

³¹ Coombs, Persönliches Interview; Moreis, Persönliches Interview.

Die nächste Veränderung der indigenen Gesellschaft war eine Folge des neuen Rechtssystems. Matthew Mayhew schreibt: „Thus within a few years there was a happy Government settled among them, and *Records* kept of all Actions and *Acts* passed in their several Courts, by such who having learned to *Write* fairly were appointed thereto.“³² Von nun an mussten die Wampanoag also alle Entscheidungen, welche ihre Sachems und Richter trafen, schriftlich festhalten. Nur so sahen die Engländer sie als gültig an und nur so konnte, falls nötig, Einspruch erhoben werden. Es war besonders wichtig, alles korrekt zu dokumentieren, da durch die *Indian Courts* in einigen Fällen auch interkulturelle Angelegenheiten gelöst wurden. Trampelte etwa das Vieh der Siedler die Felder der Indigenen nieder, durften die zu Schaden gekommenen Wampanoag die Verantwortlichen dafür anklagen und zur Rechenschaft ziehen. Wären Abläufe und Ergebnisse der Prozesse nicht ordentlich niedergeschrieben worden, hätten die Europäer die Entscheidung nicht akzeptiert. Diese Neuerung veränderte die indigene Gesellschaft noch ein Stück mehr, denn sie war ein weiterer Schritt in Richtung einer Kultur basierend auf Schriftsprache – während die Indianer bis zu diesem Zeitpunkt alles Wichtige oral tradiert hatten und Erinnerung im kollektiven Gedächtnis des *kin* verankert war. Dass die Wampanoag nun gezwungen waren, eine Schriftsprache sowie das Verfassen von offiziellen Dokumenten in ihren Prozess der Entscheidung über Richtig und Falsch einzubeziehen, prägte ihre Kultur neu und passte sie an die englische an.

Mit der Einführung des neuen Rechtssystems kamen also zwei größere Veränderungen für die Wampanoag Martha's Vineyards: Zum einen unterstanden sie von nun an offiziell der englischen Krone. All ihre Gerichtsentscheidungen konnten, so nötig, von den Europäern zurückgewiesen werden. Sollte gegen ein Urteil Einspruch erhoben werden, lief auch das ausschließlich über die Engländer. Zum anderen veränderte es die Kultur der Wampanoag: Fortan sollten Sünden nach christlich-englischer Vorstellung definiert werden: Eine Sünde war nicht nur das, was anderen Menschen schadete, sondern auch moralische Fehltritte eines einzelnen, so wie etwa Blasphemie oder Sabbatbruch. Zudem war nun eine ausreichende, schriftliche Dokumentation aller Entscheidungen vorgeschrieben. Studiert man diese überlieferten Dokumente genauer, fand Silverman heraus, stellt man fest, dass die meisten Prozesse sich dennoch mit ‚klassischen‘ Sünden befassten: Diebstahl, Gewalt, Ehebruch. Dies geht aus den Aufzeichnungen hervor, gegen welche die Indigenen von Nantucket Einspruch bei den Engländern erhoben. Gleichzeitig kann man aus verschiedenen Dokumenten lesen, dass

³² Mayhew, *A Brief Narrative of the Success which the Gospel hath had, among the Indians, of Martha's-Vineyard (and the Places Adjacent) in New-England*, 34.

die Europäer immer mehr Einfluss auf die indigene Rechtsprechung nahmen und stark in deren Familienpolitik eingriffen. Es ist überliefert, dass Thomas Mayhew Sr. bereits vor der offiziellen Einführung des neuen Rechtssystems eine gescheiterte Ehe wiederherstellte. Für die Wampanoag, welche Ehebruch zwar als Sünde sahen, einvernehmliche Scheidung jedoch nicht, waren Entscheidungen wie diese schwerwiegende Einschnitte in ihre traditionelle Kultur und eine Verletzung ihrer eigenen Moralvorstellungen. Ähnliche Fälle sollten in den folgenden Jahren vermehrt auftreten. Sie waren eine indirekte Folge all dieser Veränderungen, die innerhalb des *kin* der Wampanoag stattfanden.³³

Es gab diejenigen Wampanoag, welche sich aus Überzeugung anschlossen, es gab die, welche mitspielten und sich verbogen, um den Frieden mit den Siedlern und ihre physische Sicherheit zu garantieren, und es gab die, welche auf keinen Fall missioniert und ‚europäisiert‘ werden wollten. Nach außen mochte es so wirken, als ob die Mission auf Martha’s Vineyard beinahe alle überzeugt hatte, jedoch: „[B]ehind closed doors there was a lot of controversy, some people were dissatisfied with the way things were going, because it really did change the order of things“, sagt die Chappaquiddick Penny Gamble-Williams im Interview. Ihre Stammesgenossin Alexis Moreis sieht dies genauso, wie bereits in Teilen in Kapitel 3 aufgegriffen: „We were very aware that it was creating separation in our community and that’s a big issue, too. Because if you’re now creating controversy within the community, that doesn’t allow as much resistance as a whole.“ Sie sieht dies außerdem als strategisches Kalkül der Europäer, indem sie sagt, dass genau das immer Mayhews Plan gewesen sei: die Gesellschaft zu brechen. Ob dies tatsächlich die Intention der Siedler war, ist Spekulation.³⁴ Dass die indigene Gesellschaft – sowie ihre Landteile – langsam zersplitterte, sieht man sehr gut an einem Ereignis aus dem Jahr 1675, als die Gefahr eines Krieges auf der Insel immer realer wurde. Mittarks älterer Bruder Ompuhhannut versuchte, sich in die Position des Sachems von Aquinnah zu klagen:

I am older than you, and I should be the sachem, for I was born first of our father Nohtouassuet; or else I should be given part of the land at Gay Head, and I would keep still, as the Indian sachems and chief men may find (‘right’).

Die Bevölkerung Aquinnahs sollte letztlich entscheiden. Ein ordentliches Gericht berief eine Jury ein, welche zu dem Schluss kam, dass Ompuhhannut in der Tat die Rolle des Sachems hätte vererbt bekommen sollen; gegeben der Umstände, dass Mittark jedoch bereits in der

³³ Silverman, *Faith and Boundaries*, 89-91.

³⁴ Gamble-Williams, Persönliches Interview; Moreis, Persönliches Interview.

Position war und Aquinnah in Krisenzeiten gut vertreten hatte, entschied die Jury, Ompuhhannut ein Viertel der Fläche Aquinnahs zuzusprechen. Dieses sollte von nun an und für immer im Besitz von ihm und seinen Nachfahren sein. Damit war nicht nur die Gesellschaft in ihren Weltanschauungen gespalten, sondern auch ihr Landbesitz gespalten worden. In diesem Fall gab es nicht mehr das eine, große Gebiet Aquinnah, welches Mittark als Sachem mit bestem Wissen und Gewissen führte und die Interessen der Bevölkerung vor den Europäern vertrat. Ein Teil war nun in der Hand Ompuhhannuts, was bedeutete, dass zwischen den Sachems der Gebiete durchaus Uneinigkeit herrschen konnte und Entscheidungen über das Vorgehen mit den Siedlern (und gegebenenfalls gegen die Siedler) auf mehrere Schultern verteilt war. Aquinnah konnte nicht mehr als eine Einheit agieren.³⁵

Dieses Kapitel konnte zeigen, dass sich die Wampanoag Martha's Vineyards bereits vor Ausbruch von King Philip's War auf dem Festland klar positionierten und sich entschlossen, mit den Siedlern zu gehen, anstatt mit den Indigenen des Festlands. Diese aktive Entscheidung ermöglichte es ihnen, ihre physische Unversehrtheit zu erhalten, sie war allerdings auch mit weiteren Zugeständnissen gegenüber den Europäern verbunden. Dies veränderte die indigene Gesellschaft weiter. Die Insel-Indianer hatten – nach außen – ihre Plausibilitätsstruktur angepasst und ihre Gesellschaft nach christlichem Vorbild modifiziert. Die Sachems hatten ihren Ämtern durch die Positionen als Richter anderweitig Legitimation verliehen. Innerhalb des *kin* war es für die meisten schlicht ein Parallelsystem – religiös und gesellschaftlich –, welches zu ihrem bisherigen (und immer noch bestehenden) aufgebaut wurde, um den Siedlern zu gefallen. Den Vorteil, den das gemeinsame Rechtssystem brachte, war, dass beide Parteien stets wussten, nach welchen Gesetzen und Vorschriften entschieden wurde; es gab den Wampanoag eine gewisse Transparenz darüber, wie die Siedler entschieden und es erschien weniger willkürlich als noch vor der Einführung der christlichen Gerichte. Und dennoch: Die traditionelle Religion und Kultur der Indigenen rückten immer mehr in den Hintergrund. Welche Ereignisse schließlich zu der Entmachtung der Sachems führen sollten und welche Absicht für die Indigenen hinter dieser Entscheidung stand, soll das folgende Kapitel zeigen.

³⁵ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Gay Head,“ 7-8; Silverman, *Faith and Boundaries*, 105-106; Ives Goddard und Kathleen J. Bragdon, *Native Writings in Massachusetts* (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1988), 84-89. Zitat „I am older than you“ siehe Goddard und Bragdon Seite 85.

Kapitel 7: Eine neue Ära

[D]amit nicht ein ruchloser Mensch König wird, / dem Volk zur Falle.
(Ijob 34,30)¹

Die Jahre nach dem Krieg brachten auf Martha's Vineyards viel Veränderung. Für die Bewohner der Insel – ob Siedler oder Indigene – sollte bald nichts mehr so sein, wie es vor den blutigen Auseinandersetzungen gewesen war. Im Jahr 1690 wurde die Region erneut von einer Epidemie heimgesucht, die rund einhundert Wampanoag das Leben kostete. Experience Mayhew, welcher die Krankheit nur als „sore Fever“ bezeichnet, schreibt an mehreren Stellen in seinen Aufzeichnungen, dass die Mehrzahl der Opfer zu den ausgesprochen frommen Indigenen der Insel zählten und mit ihnen nicht nur viele *praying Indians*, sondern auch ein Großteil der indigenen Prediger starben. Dies war ein großer Verlust für die christliche Mission, wie Mayhew weiter berichtet; Chappaquiddick etwa bezeichnet er nach dem Tod vieler hochrangiger Gläubiger als „unchurched“, mit der Begründung „that in a short time there were very few godly Persons left on that little *Island*.“² Dem nicht genug, starb im März 1682 Thomas Mayhew Sr. und hinterließ eine große Lücke in der Gesellschaft, welche es zu füllen gab: Seine missionarischen Verantwortungen wurden an seinen jüngsten Enkelsohn, John Mayhew, übertragen, während Matthew Mayhew, welcher bereits viel mit ihm gearbeitet hatte und außerdem Lord über den Manor of Tisbury war, fortan seine politischen Aufgaben übernahm.

Doch schon bald sollte sich zeigen, dass durch das Fehlen von Thomas Mayhews Persönlichkeit das System bestehend aus (macht-)politischen, wirtschaftlichen und sozialen Überzeugungen, so wie er es aufgebaut hatte, nicht mehr wie vorher funktionierte. Denn Matthew Mayhew führte die Politik seines Großvaters nicht unverändert weiter. Rund drei Jahre nach dessen Tod errichtete Thomas Dongan, nun Gouverneur von New York, zusätzlich den Manor of Martha's Vineyard:

And by virtue of the power and authority in me residing as aforesaid I do hereby erect, make, constitute the said Island called Martins Vineyard together with the aforementioned Islands called Nomans Land and Elizabeth Islands, and the above granted premises into one Lordship or Mannor of Martins Vineyard.

¹ Wortlaut in King James Bible: That the hypocrite reign not, lest the people be ensnared. (Job 34,30)

² Silverman, *Faith and Boundaries*, 126-127; Zitate aus Mayhew, *Indian Converts*, 68 („sore Fever“), 34 („unchurched“ und „that in a short time“).

And I do hereby give and grant unto the said Matthew Mayhew his heirs and assigns full power and authority att all times hereafter in the said Lordship or Manor, one Court-leet, and one Court-baron [...]

Auch den Grund für diese großzügige Geste legt Dongan in dem im April 1685 ausgestellten Dokument dar: „[H]is ancestors have been antient setlers, planters, improvers and possessors of all that tract called Martins Vineyard“, heißt es. Für einen Lehnszins von lediglich „six bblls of good merchantable fish“ durfte Matthew Mayhew sich von nun an Lord über den Manor of Martha’s Vineyard nennen und all die Rechte und Vorzüge, die der Titel mit sich brachte, genießen. Doch diese Ehre sollte ihm nur für kurze Zeit zuteilwerden. Denn nur drei Wochen später verkaufte er die Rechte über den Manor für 200 Pfund zurück an Dongan. Dabei schloss Mayhew jedoch einige Gebiete aus, darunter:

all estates heretofore made or granted or willed by Thomas the grandfather and Thomas the father of the said Matthew, and by him the said Matthew or any of them to the several townships of Edgartown and Tisbury, or to any other planter in the said Manor, or Lordship, or any part thereof, or by grants or patents under any the Governors of this Province.

Damit belief sich das Gebiet, welches Dongan schließlich übertragen wurde, auf Aquinnah sowie einen Teil von Noman’s Land. Was die Motivation hinter diesem Einräumen und Zurückgeben von Herrschaftsbereichen war, lässt sich nur mutmaßen. Es ist wahrscheinlich, dass Dongan als Gouverneur von New York die Bevollmächtigung hatte, Manors zu kreieren und andere innerhalb dessen Grenzen zum Lord zu machen; sich selbst in solche Positionen zu heben war wohl nicht möglich. Geht man davon aus, dass Dongan und Mayhew von Beginn an gute Verhältnisse pflegten – und so geht es aus dem überlieferten Schriftverkehr hervor –, ist es nicht verwunderlich, dass letzterer sich auf einen dubiosen Deal einließ, um sowohl dem Gouverneur von New York zu helfen und gleichzeitig durch diesen Gefallen stets dessen Wohlwollen genießen zu dürfen. Und so kam es, dass Matthew Mayhew den Manor of Martha’s Vineyard bereits am 12. März wieder Thomas Dongan übertrug und für sich selbst nur den Titel als Lord über den Manor of Tisbury behielt. Als Ausgleich wurde er außerdem von Dongan in die Position des „Clark & Register for Dukes County“ gehoben. Kombiniert mit seiner Rolle als Chief Justice, welche er bereits innehatte, räumte ihm dieser abgekartete Land- und Titelhandel mit dem Gouverneur einen beträchtlichen Aufstieg in der Politik des kolonialen New Yorks ein.³

³ Banks, *The History of Martha’s Vineyard, Volume I*, 172-177; Zitate siehe Seite 174 („[H]is ancestors“), Seite 175 („And by virtue of the power“ und „six bblls“) und 176 („all estates heretofore made“).

Doch auch diese neue Ordnung sollte nicht lange währen, denn in England bereitete sich die Bevölkerung bereits darauf vor, König James II vom Thron zu stürzen. Die Glorious Revolution veränderte auch die Machtverhältnisse im kolonialen Nordamerika. Besonders New York hatte der Umsturz aus dem Gleichgewicht gebracht und die Kolonie benötigte nach der Revolution zwei weitere Jahre, bis wieder Ruhe und Ordnung eingekehrt waren; im Jahr 1691 – mit erfolgreicher Wiederherstellung königlicher Autorität nach Leisler's Rebellion – wurde schließlich Henry Sloughter als neuer Gouverneur für die Kolonie eingesetzt. Denn die ohnehin nur sehr kurzlebige Dominion of New England, welche alle Kolonien unter zentralisierte Kontrolle gestellt hatte, war mit der Revolution zerschlagen worden. Anstelle royaler Kontrolle und einem von der Krone eingesetzten Gouverneur strebten die Kolonien in dieser Zeit wieder nach Souveränität. Damit standen auch die Erneuerungen der Chartas von Massachusetts und Plymouth an. Dies nahmen die königlichen Beamten zum Anlass, Neu England umzustrukturieren: Mit der Massachusetts Charter von 1692 wurde nach langer Diskussion beschlossen, das Gebiet in und um Martha's Vineyard von New York zu lösen und fortan an Massachusetts zu knüpfen. Diese Entscheidung stieß bei Mayhew und seinen Anhängern auf großen Widerstand und führte zu einem mehrere Monate andauernden, hitzigen Briefwechsel zwischen den Offiziellen von Martha's Vineyard, New York und Massachusetts. Zuletzt musste Mayhew sich dennoch geschlagen geben und akzeptieren, dass Martha's Vineyard von nun an unter der Kontrolle von Massachusetts und dessen Gouverneur Sir William Phips stand – inklusive einer neuen Gesetzgebung sowie erhöhten Abgaben.⁴

Diese turbulenten Jahre, geprägt von Umstürzen und (politischer) Unsicherheit, gingen auch an den Wampanoag der Insel nicht spurlos vorbei. Die Balgerei um Titel und Gebiete sollte das Land der Indigenen treffen. Im Folgenden werden die Geschehnisse in den einzelnen Sachemships nach King Philip's War beschrieben.

AQUINNAH

Aquinnah war eines der Gebiete, welches 1685 an Dongan übertragen wurde. Das Land war ohnehin bereits gespalten, nachdem Ompuhhannuts sich ein Stück Land von seinem Bruder einklagte, indem er argumentierte, die Position des Sachem stünde ihm, als ältestem Sohn, rechtmäßig zu (siehe Kapitel 6). Bereits bevor Martha's Vineyard an Massachusetts gebunden

⁴ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 178-194.

wurde, gingen die Aquinnah Wampanoag einen zwielfichtigen Deal mit dem Gouverneur von New York ein und verkomplizierten die politische Lage noch mehr: Joseph Mittark, welcher 1683 nach dem Tod seines Vaters Sachem von Aquinnah wurde, verkaufte nur vier Jahre später sein gesamtes Sachemship für lediglich 30 Pfund an Gouverneur Dongan. Die Intention, die Joseph Mittark verfolgte, ist nicht klar. Möglicherweise hoffte er, New York würde indigenes Gebiet vor landhungrigen Siedlern wie Simon Athearn (siehe unten) schützen können. Doch genau das Gegenteil sollte der Fall sein: Bereits unmittelbar nach dem Verkauf des Gebiets waren die Wampanoag gezwungen, fortan regelmäßig einen Lehnszins an ihren neuen Gutsherrn, Gouverneur Dongan, zu zahlen. Dieser trat mehr oder weniger in die Position des eigentlichen Sachem, welcher das Recht hatte, Tributzahlungen einzufordern. Diese Zahlungen beglichen jeweils die auf den entsprechenden Landteilen lebenden Familien. Matthew Mayhew, welcher stets als Verwalter Dongans handelte – der Gouverneur selbst hatte wohl nie einen Fuß auf die Insel gesetzt –, sammelte regelmäßig die Abgaben ein. Um sich von den hohen Forderungen entlasten zu können, traten einige Wampanoag schließlich Teile des Landes, auf dem sie lebten, wiederum an New York ab. Sie wohnten auf ständig kleiner werdenden Gebieten und erlaubten den Siedlern, das ihnen zur Nutzung bereitgestellte Land zu übernehmen. Damit gestaltete sich nicht nur die Lehensherrschaft Aquinnahs immer zersplitterter, sondern die Indigenen verloren nach und nach immer mehr ihres Stammeslandes an die Engländer.⁵

Als der Landhandel zu bunt zu werden drohte und die Aquinnah keinen anderen Ausweg mehr kannten, reichten sie im Jahr 1703 – schließlich schon unter der Oberhand Massachusetts' – Beschwerde beim *General Court* ein. Sie wandten sich mit einem Dokument Mittarks an die Kolonie, welches vermeintlich wenige Jahre vor seinem Tod verfasst worden war und besagte, dass das Stammesland Aquinnahs niemals aus der Hand der Sachemfamilie gegeben werden durfte:

I am Muttaak, sachem of Gay Head and Nashaquitsa as far as Wanemessit. Know this all people. I Muttaak and my chief men and my children and my people, these are our lands. Forever we own them, and our posterity forever shall own them.

I Muttaak and the chief men, and with our children and all our (common) people (present), have agreed that no one (shall) sell land. But if anyone larcenously sells land, you shall take (back) your land, because it is forever your possession. [...]

<We say it> before God. It shall be so forever. [...]

⁵ Silverman, *Faith and Boundaries*, 141; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Gay Head,“ 8-9.

Die Entstehung des Schriftstücks sowie die Diskussion, ob es tatsächlich bereits unter Mittark verfasst wurde, sind nicht geklärt. Viele gehen davon aus, dass das Dokument nachträglich zu Papier gebracht und auf 1681 rückdatiert sowie mit Mittarks Namen unterschrieben wurde, als die Indigenen sahen, dass der Verkauf des Gebiets an Dongan eine Lawine an Landabgaben losgetreten hatte. Nichtsdestotrotz erkannte das Gericht das vermeintliche Testament Mittarks nicht an; die Aussage eines ansässigen Indigenen, er hätte das Dokument verfasst, überzeugte das Komitee, das Schriftstück als „forged and not true“ einzustufen. Die Aquinnah Wampanoag hatten damit ihr Land ein für alle Mal an die Engländer verloren.⁶

Doch dem nicht genug. Mit dem Tod Matthew Mayhews im Jahr 1710, eben dem Verwalter Dongans auf Martha's Vineyard, schaltete sich schließlich die *Company for the Propagation of the Gospel* ein (früher *Society for the Propagation of the Gospel*; die Gesellschaft wurde nach der Restauration von König Charles II neu gegründet; siehe Kapitel 3). Diese handelte „with the main design of benefitting the aboriginal natives“, als sie nach Mayhews Tod mit Dongan in Verhandlungen trat, um den Manor of Martha's Vineyard von ihm zu kaufen. Denn die Indigenen der Insel, so hieß es, benötigten eine starke englische Führung sowie Autoritäten, die vor Ort waren, wenn man verhindern wollte, dass die Wampanoag nach den Verlusten der letzten Jahre wieder einen Rückschritt machten und damit Religion und Glauben verloren. Für 550 Pfund fanden die beiden Parteien eine Einigung, sodass der Manor ab dem Jahr 1712 offiziell in der Hand der *Company for the Propagation of the Gospel* war. Anfangs bedeutete dies für die Wampanoag lediglich, dass ihr Lehnszins fortan an die Gesellschaft anstatt an Dongan gezahlt werden musste. Über die Jahre zeigte sich jedoch, dass die *Company for the Propagation of the Gospel* mehr Einfluss auf die indigene Gesellschaft zu nehmen versuchte als zuerst angenommen. Der erste Einschnitt in die indigene Gesellschaft begann mit der Forderung der *Company*, fortan aktiver gegen einen möglichen Rückschritt der Indigenen zu werden; das bedeutete, man wollte auf jeden Fall verhindern, dass die Wampanoag vom christlichen Glauben abkamen oder in alte Muster der Familien- und Kleiderordnung zurückfielen. Die *Company* ging schließlich auf die Aquinnah Wampanoag zu, um gemeinsam eine Einigung auf einen ersten Schritt zu finden. Die Indigenen schickten einen Delegierten –

⁶ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Gay Head,“ 8-10; Zitat „forged and not true“ siehe Seite 9; Silverman, *Faith and Boundaries*, 141-44; Silverman, David J., „'We Chief Men Say This': Wampanoag Memory, English Authority, and the Contest over Mittark's Will,“ in Bross, Kristina und Hilary E. Wyss, *Early Native Literacies in New England: A Documentary and Critical Anthology* (Amherst: University of Massachusetts Press, 2008); Zitat „I am Muttaak“ siehe Goddard und Bragdon, *Native Writings in Massachusetts*, 97.

um wen es sich genau handelte, ist nicht klar, es steht allerdings fest, dass es nicht ihr Sachem Joseph Mittark war. Gemeinsam einigten sie sich darauf, dass ein Teil Aquinnahs fortan durch einen Zaun abgetrennt werden sollte: Ein Teil war für den Ackerbau, der andere für die Viehzucht vorgesehen. Auf diese Weise konnten sich die Wampanoag im Halten von Nutztieren üben und gleichzeitig war sichergestellt, dass es keiner weiteren Maßnahmen bedurfte, um die Felder vor dem streunenden Vieh zu sichern.⁷

Eine weitere Last, die Aquinnah zu tragen hatte, war die gestreute und teils undurchsichtige Pächter-Landschaft, welche sich über die Jahre entwickelt hatte. Mit der Diskussion um Mittark's Will begann Matthew Mayhew, Dongans Verwalter vor Ort, vermehrt, indigenen Personen oder Familien das Recht auf lebenslange – in vielen Dokumenten heißt es schlicht „forever“ – Pächterschaft für bestimmte Flächen zu gewähren. Hierbei handelte es sich meist um rund 40 Acre große Landteile, für welche die Pächter einen jährlichen Lehnszins zu zahlen hatten. Für die glücklichen Wampanoag, die einen Teil ihres Stammeslandes zugesichert bekommen hatten, war dies ein großer Erfolg. Alle anderen mussten weiterhin bangen, ob sie auch in Zukunft als Pächter eintreten durften. So weit, dass die Indigenen untereinander ungesunden Neid auf bestimmte Rechte entwickelt hätten, kam es nie: Die *Company for the Propagation of the Gospel* wollte dieser Zerstückelung des Landes inklusive der undurchsichtigen Laufzeiten der Pachtverträge ohnehin ein Ende setzen. Die Aquinnah Wampanoag erhielten kurzerhand eine Generalquittung für alle bislang vereinbarten Pachtverträge. Fortan sollten 800 Acre ihres Stammeslandes an einen englischen Siedler aus Chilmark, Ebenezer Allen, verpachtet und somit die Fläche der Indigenen stark eingeschränkt werden. Der Entschluss, einen Teil für eine, so die Begründung, *angemessene* Nutzung des Bodens an einen Engländer zu geben, wurde von den Indigenen nicht gutgeheißen. Und die 800 Acre waren sogar nur ein Kompromiss, welchen die Aquinnah Wampanoag nach langen Verhandlungen und Protesten erreichen konnten: Nachdem bereits 1713 600 Acre an besagten Siedler übertragen wurden und dieses Gebiet zehn Jahre später um weitere 400 Acre ausgedehnt werden sollte, sahen sich die Indigenen zum Handeln gezwungen: Sie weigerten sich, das an Allen versprochene Land zu räumen, rissen Zäune nieder und schlachteten sein Vieh. Sie vermittelten einen klaren Standpunkt: Hier ging es um das Land ihrer Vorfahren, um ihr Stammesland. Der Fall sollte schließlich gerichtlich entschieden werden und die zwei Parteien einigten sich auf den Kompromiss, 800 Acre abzugeben; diese waren für die nächsten

⁷ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Gay Head,“ 9-12; Auszug „with the main design [...]“ zitiert auf Seite 10; Silverman, *Faith and Boundaries*, 145-147.

21 Jahre fest in englischer Hand. Nach all diesen Zugeständnissen scheint es überflüssig zu erwähnen, dass die Aquinnah Wampanoag, als Pächter auf ihrem ehemaligen Stammesland, nun auch offiziell „always under the direction, government and stent of said Company“ standen.⁸

Besonders bezeichnend ist wohl, dass Charles Edward Banks in seinen Ausführungen bereits hier schon von Aquinnah als Reservation spricht. Das Gebiet war nach dem Verkauf an Gouverneur Dongan 1687 nicht mehr unter indigener Führung: Ihr Sachem Joseph Mittark hatte sich mit dem Verkauf seines Gebietes zu einem gewissen Teil selbst entmachtet. Ob ihm dies zum damaligen Zeitpunkt bewusst war, ist zu bezweifeln. Wie oben bereits ausgeführt, lässt sich nur mutmaßen, wieso der Sachem sich auf diesen fragwürdigen Handel eingelassen hatte; womöglich waren ihm die Auswirkungen sowie die Tatsache, dass es sich wirklich um einen Verkauf seines Stammeslandes für immer handelte, nicht klar. Dass die Aquinnah fortan kein Vertrauen mehr in Joseph Mittark hatten, ist nicht erstaunlich. Für kommende Verhandlungen mit den Engländern schickten sie von nun an andere Mitglieder ihrer Gesellschaft. Als es darum ging, das Gebiet zu teilen und eine Hälfte der Viehzucht, die andere dem Ackerbau zuzuschreiben, schickten sie – wie Silverman herausgearbeitet hat – einen Wampanoag namens Abel: Dies war entweder Abel Hossueit, welcher sich in der Kirche Rang und Namen erarbeitet hatte, oder Abel Wauwompuhque Jr., Mittarks Neffe.⁹ Anstelle ihres (ehemaligen) Sachems entschieden sich die Aquinnah Wampanoag nun also für andere, die bereits in der Gesellschaft bekannt und geschätzt waren, um ihre Angelegenheiten mit der *Company for the Propagation of the Gospel* zu lösen. Ihr Sachem Joseph Mittark hatte damit de facto seine Position verloren. Verhandlungen und Entscheidungen mussten in Zukunft geteilt in der Hand der *Company for the Propagation of the Gospel* und der indigenen Gesellschaft liegen.

Bei den Indigenen Aquinnahs sah dies schließlich so aus, dass jährlich alle landbesitzenden Leute – und landbesitzend bedeutete in diesem Fall, dass die Person Nutzungsrechte für den Boden hatte – ein fünfköpfiges Gremium wählte, welches mit den Engländern um Land- und Weiderechte verhandelte, Lehnszinsen diskutierte und die Verteilung der Abgaben regulierte.

⁸ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Gay Head,“ 9-12; Zitate siehe Seite 10 („forever“) und Seite 12 („always under the direction [...]“).

⁹ Für Aquinnah als Reservat siehe Banks, *The History of Martha's Vineyard Volume II: Town Annals*, „Annals of Gay Head,“ 11; Banks schreibt, es hätte sich um Abel Hossueit gehandelt (siehe ebenfalls Seite 11); Silverman, *Faith and Boundaries*, 146.

Für die Nutzung des Bodens erhob die *Company for the Propagation of the Gospel* jährlich nämlich außerdem „one ear of Indian corn for each family“.¹⁰ Die Aquinnah Wampanoag bewegten sich somit in kürzester Zeit weg von einer durch den Sachem geführten – oder eher: durch ihn vertretenen – Gesellschaft hin zu einer gemeinschaftlich geführten, durch gewählte Mitglieder vertretenen. Diejenigen, die im Gremium mit den Engländern verhandelten, waren vom Volk gewählt und vertraten so eher die Interessen der großen Gruppe, als ihr Sachem Joseph Mittark es zuletzt getan hatte. Zudem war den Europäern diese Form der Gesellschaftsorganisation bekannt; es war eine demokratische Wahl von Abgeordneten für internationale Angelegenheiten. Die *Company for the Propagation of the Gospel* zeigte sich dementsprechend eher verhandlungs- und kompromissbereit, als ihnen nun gewählte Abgeordnete der Aquinnah gegenüberstanden und nicht ihr Sachem als der – im Verständnis der Engländer – Entscheidungen fällende Monarch.

Nun bleibt die Frage, aus welchem Grund die Aquinnah Wampanoag sich auf derartige Verhandlungen und Abmachungen mit der *Company for the Propagation of the Gospel* eingelassen hatten. Während vor King Philip's War die Wampanoag den Siedlern zahlenmäßig noch um ein Vielfaches überlegen waren, änderte sich dieses Verhältnis mit Ende des 17. Jahrhunderts drastisch. Ausschlaggebend war hier vor allem die Epidemie, welche 1690 Martha's Vineyard heimsuchte. Zudem rochen viele land- und machthungrige Siedler ihre Chance auf Martha's Vineyard und migrierten in eine der englischen Siedlungen auf der Insel. 1720 war das Verhältnis der indigenen Bevölkerung zur englischen mit rund 800 zu 800 ausgeglichen.¹¹ Besonders nach dem verheerenden Krieg auf dem Festland war den Wampanoag der Insel sehr bewusst, welche Gefahr es mit sich brachte, sollte man sich die Europäer zum Feind machen. Mit dem Machtgleichgewicht auf Martha's Vineyard und der englischen Überhand in Massachusetts wäre eine Auseinandersetzung für die Indigenen fatal gewesen. Stattdessen gingen die Aquinnah Wampanoag also – erneut – den Weg des miteinander Redens, den Weg des Kompromisses. Die Bevölkerung, dieses Mal eben nicht der Sachem, hatte sich dafür entschieden, sich den Engländern unterzuordnen und auf einen Teil ihres Stammeslandes zu verzichten, um einen anderen zu erhalten. So konnten sie ihre Gemeinschaft, ihren *kin*, schützen und aufrechterhalten – und sie konnten ihr Überleben sichern. Ihre Kultur war, wie oben bereits mehrfach erläutert, seit Ankunft der ersten Siedler ständig auf die Probe gestellt und immer wieder verändert worden. Und dennoch konnten die

¹⁰ Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Gay Head,“ 12.

¹¹ Silverman, *Faith and Boundaries*, 130, 285.

Wampanoag nur durch etwas, was wie ein Kompromiss aussah, viel mehr aber ein Nachgeben war, das mit der Vorschrift zu Viehzucht und Ackerbau einen weiteren maßgeblichen Einschnitt in ihre Kultur nahm, den Kern ihrer Kultur und ihrer Gemeinschaft schützen. Durch ihre geteilte Vergangenheit konnte auch ihr kollektives Wissen weiterleben und erweitert werden und den einzelnen Mitgliedern die Möglichkeit bieten, sich in ihrer kleinen, indigenen Gesellschaft zu Hause zu fühlen. Sie trafen sich weiterhin regelmäßig – wenn auch mit dem Hintergrund, einen christlichen Gottesdienst abzuhalten – und agierten mit ihrem *kin*. Nachdem mit den vergangenen Epidemien viele Träger ihres kulturellen Gedächtnisses gestorben waren, war es nun umso wichtiger, die Gesellschaft mit allen möglichen Mitteln zusammenzuhalten und, selbst auf reduziertem Stammesland, ein Gemeinschaftsgefühl aufrechtzuerhalten.

Und dennoch: Das prekäre Gemeinschaftsgefühl, das Mayhew zwischen Engländern und Indigenen aufbauen konnte (siehe Kapitel 4), war mit der Machtübernahme der *Company for the Propagation of the Gospel* Geschichte. Die Wampanoag waren nun gezwungen, auf die Forderungen der Engländer einzugehen; andernfalls mussten sie blutige Auseinandersetzungen fürchten. Die Aquinnah Wampanoag mussten immer mehr ihres Stammeslandes abgeben und ‚englischer‘ werden. Doch das Rechtssystem mit allen Gesetzen, Rechten und Pflichten war für die Indigenen nicht mehr durchsichtig; die Siedler handelten mit einer gewissen Willkür und schienen selbst bei Forderungen, welche einen biblischen Bezug aufwiesen, nicht kompromissbereit. So stieß beispielsweise auch Mittark’s Will auf taube Ohren. Seit dem Verkauf ihres Landes an Dongan und zuletzt der Übernahme des Manors durch Massachusetts waren die Aquinnah Wampanoag in einer ständigen Position des Verteidigens und Kompromisse Aushandelns. Forderungen der Engländer abzulehnen, kam für sie nach den Erfahrungen aus King Philip’s War nicht mehr als Option in Frage. Der aktive Part der Wampanoag in dieser Zeit beschränkte sich darauf, bestmögliche Kompromisse zu finden und einen Krieg, welcher sie nicht nur den Zusammenhalt der Gesellschaft, sondern auch ihr Leben kosten würde, zu vermeiden.

Dass dies die neue Taktik der Aquinnah war, zeigt sich auch mit der Einführung des „sheep right system“ im Jahr 1729. Es war eine Anordnung, nach der die *Company for the Propagation of the Gospel* bereits lange gebeten hatte. Mit ihr bekam jeder das Recht, bis zu zehn Schafe (oder das Equivalent von einem Ochsen für acht Schafe oder einem Pferd für zehn Schafe) weiden zu lassen. Alternativ hatte man die Möglichkeit, die Weide für englisches Vieh zu öffnen. In den folgenden Jahren sollten auf diese Weise unzählige Indigene schließlich ihre Weidefläche an die Siedler verpachten. Für die Wampanoag war dies eine gute Einnahmequelle

und zudem eine Option, diese Einnahmen zu machen ohne weiteres Stammesland für immer abgeben zu müssen. Den Aquinnah Wampanoag ging es hier ums Überleben und Erhalten.¹²

TAKEMMY

Takemmy war – genauso wie Aquinnah – eines der Sachemships, welches sich aus rein politischen Gründen den Engländern und dem Christentum angeschlossen hatte. Unmut entstand, nachdem Sachem Keteannummin (auch: Josias) 1668 weite Teile seines Landes an Thomas Mayhew verkaufte und viele Wampanoag dadurch ihr zu Hause räumen mussten. Um ihnen gerecht zu werden und gleichzeitig die guten Beziehungen zwischen den Kulturen aufrechtzuerhalten, wurde allen *praying Indians* ein Gebiet nördlich von Takemmy gewährt, auf welchem sie von nun an leben durften. Weitere Teile von Takemmy konnten nur verkauft werden, sollten Keteannummin sowie fünf enge Berater zustimmen. (Gesamter Hintergrund siehe Kapitel 4.)

Seit dieser Abmachung waren nun rund fünfzehn Jahre vergangen und Keteannummin hatte, nach eigener Aussage, die vereinbarten zwanzig Schilling der *praying Indians* in Christiantown, einem von ihm bereitgestellten Gebiet, nie erhalten. Gleichzeitig hatte Takemmy außerdem in unzähligen Rechtsverfahren gekämpft und war immer wieder gezwungen, Ordnungsgeld zu zahlen – welches Keteannummin für seine Schützlinge beglichen hatte. Der Sachem, nun bereits in hohem Alter, war verschuldet und sah sich genötigt, das Abkommen von 1669 zu brechen: Er verkaufte einen Teil seines Landes an Simon Athearn. Und dieser war kein Unbekannter: Bereits in den Jahren zuvor versuchte er, den Wampanoag illegal ihr Land abzunehmen, und er war des Öfteren mit den Mayhews aneinandergeraten, da er, beispielsweise, bereits einen Teil Takemmys kaufte, kurz nachdem Mayhew von Lovelace in New York zum „Governor and Chief Magistrate“ ernannt wurde – was ihm mitunter das Recht gab, alleinig mit den Indigenen über ihren Boden zu verhandeln. Der Gouverneur ging daher gerichtlich gegen ihn vor. Nachdem New York 1673 kurzzeitig von den Niederländern

¹² Silverman, *Faith and Boundaries*, 147-148. In den 1780er Jahren trug der Prediger Zachariah Hossueit Dokumente zusammen, die bestätigten, dass das Land weiterhin im Besitz der Wampanoag sein sollte und keine Beweise vorlagen, dass Dongan oder die *Company for the Propagation of the Gospel* diesrechtmäßig erworben hätten. Dank Hossueits Lesegewandtheit und seinem Wissen über juristische Verfahren gewannen die Aquinnah den Prozess. Es war ein großer Erfolg für den Stamm, doch konnte dies die steigenden Schulden und den erneuten Verkauf mehrerer Landteile nicht stoppen. Siehe hierzu Silverman, *Faith and Boundaries*, 157-181. Da die Entscheidung, sich von ihrem Sachem loszulösen, nicht umgekehrt wurde, und diese (auf dem Papier) Rückeroberung des Stammeslandes kaum Einfluss auf die Akkulturation der Wampanoag hat, soll sie im Weiteren nicht ausführlicher besprochen werden.

rückerobert wurde, war es auch Athearn, welcher als Anführer einer Gruppe von Rebellen versuchte, Mayhew zu stürzen. Und mit der Erneuerung der Massachusetts Charter war es ebenfalls Simon Athearn, welcher gegen die Mayhews arbeitete und durch lange Briefwechsel mit Boston versuchte, sich die Gunst der kolonialen Machthaber zu erschleichen. (Für eben genannte Sachverhalte siehe Kapitel 6.) So war es also genau dieser Mann, mit welchem Keteannummin nach King Philip's War und kurz nach Mayhew Seniors Tod einen Landhandel einging. Einen weiteren intransparenten Deal machte der Sachem etwa zur selben Zeit mit Isaac Chase. Er bekam ein Stück Land, mit welchem dem Siedler nicht nur weite Teile Takemmys übertragen wurden, sondern auch ein Part des Gebiets, das bereits offiziell an die *praying Indians* in Christiantown vergeben war. Der Ärger war vorprogrammiert. Athearn hatte einen Teil seines Gebiets verpachtet an einen Mann namens John Hillman – und er war es, der die Missgunst der Wampanoag als erstes zu spüren bekommen sollte: Eines Tages lief eine Gruppe aufgebrachter *praying Indians* durch sein Feld, um eine Linie zu trampeln. Alles nördlich davon, so machten sie Hillman deutlich, sei ihr Land. Doch Hillman, selbst nur Pächter auf dem Land Athearns, war ein „poor man“, sagten die Wampanoag und sie kamen ihm entgegen: „[T]hey would not disturb him during the time he had hired said farm.“ Er war nicht schuld an dem zwielfichtigen Landhandel, welcher zwischen ihrem Sachem Keteannummin und Athearn vereinbart wurde; sie gewährten ihm, vorerst zu bleiben. Eine ähnliche Kulanz-Regelung boten sie William Rogers an, welcher etwa um dieselbe Zeit wie Athearn ein Stück Land von Keteannummin zugesprochen bekommen hatte: Der Siedler durfte auf dem Gebiet leben, es jedoch nicht weiterverkaufen; und sollten er oder seine Nachfahren das Land eines Tages nicht mehr bewohnen oder nutzen wollen, so sollte es in indigene Hand zurückfallen.¹³

Weniger kompromissbereit waren sie bei Simon Athearn selbst. Er hatte sich erlaubt, auf indigenem Grund ein Haus zu errichten – und dem nicht genug, auch noch Keteannummin eingeladen, dort zu leben. Was für Simon Athearn wohl reine Taktik war, stieß den Wampanoag besonders auf: Ihr Sachem, welcher sie bereits mit mehreren Landverkäufen hintergangen hatte, schien nun mit dem heimtückischen Siedler unter einer Decke zu stecken.

¹³ Silverman, *Faith and Boundaries*, 131-133; Zitate siehe Seite 132. Über Athearn Herkunft ist wenig bekannt. Banks widmet Athearn einen Abschnitt in seinem Kapitel über „Sketches of the Early Settlers“ und fand heraus, dass dieser vermutlich noch als Kind in die Neue Welt kam, um für einen wohlhabenden Siedler zu arbeiten. Einst saß er auf der Geschworenenbank und heiratete schließlich ein Mädchen, das zum Zeitpunkt der Eheschließung noch keine 14 Jahre alt war. Über seine Vorfahren, seinen vorherigen Wohnort oder seinen Charakter ist nichts überliefert; zu Letzterem lassen sich lediglich Vermutungen anstellen basierend auf seiner ereignisreichen Karriere als größter Gegenspieler Mayhews. Banks bezeichnet ihn als „versatile and interesting“ sowie „unique character“ und beschreibt seinen Lebensweg als „strenuous life and fruitful career“. Siehe hierfür Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of West Tisbury“, 28-37; Zitate siehe Seite 36 („versatile and interesting“) und Seite 28 („strenuous life“ und „unique character“).

Die Indigenen gingen auf Thomas Mayhew, den Enkel des ehemaligen Gouverneurs (und damit Bruder von Matthew und John), zu und drückten ihre Beschwerde aus. Dieser antwortete den Wampanoag, der Sachem Keteannummin „might live theare as well as any other Indian.“ Von diesem Moment an wurde klar, dass es einen offiziellen Rechtsstreit benötigte, um das Land nicht für immer zu verlieren. Doch vor Gericht zu gehen war nicht nur kostspielig, sondern auch riskant. Denn die Wampanoag Takemmys hatten kaum Prozess Erfahrung und ihre Chancen auf einen Sieg waren gering. Es war ihr Glück, dass sie einen ihnen gewogenen Siedler, John Pease, als Berater gewinnen konnten. Dieser versammelte mehrere Zeugen und die Wampanoag forderten Athearn öffentlich auf, ihr Land zu verlassen. Um das Gebiet um das neu gebaute Haus nach europäischer Definition *genutzt* aussehen zu lassen, errichteten sie außerdem mehrere *wetus* auf dem Land und bewohnten sogar das Haus. Keteannummin, welcher sich unkooperativ zeigte, händigte sie eine Kopie des Abkommens von 1669 aus. Der Sachem verlor die Fassung, forderte die Siedler auf, das Dokument zu vernichten und zerstörte die *wetus*, die seine vermeintlichen Schützlinge um Athearns Haus herum aufgestellt hatten. Dieses Mal sollten die Indigenen Unterstützung von Matthew Mayhew höchstpersönlich erhalten. Er unterstützte sie dabei, gerichtlich gegen ihren Sachem vorzugehen und den Schaden, welchen er an ihren *wetus* angerichtet hatte, einzuklagen. Mayhew konnte die Prozesse für die *praying Indians* entscheiden. Diese versuchten es daraufhin ein letztes Mal, mit ihrem Sachem zu sprechen und eine Einigung zu finden, außerhalb unpersönlicher und kostspieliger gerichtlicher Verfahren. Keteannummin, welcher die missliche Lage erklärte, in der er sich befand und einräumte, dass fehlende finanzielle Versorgung sein Hauptgrund dafür war, Land verkauft zu haben, lenkte schließlich ein. Er machte den Verkauf des Gebiets in Christiantown rückgängig und versicherte, dass Christiantown von nun an in seinen Grenzen definiert und unverkäuflich war. Ebenso gab er an, auch im gesamten Sachemship Takemmy kein weiteres Land mehr an die Europäer zu geben.¹⁴

Auch hier lohnt sich eine Analyse der Geschehnisse: Was war in Takemmy passiert, das das Verhältnis zwischen Sachem und Volk derart zerbrechen ließ? In erster Linie fühlte der Sachem Keteannummin sich gezwungen, zu handeln. Er sah sich bereits vor dem Abkommen von 1669 durch impliziten Druck von außen nicht länger in der Position, sein Sachemship von der mehr und mehr europäisierten und christianisierten Insel zu isolieren. Wie in Kapitel 4 beschrieben, kannte er keinen anderen Ausweg, als aus Angst und in der Hoffnung auf Schutz mit den

¹⁴ Silverman, *Faith and Boundaries*, 132-134; Zitat „might live theare as well [...]“ siehe Seite 132.

Siedlern zu gehen. Selbiges geschah schließlich nach King Philip's War: Erneut war Keteannummin verletzlich, denn ihm fehlten die finanziellen Mittel, um die Bewohner Takemmys zu schützen, wie es für einen Sachem Aufgabe war. Außerdem hatten ihm die Ereignisse rund um King Philip's War gelehrt, was es bedeutete, sich den Landforderungen der Siedler entgegenzusetzen. Somit traf er eine Entscheidung, welche für ihn der einzige Ausweg war – und die jedoch gleichzeitig von seinen Schützlingen, den Bewohnern Takemmys, abgelehnt wurde. Denn auch sie waren in einer misslichen Lage, umzingelt von Engländern und beeinflusst von einer Religion, welche sie nach außen hin leben und unterstützen mussten, die jedoch nicht zu ihren Traditionen passte. Sie hatten mit dem vermeintlich vor jeglichen Abtretungen geschützten Ort Christiantown einen Teil Takemmys, in dem sie weiterhin in ihrer Gemeinschaft zusammenleben konnten. Für die *praying Indians* in Christiantown wirkte sich dies vorteilhaft aus. Denn sie waren, als Christen, stets in der Gunst der Siedler; gleichzeitig konnten sie ihre Gemeinschaft bestmöglich erhalten. Als Gottesdienste oder andere religiösen Veranstaltungen getarnt, nutzten die *praying Indians* die soziale Komponente, welche ihnen die neue Religion brachte: Sie waren verbunden, durch denselben Glauben (wenn auch oft nur nach außen hin) und das Einhalten bestimmter Regeln für die Europäer. Sie trafen sich regelmäßig und hielten ihren *kin* am Leben. Als Keteannummin schließlich Teile von Christiantown veräußerte, sahen die *praying Indians* nicht nur ihr Stammesland schwinden, sondern auch ihren *kin* zerbrechen.

Die *praying Indians* handelt also schnell und scheuten nicht davor, sich gegen ihren Sachem zu stellen. Denn die Grundfunktion, welche die Rolle des Sachem mit sich brachte, erfüllte er ohnehin nicht mehr: Er beschütze sein Volk nicht mehr nach außen und er scheiterte daran, ihre Interessen in internationalen (früher: inter-stammlichen) Angelegenheiten zu vertreten. Sie hatten zwei Möglichkeiten: ihrem Sachem loyal zu bleiben oder ihren *kin* zu retten. Und sie entschieden sich für Letzteres. Für die Europäer war dies, so könnte man sagen, gefundenes Fressen. Wie bereits häufiger in dieser Dissertation zitiert, erklärt die Chappaquiddick Wampanoag Alexis Moreis: „We were very aware that it was creating separation in our community [...] Because if you're now creating controversy within the community, that doesn't allow as much resistance as a whole.“¹⁵ Mit der indigenen Gesellschaft, die sich uneins war, mit der Rebellion der Bevölkerung gegen den Sachem, wurde Takemmy gespalten. Sie kämpften nicht mehr für dasselbe Ziel, sondern für ihre persönlichen Interessen. Schließlich fanden beide Seiten englische Unterstützung, als es um die Durchsetzung vor Gericht ging;

¹⁵ Zitat aus Moreis, Persönliches Interview.

spätestens dies markiert den Zeitpunkt, an dem in Takemmy ein Bruch zwischen Bevölkerung und Sachem stattfand. Denn Keteannummin setzte sich nicht mehr für seine Schützlinge ein und die *praying Indians* mussten selbst für die Verteidigung der Gemeinschaft kämpfen. Es bedurfte der Unterstützung der Engländer – eben derjenigen, gegen die der Sachem sie schützen sollte – um die Gemeinschaft zu erhalten.

Versucht man nun oben formulierte Frage zu beantworten, was in Takemmy geschehen war, das das Verhältnis zwischen Sachem und Volk zerbrechen ließ, erklärt genau das eben Beschriebene die Situation: Die Wampanoag Takemmys mussten sich von ihrem Sachem lösen, um ihre Gemeinschaft zu erhalten. Keteannummin konnte nicht mehr als Sachem im ursprünglichen Sinn agieren. Silverman benannte sein Kapitel in *Faith and Boundaries*, in welchem er die Geschehnisse in den Sachemships Martha's Vineyards nach King Philip's War beschreibt, wohl nicht umsonst „Deposing the Sachem to Defend the Sachemship“. Denn genau dieser Schritt war für die Indigenen Takemmys nötig, um ihren *kin* zu schützen und mit ihren erweiterten Familien auch in Zukunft zusammenleben zu können. Nach einem letzten klärenden Gespräch konnten die *praying Indians* jedoch eine Einigung mit Keteannummin finden; der Sachem blieb in seiner Position und versprach, fortan das Land Takemmys zu schützen.

Nur wenige Jahre später sollten sich die Indigenen Takemmys nun aber endgültig von ihrem Sachem trennen. Mit dem Tod Keteannummins im Jahr 1701 erlaubte sich sein Sohn Alexander, Land und Titel seines Vaters kurzerhand an Simon Athearn zu verkaufen. Wie es von Athearn zu erwarten war, gab er der Bevölkerung direkt zu verstehen, was es bedeutete, dass er nun der Sachem von Takemmy war: Er errichtete Zäune, um ‚sein‘ Sachemship abzugrenzen und seinen Landbesitz deutlich zu machen. Zachariah Pooskin, der älteste Sohn Keteannummins, eilte zur Hilfe; gemeinsam mit den führenden Figuren der Kirche, Richtern und anderen engen Beratern Takemmys stellte er klar, dass die Position des Sachems ihm als Erstgeborenen zustehe und er vertrieb Athearn aus Takemmy. „[H]e had not business there“, lautete seine Aussage und er versicherte abermals, dass die Grenzen Christiantowns für immer geschützt sein sollten. Im darauffolgenden Jahr trat Pooskin als Sachem ab und übertrug all seine Rechte an die *praying Indians*. Diejenigen, die bereits die Kirche Christiantowns und Takemmys leiteten, sollten fortan alle Rechte haben, die ihm einst zuteilwaren. Gemeinsam mit den Landeigentümern des Gebietes sollten sie in einer Gemeindeversammlung zukünftig über alle (inter-)kulturellen und politischen Sachverhalte diskutieren und entscheiden. Die *praying*

Indians waren selbst dafür verantwortlich, ihre Gemeinschaft, also ihr Sachemship, zu schützen. Einen Sachem gab es von nun an nicht mehr.¹⁶

Die Wampanoag Takemmys hatten gemeinsam mit Pooskin beschlossen, dass es für den Erhalt der Gemeinschaft dienlich war, die Position des Sachem abzuschaffen und ihre Führungsebene – wie man es nun nennen kann – nach europäischem Vorbild zu organisieren. Einige wenige vom Volk Gewählte und Berufene durften mitreden und mitbestimmen, vor dem Hintergrund, dass diese soweit möglich die Interessen der Gesellschaft vertraten. Entscheidungen wurden in einem kleinen Kreis getroffen. Führung der Kirche und Führung des Sachemship waren außerdem von nun an identisch; die *praying Indians* entschieden. Man kann also erkennen, dass die Wampanoag mit der Abschaffung der Position des Sachem noch viel mehr verändert hatten: Sie hatten ihre gesellschaftliche und politische Organisation den Siedlern angepasst. Sie sahen diesen Schritt wohl als nötig, um den Europäern fortan nicht mehr machtlos ausgeliefert zu sein, wenn diese versuchten, eine einzige Person in einen dubiosen Landhandel zu verwickeln. Von nun an war klar, dass nur noch mit der neu erschaffenen Versammlung verhandelt werden durfte.

Woran dies jedoch nichts änderte, war die Tatsache, dass Takemmy hoch verschuldet war. Die unzähligen gerichtlichen Auseinandersetzungen, nicht zuletzt gegen ihren ehemaligen Sachem Keteannummin, verursachten hohe Kosten für die Indigenen. Es war ihnen gelungen, ihre Gemeinschaft – vorerst – vor den landhungrigen Siedlern und ihren dubiosen Landkäufen zu schützen; doch ähnlich wie die Aquinnah Wampanoag mussten auch die Indigenen Takemmys erfahren, dass sie in einer immer europäischer werdenden Welt lebten und finanzielle Aspekte zu ernsthaften Problemen führen konnten.

NUNNEPOG

Nunnepog war das erste Sachemship, das nach Mayhews Ankunft auf Martha's Vineyard Land an die Europäer verkauft hatte. In der Hoffnung, auf diese Weise gute Beziehungen zu den Siedlern herstellen zu können und keine Angst vor plötzlichen Übergriffen – wie zuvor bei den Pequot – haben zu müssen, entschied sich Tawanquatick einst 1642, mit den Fremden zu verhandeln. Seine Entscheidung wurde von vielen kritisiert, doch sie war eine von ihm

¹⁶ Silverman, *Faith and Boundaries*, 134-135. Pooskin erhielt fortan von den Indigenen seines ehemaligen Sachemship lediglich seine jährliche Tributzahlung von 20 Shilling sowie ein 40 Acre großes Stück Land innerhalb Takemmys, auf welchem er von nun an leben sollte.

bedachte, aktive Entscheidung, um das Sachemship und dessen Bewohner zu schützen. So taktisch und richtungsweisend Tawanquaticks Handlung für das Sachemship Nunnepog damals war, so klanglos sollte selbiges unter seiner Enkeltochter Wunnattuhquanmow schließlich zerfallen. Bereits ab 1670 verkaufte sie immer wieder Teile ihres Sachemships an die Engländer und bewirkte damit, dass ihre eigentlichen Schützlinge das Land, auf dem sie lebten, verlassen mussten. Als Ausgleich für diesen Verlust übertrug Wunnattuhquanmow den Umgesiedelten volle Sachem-Rechte: Sie, sowie deren Nachfahren, sollten das Land, auf dem sie lebten, für immer ihr Eigen nennen dürfen und von nun an dort wie ein Sachem oder eine Sonksq handeln. Eine gut gemeinte Geste, welche jedoch schwerwiegende Konsequenzen mit sich bringen sollte: Denn nicht nur war Nunnepog fortan nicht mehr einheitlich unter Wunnattuhquanmows Hand und die individuell besessenen Gebiete wurden von Einzelpersonen geleitet; viel verheerender war wohl, dass der indigene Isaac Tocamo augenscheinlich böse Absichten hatte und über die nächsten Jahre Sachem-Rechte über verschiedenste Landstücke Nunnepogs kaufte. Es ging so weit, dass Tocamo schließlich ein beträchtliches Gebiet innerhalb des Sachemships sein Eigen nennen durfte. Etwaige Probleme mit dieser Machtposition, welche er als de facto Sachem über sein Land hatte, sind nicht dokumentiert. Doch mit seinem im Jahr 1709 aufgesetzten Testament stellte er sicher, dass mit dem Tod von ihm und seiner Frau das Land nicht etwa an seine Nachfahren weitergereicht werden sollte, sondern in einem 50:50-Split an die baptistische Kirche in Rhode Island sowie zwei Siedler derselben Kolonie. Damit war, ohne das Zutun von Wunnattuhquanmow, ein beträchtlicher Teil Nunnepogs in englische Hand gefallen. Die Wampanoag hatten diesen Part ihres Stammeslandes verloren. Tocamos Intention ist nicht klar, es lässt sich jedoch vermuten, dass er – anders als andere Indigene – das Prinzip von Landbesitz verstanden hatte und wusste, welches Spiel er mit den Engländern spielt. Während er hierdurch den Siedlern auf Augenhöhe gegenüberreten konnte, löste er damit jedoch seine Bindung zu seinem *kin* auf und brach ein Stück weit mit der indigenen, traditionellen Kultur.¹⁷

Ein ähnliches Schicksal wie Nunnepog ereilte das Sub-Sachemship Sengekontaktet. Die Sachsems Ohkohtonat und Wompamog – Sohn von ersterem, seinerseits selbst Prediger und mit den Siedlern stets in einem guten Verhältnis – hatten ihr Gebiet in den Jahren nach King Philip's War gut gegen die Engländer verteidigt. Alleinig ein Siedler besaß eine 500 Acres weite Fläche Land. Ab 1683 jedoch sollte sich das Blatt wenden, denn die Sachems sahen sich gezwungen, ihr Land aus finanziellen Nöten heraus zu verkaufen: 20 Acres, 100 Acres, weitere

¹⁷ Silverman, *Faith and Boundaries*, 136-140.

15 Acres. Die Landschaft Sengekontackets wurde zerstückelt und die Anzahl an Landeigentümern nahm zu. Um die Indigenen, die schließlich umsiedeln mussten, zu entschädigen, griff er auf das gleiche System zurück, welches auch Wunnattuhquanmow in Nunnepog gewählt hatte: Alle Umgesiedelten sollten exklusive Sachem-Rechte für ihr Gebiet erhalten.¹⁸

Die Gebiete Nunnepogs und Sengekontackets, welche noch in indigener Hand waren, waren intransparent auf viele Eigentümer verteilt. Diese handelten alle als ihr eigener Sachem und Wunnattuhquanmow sowie die Sengekontacket Sachems rückten in ihren eigentlichen Rollen in den Hintergrund; sie fungierten nicht mehr wie ein Sachem und hatten weder die Befugnis noch die Mittel, ihr Volk zu beschützen oder zu vertreten. Denn sie erhielten kaum noch Tributzahlungen, da sie doch die meisten Gebiete inklusive Sachem-Rechten abgetreten hatten. Während sie zuvor – ähnlich wie Keteanummin in Takemmy – für diverse Gerichtskosten ihrer Schützlinge eingestanden waren, konnten sie sich diese finanziellen Aufwände nun nicht mehr leisten. Die Sonksq und die Sachems waren gezwungen, weitere Landhandel mit den Engländern einzugehen, um Einnahmen zu machen. Und so kam es, dass immer mehr Flächen Nunnepogs an die Siedler fielen. Wunnattuhquanmows Verzweiflung wird deutlich, wenn man erkennt, dass sie sogar verschiedene Vorrechte, welche stets den Sachems zu Teil waren, weiterverkaufte: Auf gestrandete Wale an den Küsten Nunnepogs, beispielsweise, sollte sie bald kein Vorrecht mehr haben. Sie war nur noch eine Sonksq auf dem (imaginären) Papier, ein Relikt aus alten Zeiten, als die Bewohner des Sachemships ihr Gebiet noch nicht selbst verwalteten. Denn von nun an kümmerte sich jeder, der ein Gebiet und Sachem-Rechte übertragen bekommen hatte, um sein eigenes Stück Land und entschied nach bestem Wissen und Gewissen, wie es für ihn und sein kleines Sachemship weitergehen sollte. Wunnattuhquanmow wurde nie offiziell ihrer Position entmachtet, doch weisen auch keine Aufzeichnungen darauf hin, dass sie jemals wieder als Beschützer und Vermittler für Nunnepog eingestanden wäre. Nach ihrem Tod finden sich wenige Hinweise, dass die Position des Sachem in ihrer Familie weitergegeben wurde – in ihrem eigentlichen Sinne gelebt wurde sie dort nie mehr. Spuren ihrer Nachfahren finden sich lediglich als Prediger, jedoch nahm keiner aktiv die Rolle des Sachem ein. Auch von Ohkohtonat und Wompamogs Vermächtnis fehlt jede Spur.¹⁹

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

Es ist wohl traurig zu sehen, wie Nunnepog als das erste Sachemship auf Martha's Vineyard in ihrem großen Ziel, die Gemeinschaft zu erhalten, versagte. Sie waren auf dem besten Weg, entschieden sich – mit Tawanquatick 1642 als erstes Sachemship der Insel – gute Beziehungen mit den Europäern herzustellen und so ihre Chancen zu erhöhen, auch in Zukunft in ihrem *kin* zusammenleben zu können. Sie hatten abgewogen, dass es der beste Weg war, eine veränderte Wirklichkeit zu akzeptieren und sich den Europäern und dem Christentum offen zu zeigen; denn dies alles sollte dem Erhalt der Gemeinschaft dienen. Keine einhundert Jahre nach dieser initialen Entscheidung, mit Mayhew zu gehen, mussten die Indigenen Nunnepogs langsam begreifen, dass sie gescheitert waren. Sie hatten es geschafft, ihr Überleben zu sichern und nicht in verheerende Kriege wie King Philip's War verwickelt zu werden, doch ihr Zusammenhalt war zerbrochen. Ihre Sonksq musste ihre Position leise abgeben und das Sachemship war in viele, separat verwaltete Gebiete zerfallen. Die Kirche, welche lange die Menschen zusammengehalten und ihnen eine Möglichkeit gegeben hatte, sich weiterhin regelmäßig zu treffen, sah nach der Epidemie 1690 ihre Mitglieder schwinden. Ihre Prediger waren verstorben und, dem nicht genug, war ihr Gemeindehaus niedergebrannt und nicht wieder aufgebaut worden. Es gab keine Gottesdienste mehr, größere Treffen fielen aus. Von den vielen Verlusten deprimiert und desillusioniert zogen sie sich zurück und lebten ein Leben in ihren jeweiligen, kleinen Sachemships mit ihren Familien. Sie mussten sich fortan selbst um Schutz kümmern, sie mussten mit den Siedlern um Land sowie über Recht und Unrecht verhandeln und ihre eigenen Gerichtskosten tragen.²⁰

CHAPPAQUIDDICK

Das separate, nicht direkt mit der Hauptinsel verbundene Gebiet Chappaquiddick zeigte sich anfangs nicht als Freund der Mission. Ihr Sachem Pakeponesso war ein starker Gegner des Christentums und ohrfeigte einst sogar Hiacoomes, um ihm und den Europäern seine Abneigung zu zeigen (siehe Kapitel 3). Erst mit der drohenden Gefahr eines Angriffs der Narraganset zeigte er sich verhandlungsbereit und bot Mayhew ein Stück Land auf Chappaquiddick an und gewährte ihm bestimmte Weiderechte (siehe Kapitel 4). Pakeponessos Sohn Seeknout trat schließlich seine Nachfolge an. Er war der Zweitgeborene, da Pakeponesso seinen Erstgeborenen Sohn Pecosh nicht als tauglich für das Amt ansah; er hatte befürchtet, er

²⁰ Silverman, *Faith and Boundaries*, 137-138.

würde ihr Stammesland zu vorschnell verkaufen. So führe also Pakeponessos Zweitgeborener Seeknout die Politik seines Vaters beinahe unverändert weiter: Es sollte ein ständiges Geben und Nehmen mit den Siedlern sein, kleine Zugeständnisse, um die guten Beziehungen mit den Europäern zu wahren und sie gleichzeitig stets auf genügend Abstand zu halten. So durfte beispielsweise in den Wintermonaten englisches Vieh auf den Flächen Chappaquiddicks grasen, das Land blieb jedoch stets in indigener Hand. Man erkennt, dass trotz der (anfänglichen) Ablehnung gegen die Mission, die Friedensbereitschaft in Chappaquiddick sehr hoch war. Dies zeigt sich auch darin, dass Seeknouts Sohn sogar einen christlichen Namen trug: Joshua Seeknout. Als dieser 1692 das Sachemship übernahm, bahnten sich bereits die ersten Konflikte mit den Siedlern an. In Windeseile wurde der neue Sachem in diverse Verfahren rund um unerlaubtes Betreten seiner Weideflächen verwickelt. Die Siedler hatten sein Vieh eingepfercht – und der Sachem besaß ohnehin nur wenig Vieh, da dies nicht indigene Tradition war, sondern eher ein Zugeständnis, um den Engländern zu zeigen, dass sie ihren Boden nach europäischen Vorstellungen nutzten. So kam es schließlich, dass Joshua Seeknout Anzeige erstattete. Doch die Siedler setzten ihre guten Verbindungen zu den Richtern ein, um den Fall zu ihren Gunsten zu entscheiden: Namenhafte Siedler wie Matthew Mayhew saßen im Gericht und sie waren, wie etwa auch der oberste Richter oder viele Mitglieder der Jury, nicht unvoreingenommen in das Verfahren gegangen. Beinahe jeder von ihnen hatte familiäre oder wirtschaftliche Verbindungen zu Chappaquiddick und den gepachteten Weideflächen dort, sodass das Urteil nicht überraschend war. Erst als Boston auf den Fall aufmerksam wurde, stießen die Gerichte auf dem Festland erneut Verhandlungen an und erwirkten, dass die beiden Parteien sich an klare Abmachungen hielten. Die Weideflächen der Chappaquiddick Wampanoag durften jährlich jeweils vom 20. Oktober bis zum 25. März von den Siedlern genutzt werden, um eine Anzahl von maximal einhundert Rindern – oder deren Äquivalent in anderem Vieh – grasen zu lassen. Dafür sollten diese den Sachem außerdem bezahlen: „for every fatted Beast one Shilling & Sixpence“, hieß es in der Feststellung der Richter.²¹

Durch die nicht genau definierte Angabe über ein „fatted Beast“, für welches an den Sachem gezahlt werden musste, erlaubten einige Siedler sich, die Zahlungen hier und da auszusetzen, ehe diese Unklarheit beseitigt war. Doch Joshua Seeknout sollte ohnehin nie auch nur einen Pfennig dafür sehen, dass er den Europäern seine Weideflächen in den Wintermonaten überließ; nur wenige Wochen nach der Gerichtsentscheidung verstarb er und sein Sohn Jacob

²¹ Silverman, *Faith and Boundaries*, 149-150; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Edgartown,“ 203-206; Zitat „for every fatted Beast“ siehe Seite 205.

Seeknout übernahm ab dem Jahr 1716 das Amt seines Vaters. Doch er hatte keine Möglichkeit, sich um die rechtmäßige Durchsetzung der gerichtlich beschlossenen Zahlungen einzusetzen. Denn ausgerechnet die Siedler, welche nun de facto unentgeltlich die Weideflächen Chappaquiddicks nutzen konnten, stellten Jacob Seeknouts Rechtmäßigkeit als Sachem in Frage. Sie traten vor ihn, gemeinsam mit Sassachuamin; dies war der älteste Sohn von Pecosh, welchen Pakeponesso einst als nicht tauglich für das Amt des Sachem angesehen und in der Nachfolge übersprungen hatte. Die Siedler und Sassachuamin argumentierten, dass die – so man es so nennen kann – Thronfolge seit Pakeponessos Tod verletzt worden war und es nun an der Zeit war, den eigentlich rechtmäßigen Sachem, Sassachuamin, seine Rolle einnehmen zu lassen. Im Herbst desselben Jahres provozierten die Siedler Jacob Seeknout gezielt, indem sie sich nicht an die gerichtliche Weisung hielten und die Weiden Chappaquiddicks mit rund 1000 Stück Vieh belasteten; dies hatte wohl Sassachuamin ihnen erlaubt, indem er behauptete, er wäre der rechtmäßige Sachem über das Land. Jacob Seeknout sah keine andere Wahl, als gegen diese Vertragsverletzung vorzugehen und das Vieh zu fangen – die Klage Sassachuamins, aufgesetzt mithilfe der Engländer, folgte auf der Stelle. Als die Siedler sich außerdem von nun an weigerten, ihren Abschlag für jedes „fatted Beast“ zu zahlen, zeigte auch Jacob Seeknout sie an. Der Sachem Chappaquiddicks war in einen Rechtsstreit verwickelt, wie es noch keiner seiner Vorgänger gewesen war. Und dies war verheerend: Jacob Seeknouts war weder ausreichend schriftkundig, noch besaß er das Wissen oder die Mittel, einen Rechtsstreit zu führen. Genau dies wurde ihm zum Verhängnis und die Europäer konnten seine Klage abweisen: Die Klage dürfte nicht lediglich in Jacob Seeknouts Namen verfasst sein, da die vermeintlich unrechtmäßig ausgesetzten Zahlungen an Seeknouts Nachfahren – nicht ihn allein – zu tätigen seien. Des Weiteren sei die Formulierung „fatted Beast“ nur auf geschlachtetes Vieh bezogen, nicht aber auf solches, welches derzeit auf Chappaquiddicks Weiden graste. Der Sachem musste eine Niederlage einstecken – und erkennen, wie teuer ein solcher Prozess war.²²

Jacob Seeknout war den Siedlern und deren sprachlichen und juristischen Fähigkeiten nicht gewachsen. Er benötigte Unterstützung von außerhalb der indigenen Gemeinschaft, um bei den englischen Gerichten eine Chance zu haben. Diese sollte er mit Benjamin Hawes bekommen, welcher fortan als sein Anwalt eintrat und in Plymouth vor Gericht erwirkte, dass Jacob Seek-

²² Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Edgartown,“ 205-206; Silverman, *Faith and Boundaries*, 149-150. Anders als Banks, welcher schreibt, dass die Definition eines „fatted Beast“ nicht geklärt war und die Zahlungen ohnehin oft ausgesetzt wurden, geht Silverman davon aus, dass die Zahlungen an den Sachem erst pausiert wurden, als Jacob Seeknout gegen das unrechtmäßig auf Chappaquiddicks Weiden abgestellte Vieh vorging.

nout der rechtmäßige Nachfolger Pakeponessos war; Sassachuamin hätte keine Ansprüche auf den Titel. Jacob Seeknout hatte den Prozess gewonnen und war nun – sowohl von indigener als auch englischer Seite – der offiziell anerkannte Sachem Chappaquiddicks. Was hierbei besonders zu erwähnen ist, ist die Argumentation Hawes', welche zu dem Sieg geführt hatte: Er bediente sich der englischen Rechtsprechung und übertrug Regeln der Thronfolge auf die Wampanoag. So setzte er durch, dass Pecosh, eben Pakeponessos Erstgeborener, welcher die Position des Sachems nicht einnehmen sollte, kein rechtmäßiger Nachfolger sein konnte; denn er sei der Sohn Pakeponessos Geliebter gewesen, während Seeknout von der rechtmäßigen Frau des Sachems geboren wurde. Ob es eine solche Regel bei den Wampanoag jemals gegeben hatte, ist fraglich. Zumal, wie bereits in Kapitel 4 dargelegt, polygame Heiraten unter Sachems keine Seltenheit waren. Sie dienten, vergleichbar mit politischen Heiraten europäischer Monarchen, dazu, die Allianzen des Sachem zu anderen Sachemships zu stärken. Wie dem auch sei, unterstütze Jacob Seeknout Hawes' Argumentation zumindest für den Zweck, dass sie ihm zu einem Erfolg vor Gericht verhalf.²³

Der Sieg währte nur kurz, denn zum wiederholten Male musste Jacob Seeknout feststellen, dass ein juristisches Verfahren viel Geld kostete – mehr, als er sich leisten konnte. Denn obgleich die Siedler ihn nun als rechtmäßigen Sachem anerkennen mussten, pausierten sie immer noch ihre Zahlungen an ihn, welche sie ihm für jedes „fatted Beast“ auf seinen Weiden schuldig waren. Der Sachem sah sich in großen finanziellen Nöten und wusste sich nicht anders zu helfen, als Teile Chappaquiddicks zu verkaufen. 1720 übertrug er seine Sachem-Rechte für einen kleineren Trakt an Simeon Butler und gewährte seinem Anwalt Benjamin Hawes „one eight of all the herbage on Chappaquiddick that shall ever hereafter grow from the 20th of October till the 25th of March every year forever however it may be stented.“ Ob Jacob Seeknout – wie zuvor erwähnt konnte er kaum Lesen und Schreiben und war zudem unerfahren mit rechtlichen Prozessen – mit dieser Abmachung tatsächlich beabsichtigte, sein Stammesland ein für alle Mal zu verkaufen, ist nicht klar. Es ist möglich, dass er dieses Recht eher als eine Hypothek, als ein übergangsweise abgegebenes ansah. Als er sich seiner Taten bewusstwurde, versuchte er unverzüglich, diese rückgängig zu machen. Er wandte sich zum wiederholten Mal an Massachusetts, um sein Recht einzuklagen. Dort bekam er Simeon Butler an seine Seite gestellt, doch dieser erwies sich als kein loyaler Anwalt. Enoch Coffin übernahm den Fall, bis auch er sich mit den Wampanoag überwarf. Jacob Seeknout und die Chappaquiddick

²³ Ann Marie Plane, „Legitimacies, Indian Identities, and the Law: The Politics of Sex and the Creation of History in Colonial New England,“ *Law & Social Inquiry* Vol 23, No 1 (Winter 1998): 55-77. Silverman, *Faith and Boundaries*, 150-151.

Wampanoag waren allein gelassen, sie konnten den Engländern nicht mehr trauen und mussten der Wahrheit ins Auge blicken: Sie hatten keine Chance, den Prozess für sich zu entscheiden. Die Bevölkerung reagierte kurzerhand: Sie hatten an Gebieten wie Takemmy oder Nunnepog, gesehen, wie sie weitere unabgesprochene Landhandel verhindern konnten: Sie forderten, dass das Land in den Besitz der einzelnen dort lebenden Familien übergang, inklusive uneingeschränkter Sachem-Rechte für die Gebiete, die sie bewohnten. Außerdem konnten sich Jacob Seeknouts drei Brüder das Nutzungsrecht für die Felder in North Neck sichern – einem Gebiet, welches auch in Zukunft kein Vieh der Engländer grasen lassen sollte. Es war das letzte Stück Stammesland, das im Besitz der Sachem-Familie blieb. Der Sachem selbst füllte seine Rolle in ihrem eigentlichen Sinn nicht weiter aus. Jacob Seeknout, genauso wie seine Tochter Hepzibah waren keine Beschützer Chappaquiddicks mehr.²⁴

Wie auch die anderen Sachemships vor ihnen hatten die Chappaquiddick Wampanoag dem Sachem seine Funktion und Aufgaben entzogen. Sie hatten gesehen, dass Jacob Seeknout ihr Land und ihre Gemeinschaft durch seine Landhandel mit den Siedlern gefährdete und forderten daher, seine Sachem-Rechte auf die in den jeweiligen Gebieten lebenden Familien aufzuteilen. Damit stellten sie sicher, dass sie selbst die Kontrolle über ihr Land hatten und nicht mehr der Willkür eines Mannes ausgesetzt waren, der seinem Volk augenscheinlich in den Rücken fiel. Doch was war geschehen, das die Wampanoag zu solchen Entscheidungen drängte? Wie auch die anderen Sachems war Jacob Seeknout in einer immer stärker werdenden Abwärtsspirale gefangen: Er hatte sich für Chappaquiddick eingesetzt, hatte Gerichtskosten übernommen und in zwei großen Verfahren für seine Rechtmäßigkeit als Sachem sowie die Kontrolle über seine Weideflächen gekämpft. All das belastete ihn finanziell; hinzu kam, dass die Siedler ihre Zahlungen für jedes „fatted Beast“ ausgesetzt hatten. Seine Entscheidung, das Land an Hawes zu geben, war eine Tat aus Verzweiflung und der letzte Versuch, mit einem Vertrag, welchen er selbst nicht recht verstand, sein Sachemship zu schützen. Doch das ging für sein Volk zu weit. Sie beschlossen, Entscheidungen künftig selbst in die Hand zu nehmen. So konnte jede Familie kontrollieren, ob sie Weidrechte oder Land verkaufte.

Der größte Eklat in Chappaquiddick war wohl, als Jacob Seeknouts Cousin Sassachuamin auf der Bildfläche erschien und plötzlich in der kolonialen Politik mitspielen wollte. Es war ein Mann aus ihren eigenen Reihen, der, offensichtlich auf englischer Seite, Unruhe stiftete

²⁴ Silverman, *Faith and Boundaries*, 150-154; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume II: Town Annals*, „Annals of Edgartown,“ 204-206; Zitat „one eight of all the herbage“ siehe Seite 205-206.

und dem Sachem seine Position streitig machte. Sowohl Sassachuamin als auch die Siedler sahen ihre Chance gekommen und versuchten, einen Vorteil aus der Situation zu ziehen. Wie bereits an anderer Stelle in dieser Dissertation zitiert: „[T]hey were using the Wampanoag people to show other Wampanoag people what they should do“, so die Chappaquiddick Wampanoag Alexis Moreis.²⁵ Wie auch bei Hiacoomes, welchen sie zu Beginn der Mission als ersten *praying Indian* zu seinen Landsmännern geschickt hatten, um diese zu unterrichten, nutzten sie nun die Gunst der Stunde und kooperierten mit Sassachuamin. Es war ein kluger Schachzug, denn vermeintlich ohne jegliches Einwirken der Siedler hatten die Wampanoag plötzlich mit gerichtlichen Auseinandersetzungen zu tun und der Sachem musste seine Position neu beweisen. Diese augenscheinlich innerkulturellen – und sogar innerhalb eines Sachemship stattfindenden – Prozesse, schwächten Jacob Seeknout und minderten seine Fähigkeit, sein Volk in Zukunft beschützen zu können. Zudem fanden sich der Sachem und seine Schützlinge vermehrt in einem System wieder, innerhalb dessen die Engländer die Spielregeln vorgaben: Uneinigkeiten wurden seit einigen Jahren nun gerichtlich geklärt; eine Einigung kostete – beide Seiten – viel Geld und die gerichtlichen Entscheidungen basierten auf einem von den Siedlern mitgebrachten Werte- und Rechtssystem. Die Wampanoag sahen sich diesem System ausgeliefert. Sie konnten nur mitspielen, in der Hoffnung, die englischen Gerichte würden in ihrem Sinne entscheiden. Und: *Sie* wollten entscheiden, nicht ihr Sachem, welcher vermeintlich vom rechten Weg abgekommen war.

RELIGION WIRD ZWEITRANGIG: DIE WAMPANOAG GEFANGEN IN RECHTSSTREITEN UND SCHULDEN

Es ist erstaunlich, dass die Siedler Chappaquiddicks – aggressiver als in den anderen Sachemships – die Indigenen derart in hinterlistige Gerichtsverfahren verwickelt hatten. Sie hatten Joshua Seeknout gezielt gereizt, indem sie sein Vieh gefangen hatten und später selbst mehr Rinder als vereinbart auf seinen Wiesen grasen ließen. Ähnliche Fälle traten hier und da auf dem Vineyard auf und wurden gerichtlich angegangen; daher auch die vielen und teils hohen Prozesskosten, welche die Sachemships in finanzielle Nöte brachten. Einzigartig war jedoch die Aggression gegenüber dem Sachem selbst sowie die Ausdauer – vor allem von indigener Seite –, die Aufmerksamkeit des Festlands auf den Fall zu ziehen. Joshua Seeknout erkannte, dass er keine Chance hatte, wenn er nur die Gerichte auf Martha's Vineyard

²⁵ Zitat aus Moreis, Persönliches Interview.

entscheiden ließ. Denn die englische Bevölkerung dort hatte wohl schon länger keine gute Meinung mehr von den Chappaquiddick. Wie oben kurz zitiert, schreibt Experience Mayhew in *Indian Converts* von Chappaquiddick bereits als „unchurched“, gibt aber außerdem an, dass dies auch auf die englische Bevölkerung der kleinen, separaten Insel zutrif: „[T]he Life and Power of Religion being under Decays among the *English* living near the same Place“ und „it was so among the *Indians* also“. Chappaquiddick war nun bewohnt von „*Drunkards* instead of the *good* People, who had before inhabited it“. Dass die Kirchentreue unter den Wampanoag abgenommen hatte, ist durch die Verluste während der Epidemien erklärbar. Viele ihrer Prediger waren verstorben oder verließen das Sachemship; John Coomes beispielsweise, Sohn von Hiacoomes, legte sein Amt auf der Insel nieder, um fortan auf dem Festland Massachusetts zu leben. So kam es, dass die religiösen Aktivitäten in Chappaquiddick immer stiller wurden, in manchen Orten wohl komplett verschwanden. Man kann vermuten, dass dies unter anderem damit zusammenhing, dass die firme Hand der Mayhews fehlte. Zuvor hatten die Mayhews stets sichergestellt, dass genügend Bildungseinrichtungen sowie kirchliche Offizielle in den Sachemships waren, um die gute und stetige Umsetzung des christlichen Glaubens zu gewährleisten. Doch Matthew Mayhew hatte seine Aufgaben vermehrt in der kolonialen Politik gesehen, als in seiner spirituellen Arbeit mit den Indigenen. Von Religion hielt er nicht viel, wie aus verschiedenen Dokumenten hervorgeht: „[W]hat a redicolas thing is this, that thay should order a f[e]ast, for a man that thay did not know whether he was in the land of the living, or no“, soll er einst gesagt haben. Seine missionarischen Tätigkeiten hatte er deshalb sehr früh schon auf seinen jüngsten Bruder John Mayhew übertragen; dieser war 21 Jahre alt, als er das Amt übernahm und betreute ab diesem Zeitpunkt sowohl die Siedler in Tisbury als auch die indigene Bevölkerung in ihren religiösen Angelegenheiten. Er trat in große Fußstapfen; wie der Bericht seines Sohnes Experience Mayhews darlegt, hatte er die Religion wieder mehr in das Leben der Indigenen integrieren können: „Each of these Villages is provided with an Indian Preacher to dispense the Word to them on the Lord’s Days, when I am not with them. They meet for the Worship of GOD twice a Day on the Sabbath“, schreibt er in seinem 1727 veröffentlichten Werk. Inwiefern er die Geschehnisse beschönigt, ist nicht klar. Es ist jedoch bekannt, dass während Experience Mayhews Zeit als Prediger der Insel bereits baptistische Sympathien in der (indigenen) Bevölkerung wuchsen. In seinem Bericht nennt er lediglich „one Assembly of *Anabaptists* at the *Gay Head*, but the number of People belonging unto this, is very inconsiderable.“ Tatsächlich war die Zahl der Baptisten auf der Insel nicht allzu groß, doch ist bekannt, dass sich bereits ab 1693 eine kleine baptistische Gemeinde in Aquinnah traf. Im Jahr 1739 kamen schließlich sowohl in Aquinnah als auch in Chappaquiddick regelmäßig

Wampanoag für baptistische Gottesdienste zusammen; dies waren jedoch nicht mehr als 20 Prozent der gesamten indigenen Bevölkerung.²⁶

Experience Mayhew stieß es besonders auf, dass die *praying Indians* sich immer mehr der baptistischen Auslegung der Religion hingezogen fühlten. Er machte kein Geheimnis daraus, dass diese wachsende Zahl an Baptisten für ihn ein Grund zur Sorge war und wandte sich einst sogar an die *Company for the Propagation of the Gospel* in einem Versuch, den Wampanoag in einem offiziellen und in ihrer Sprache verfassten Dokument zu kommunizieren, welche Fehlannahmen die Baptisten mitbrachten. Mayhews Sorge vor einer Ausbreitung der Baptisten kam nicht von irgendwo, wenn man sich vor Augen führt, aus welchen Gründen die Wampanoag Martha's Vineyards konvertierten: Als Japhet Hannit, der Aquinnah jahrelang als Prediger gedient hatte, verstarb, entschied die *Company for the Propagation of the Gospel*, künftig Experience Mayhew als ihren Prediger einzusetzen. Dies hätte bedeutet, dass die Aquinnah Wampanoag ihre Gemeinde für Experience Mayhew, einen Siedler, hätten öffnen müssen. Für die Indigenen waren Gottesdienste sowie andere religiöse Versammlungen von sozialem Charakter; solche Treffen sollten die Gemeinschaft der Gruppe stärken. Es war die einzige von den Europäern geduldete Zusammenkunft der Indigenen, da sie einem (vermeintlich) religiösen Grund diene. Würden die Aquinnah Wampanoag nun Experience Mayhew als ihren Pfarrer in diese Runden aufnehmen, könnten sie innerhalb ihres *kin* nicht mehr so offen sprechen wie zuvor. Sie sahen ihre Gemeinschaft gefährdet, Mayhew wirkte wie ein Eindringling in ihren kleinen, geschützten Kreis. Doch war es auch nicht so einfach, Experience Mayhew ihre Abneigung direkt zu zeigen, denn er war – ähnlich wie die Mayhews vor ihm – stets als Verteidiger und Beschützer der Wampanoag eingetreten. Und sie wussten, dass er großen Einfluss auf der Insel hatte, sie durften ihn nicht verärgern. Die Reaktion Aquinnahs war eine weitere, taktische Entscheidung: Viele von ihnen wurden Baptisten und trafen sich gemeinsam mit dem Prediger Jonah Hossueit, welcher einst in Christiantown gelebt hatte. Es bleibt wichtig zu erwähnen, dass diejenigen, die Baptisten wurden, nur einen kleinen Teil der Bevölkerung Aquinnahs ausmachten. Damit teilte sich die religiöse Gemeinschaft des Sachemship in zwei Lager: Calvinisten und Baptisten. Oder: Die, die ihren *kin* ohne das

²⁶ Mayhew, *Indian Converts*, 34-35; Zitate „unchurched“, „[T]he Life and Power of Religion“ und „*Drunkards*“ siehe Seite 34; Banks, *The History of Martha's Vineyard, Dukes County, Massachusetts, In Three Volumes. Volume II: Town Annals*, „Annals of Edgartown,“ 79-84; Zitat „[W]hat a redicolas thing“ siehe Seite 83; Leibman, Einleitung *Indian Converts*, 7-8; Experience Mayhew, „A brief account of the state of the Indians on Martha's Vineyard, & the small islands adjacent in Dukes County, from the year 1694. to 1720,“ in *A discourse shewing that God dealeth with men as with reasonable creatures in a sermon preach'd at Boston, N.E. Nov. 23. 1718* (Boston: Printed by B. Green, for Samuel Gerrish, at his shop, 1720), 1-12; Zitate „Each of these Villages is provided“ siehe Seite 2 und „one Assembly of *Anabaptists*“ siehe Seite 3.

Mitwirken der Siedler aufrechterhalten wollten, und die, die Mayhew Zugang zu ihrer Gemeinschaft gewährten. Und nicht nur das: Die Rolle des Predigers war stets eine Rolle, welche mit gewissem Einfluss, Entscheidungsfähigkeit und Ansehen behaftet war. Nicht umsonst hatten in den Jahrzehnten zuvor viele der Sachems (zusätzlich) hohe Ämter innerhalb der Kirche angenommen. So konnten sie in einem europäisch organisierten System ihre Position als der Beschützer und oberster Sprecher der Gemeinschaft erhalten. Als sie nun Experience Mayhew dieses Amt überlassen sollten, ging ihnen ein nicht unbeträchtliches Stück Einfluss verloren. Es ist daher nicht erstaunlich, dass einige der Wampanoag sich entschieden, fortan mit den Baptisten zu beten und sich dafür in ihrer indigenen Gemeinschaft, geschlossen und ohne Mitwirken der Europäer, zu treffen. Ein anderer Grund, welcher für einen Wechsel zu den Baptisten sprechen würde, könnte sein, dass sie als baptistische Prediger höhere Löhne von der *Company for the Propagation of the Gospel* ausgezahlt bekommen oder sie ihre Beziehungen zum Festland stärken konnten, wenn sie sich der neuen Glaubensrichtung offen zeigten. Die Möglichkeiten waren vielschichtig.²⁷

Auch die Schulen wurden regelmäßig besucht, wie Experience Mayhew in seinem Bericht über die Wampanoag Martha's Vineyards schreibt. Grund zur Besorgnis gab es lediglich, da einige Indigene ihre Kinder von Frühjahr bis Herbst nicht in die Einrichtungen schickten, weil diese ihre Familien beim Ackerbau unterstützen sollten. Dennoch ist er der Meinung: „I think the greatest number can Read, either in the *English* or in the *Indian* Tongue; and some in both.“ Unter den Wampanoag befänden sich viele gute Lehrer und auch die Prediger würden ihren Teil dazu beitragen, dass bereits die Kinder das Lesen und Schreiben erlernten und Zugang zur Heiligen Schrift bekämen. Was für Mayhew, abgesehen von den Fehltagen einiger Kinder in den Sommermonaten, gut lief, barg für die Wampanoag das nächste Dilemma: Die *Company for the Propagation of the Gospel* legte großen Wert darauf, den Ureinwohnern die englische Sprache beizubringen. Unterricht sollte fortan hauptsächlich auf Englisch abgehalten werden. Ebenso sollte der Druck weiterer Schriften in Wôpanâak eingestellt werden. Die *Mamussee wunneetupanatamwe* – die *Indian Bible*, wie sie auch genannt wurde – wurde in den meisten Schulen durch die englische Version ersetzt. Ob Groß oder Klein, sie alle sollten das Wort Gottes fortan auf Englisch lesen. Für die Wampanoag war dies befremdlich. Sie verloren mehr und mehr die Lust, die Schulen zu besuchen. Hinzu kam, dass die *Company for the Propagation of the Gospel* im Jahr 1717 Jabez Athearn in Christiantown als Lehrer einsetzte. Er war kein Geringerer als der Sohn des berüchtigten Simon Athearn, ständiger Gegenspieler

²⁷ Silverman, *Faith and Boundaries*, 162-165.

Mayhews und landhungriger Siedler, der den Wampanoag in intransparenten Verfahren ihr Land streitig machte. Es ist nicht verwunderlich, dass diese Entscheidung der *Company for the Propagation of the Gospel* den Wampanoag aufstieß. Dem nicht genug zahlte die *Company* Athearn 14 Pfund mehr als den indigenen Lehrern, welche die gleiche Rolle ausübten. Viele Wampanoag weigerten sich, weiterhin am Unterricht teilzunehmen. Ein englischer Lehrer, welcher alles Wissen lediglich in seiner Muttersprache vermittelte, war nicht das, was die Indigenen wollten. Sie wollten eine Schule, in der sie mit Menschen aus ihrem *kin* zusammenkommen konnten und in vertrauter Atmosphäre lernen durften. Mit Jabez Athearn war dies nicht mehr gegeben. Nach rund einem Jahr musste er sein Amt wieder verlassen, doch nur wenige Wampanoag kehrten in die Schulen zurück – zu ihrem Nachteil, wie sich später zeigen sollte. Denn die Lese- und Schreibfähigkeit nahm ab, sie hatten Probleme, offizielle Dokumente zu verstehen, geschweige denn zu verfassen, und die Englischkenntnisse blieben bei vielen auf einem Minimum.²⁸

Was Experience Mayhew außerdem in seinem Bericht schreibt, gibt Aufschluss darüber, inwieweit sich die Wampanoag bis 1720 den englischen Lebensweisen angepasst hatten. Er fasst zusammen:

There are yet but few Indians on *Martha's-Vineyard* that have Houses of the English fashion, tho the number of these is of late increased; but in respect of their Apparel, they are generally Cloathed as the English are, and they by degrees learn the English way of Husbandry: Several of them have good Teams of Oxen, with which they Plough and Cart, for themselves and Neighbours, as the English do. Many of them have also Horses, Cows, Sheep and Swine. They have also among them some that have learned Trades; as at *Martha's-Vineyard* there are several Weavers, One or two House-Carpenters, One Wheel-wright, who is so good a Workman, as to be frequently employed by his English Neighbours. There are several Tailors, and one if not more Shoemakers, and one Black-smith, who not only took his Trade himself, but also made his Bellows, and other Tools; and one Cooper [...]²⁹

Die Wampanoag waren immer englischer geworden in ihrer Art sich zu kleiden oder sich zu versorgen. Aus Mayhews Aufzeichnungen geht hervor, dass sie nun in großem Maße Ackerbau betrieben und Vieh hielten. Wie dieses Kapitel bis hier zeigen konnte, waren immer mehr Sachemships gezwungen, ihr Land zu verteidigen und zu beweisen, dass sie weiterhin Ansprüche darauf hatten. Dies taten sie schließlich, indem sie es tatsächlich *nutzten*, wie die europäische Definition es verstand. Einen Großteil ihres Landes hatten sie verloren, doch um

²⁸ Silverman, *Faith and Boundaries*, 161-162; Mayhew, „A brief account of the state of the Indians on Martha's Vineyard, & the small islands adjacent in Dukes County, from the year 1694. to 1720,“ 4; Zitat „I think the greatest number“ auf derselben Seite.

²⁹ Mayhew, „A brief account of the state of the Indians on Martha's Vineyard, & the small islands adjacent in Dukes County, from the year 1694. to 1720,“ 11-12.

die letzten, kleinen, Gebiete vor den landhungrigen Siedlern zu verteidigen, war es ein nötiger Schritt, den Ackerbau aufzunehmen. Diese Veränderung in der Art und Weise, wie sie sich versorgten, war also eine, welche ihnen – indirekt – von den Europäern aufgezwungen wurde. Nur durch die Einführung dieser Praktiken konnten sie ihren ohnehin immer kleiner gewordenen Besitz verteidigen. Die Aufnahme von Ackerbau und Viehzucht ermöglichte es ihnen, als Gemeinschaft weiter zu bestehen – als veränderte Gemeinschaft, so viel ist gewiss, aber als ihr vertrauter *kin*. Was dafür nötig war, war ein Umorganisieren ihrer bisherigen Lebensweise, ein veränderter Alltag mit neuen Aufgaben. Und dennoch entschieden sie sich für diesen Weg, denn der Erhalt des *kin* stand stets an erster Stelle.³⁰

Wie Kapitel 7 bis hier bereits zeigen konnte, hatte sich nach King Philip's War auch für die Wampanoag Martha's Vineyards viel geändert. Obwohl sie, im Gegensatz zu ihren Stammesgenossen auf dem Festland, nie in einen blutigen Krieg verwickelt waren, nahmen die Spannungen zwischen ihnen und den Siedlern der Insel konstant zu. Rein politisch hatte sich einiges verändert: Martha's Vineyard war nun nicht mehr der Kolonie New York, sondern Massachusetts zugehörig. Außerdem hatten die Mayhews an Mitbestimmung verloren, nachdem die Insel erst unter Dongan und schließlich unter die *Company for the Propagation of the Gospel* gestellt wurde. Die Epidemien der folgenden Jahre hatten die Bevölkerung der einzelnen Sachemships auf Martha's Vineyard stark dezimiert, während die englischen Siedler stetig an ihrer Zahl wuchsen. Außerdem waren die Indigenen immer mehr in einem System gefangen, welches ihnen von den Engländern aufgedrängt wurde: Geld spielte plötzlich eine Rolle im Leben der Wampanoag. Tributzahlungen oder Löhne für indigene Prediger und Lehrer sollten Einnahmen für die Sachemships bringen – doch die Ausgaben wurden schnell höher als die Einnahmen. Verschiedenste Angelegenheiten wurden nun gerichtlich geklärt: Die Delikte reichten von einem Nachbarschaftsstreit über gestohlenen oder frei herumlaufendes Vieh bis hin zur Körperverletzung. Brachten die Gerichte Martha's Vineyard nicht das gewünschte Ergebnis, klagten viele ihr Recht in Massachusetts ein. Die Quittung dafür kam schnell: Denn bald sahen sich die Wampanoag in einem Berg an Schulden begraben, den sie selbst nicht mehr begleichen konnten. Die Sachems, als Beschützer der Menschen, übernahmen

³⁰ Experience Mayhew fügt seinen Ausführungen hinzu: „And tho some of these may not be so accurate as our English Trades-men, yet this shews that as the Indians are capable of Learning“, was zeigt, dass er die Indigenen dennoch als die sah, die noch lernen mussten und die den Siedlern in Hinsicht auf „Englisch sein“ wohl niemals das Wasser reichen konnten. Siehe hierzu Mayhew, „A brief account of the state of the Indians on Martha's Vineyard, & the small islands adjacent in Dukes County, from the year 1694. to 1720,“ 12.

die Kosten und kamen für den Prozess auf. Doch auch das hat nicht lange funktioniert. Denn dann gerieten die Sachems in so große finanzielle Nöte, dass sie eine – rückblickend betrachtet – widersprüchliche Entscheidung trafen: Um ihr Volk zu schützen, verpachteten und verkauften sie ihr eigenes Stammesland. Der Ausgang war in allen Sachemships der gleiche: Die Wampanoag entschieden sich, die Rolle des Sachem abzuschaffen, und ihre Landstücke auf mehrere Eigentümer zu verteilen. Sie waren ihr eigener Sachem und konnten über die Gebiete frei entscheiden. Die ehemaligen Sachems bekamen meist jeweils ein kleines Stück Land zugeschrieben, auf welchem sie ihr trauriges Dasein fristeten. Von den Wenigsten liest man später noch in Aufzeichnungen, über den Sohn der Nunnepog Sonksq Wunnattuhquanmow findet man ein Dokument, das preisgibt, dass er sogar Armenfürsorge bezog.³¹ Die Sachems waren nun nicht weiter die Beschützer der Gemeinschaft, sondern die Entmachteten, die in der Gesellschaft heimlich und leise untergetaucht waren.

Die Wampanoag, die nun ihre Gebiete selbst regierten, mussten ihre Lebensweise den englischen Gewohnheiten anpassen. Sie hatten gelernt, dass sie nur so eine Chance gegen die landhungrigen Siedler hatten; sie mussten ihnen zeigen, dass sie den Boden, auf dem sie lebten, richtig *nutzten*, das bedeutet: Ackerbau und Viehzucht betrieben. Nichtsdestotrotz waren sie regelmäßig in Prozesse gegen die Europäer verwickelt. Es war nicht einfach für sie, vor Gericht mit den Anwälten der Engländer mitzuhalten, zumal sie auf die Anwälte, welche ihnen von Boston gestellt wurden, nicht zählen konnten. Viele von ihnen erwiesen sich als illoyal, wie man am Beispiel von Chappaquiddick sehen konnte, und hatten es nur auf ihren eigenen Profit abgesehen. Dies geschah auch bei Privatpersonen und die einzelnen indigenen Landeigentümer fanden sich in großen Schulden wieder. Ohne einen Sachem oder eine starke Gemeinschaft waren die Wampanoag nun plötzlich als Einzelpersonen gezwungen, die Prozesskosten zu tragen. Doch sie konnten die horrenden Preise der englischen Gerichte nicht zahlen; um an Geld zu kommen, verpachteten die Wampanoag ihre Gebiete – oder Teile davon – an die Siedler. Nach dem „sheep right system“ durften diese dort ihr Vieh grasen lassen. Wen es vor Gericht besonders schwer getroffen hatte, war sogar gezwungen, sein Land komplett zu verkaufen. Für diese Menschen gab es kein Zurück mehr: Sie hatten ihr Stammesland für immer verloren.

Kurz vor der Jahrhundertwende trafen sich das erste Mal indigene Baptisten auf Martha's Vineyard. Sie wollten weg vom Calvinismus, hin zu einer neuen, auf dem Festland bereits viel prominenteren Glaubensrichtung – höchstwahrscheinlich mit ausgelöst durch die Tatsache,

³¹ Silverman, *Faith and Boundaries*, 138.

dass die Calvinisten fortan Experience Mayhew als ihren Pfarrer akzeptieren und ihn in ihren vertrauten, inneren Kreis aufnehmen mussten (siehe oben). So formte sich zum Schutze der Gemeinschaft eine baptistische Gemeinde. Die Gruppe Baptisten hatte es geschafft, losgelöst von Mayhew mit ihren eigenen Geistlichen eine rein indigene Versammlung zu erschaffen; doch die Kehrseite davon war, dass die Wampanoag der Insel sich noch einmal spalteten: in Calvinisten und Baptisten. Es gab nicht mehr die eine, große Versammlung oder den einen Gottesdienst für das gesamte Sachemship. Sie hatten sich in zwei Lager geteilt. Zwei Lager, die – zumindest nicht nachgewiesen – keine Streitigkeiten zueinander hatten, sondern gute Beziehungen pflegten. Dennoch war die Gemeinschaft einmal mehr geteilt worden, was zur Folge haben konnte, dass verschiedene Versammlungen Sachverhalte unterschiedlich zu lösen versuchten oder anders bewerteten als ihre Stammesgenossen der anderen Konfession. Die Religion – eben, der Calvinismus –, welche für den Großteil der Wampanoag stets in ihrer sozialen Komponente am meisten Wirkung brachte, teilte sich in zwei. Die Gemeinschaft und das Zusammengehörigkeitsgefühl beschränkten sich fortan viel mehr auf die eigene, kleiner gewordene Gruppe an Menschen, die man für einen religiösen Anlass regelmäßig traf. Mit der Abspaltung der Baptisten ging ein Teil der Indigenen einen neuen, eigenen Weg. Von außen betrachtet mag es so wirken, als wäre den Baptisten nicht viel an der Gemeinschaft gelegen, da sie sich von ihren Stammesgenossen religiös abgespalten hatten; doch es war anders: Die Entscheidung der späteren Baptisten war eine Entscheidung, die die Gemeinschaft schützen sollte. Sie waren verunsichert, was es bedeuten würde, wenn Experience Mayhew ihr Pfarreramt übernehme.

Es ist wichtig, sich nochmals vor Augen zu führen, wie stark die indigene Bevölkerung auf Martha's Vineyard bereits geschrumpft war. Während bei Ankunft der Europäer 1642 noch rund 3.000 Wampanoag auf der Insel lebten, hatte sich diese Zahl bis Anfang der 1690er Jahre halbiert. Als Folge der Epidemien sollten bis 1698 nur noch 956 Indigene in den Sachemships leben. Aquinnah machte mit einer Einwohnerzahl von 260 Menschen das größte der Sachemships aus.³² Diese Zahlen zeigen, dass es auf Martha's Vineyard kein Platzproblem gab, als die Europäer mehr und mehr Land von den Indigenen einnahmen. Denn die um mehr als die Hälfte reduzierte indigene Bevölkerung konnte ohne Weiteres auf der verringerten Fläche

³² Einen Überblick über die Bevölkerungszahl der Insel bietet die Tabelle im Anhang von Silverman, *Faith and Boundaries*, 285 sowie Banks, *The History of Martha's Vineyard, Dukes County, Massachusetts, In Three Volumes. Volume II: Town Annals*, „Annals of Edgartown,“ 15-16.

leben. Das Problem lag an anderer Stelle: Für die Wampanoag ging es um das Land ihrer Vorfahren, um ihr Stammesland; eben die Gebiete, in denen sie die Gegenwart des Manitu und Moshups Werke spüren konnten. Doch die landhungrigen Siedler ließen ihnen keine Ruhe und so mussten die Wampanoag der Sachemships schon bald wieder um ihr Land kämpfen.

Die Wampanoag, die nun über ihr eigenes, kleines Gebiet mit Sachem-Rechten bestimmten, waren oft gezwungen, Teile ihres Landes zu verpachten oder sogar zu verkaufen, da sie, ohne den Rückhalt eines Sachems, ihre Ausgaben nicht regulieren konnten und in verschiedenen Prozessen hohe Summen zahlen mussten. Sie waren verschuldet und mussten, um sich selbst zu schützen und zu überleben, ihr Land aufgeben – genauso, wie es einst ihre Sachems aus Verzweiflung getan hatten. Die Indigenen Takemmys hatten noch lange mit dem Vermächtnis ihrer Sachems Keteannummin sowie dessen Sohn Alexander, mit welchen sie mehrere gerichtliche Auseinandersetzungen geführt hatten, zu kämpfen; die Schwere der Anschuldigungen und die lang andauernden Prozesse hatten die Bevölkerung geschwächt. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts hatten sie sich schließlich von ihrem Sachem losgesagt und die Menschen verwalteten ihre Gebiete individuell, jeder mit entsprechenden Sachem-Rechten. Doch es dauerte nicht lange, bis die Siedler alte Dokumente zum Vorschein brachten: Abmachungen, welche unter Keteannummin oder Alexander getätigt wurden und auf Basis derer ihnen vermeintlich bestimmte Gebiete zustehen würden. Die Wampanoag schickten die weisen Leute ihrer Gesellschaft sowie ihren Pfarrer, um den Fall zu klären – doch sie mussten immer mehr Niederlagen einstecken. In den folgenden Jahren tauchten vermehrt Siedler mit angeblich gültigen Dokumenten auf und die Wampanoag Takemmys mussten ihr Stammesland erneut verteidigen. Von Prozesskosten geschwächt und unfähig, die nötigen Beweise in von den Gerichten akzeptierter Form darzulegen, gaben die Indigenen immer mehr Land ab; sie mussten sich geschlagen geben und versuchten, das Beste aus den Deals herauszuholen: Oft konnten sie sich darauf einigen, dass ein kleineres Gebiet als vereinbart abgegeben wurde. Andere wurden Pächter der Felder, die früher ihre eigenen waren.³³

Für Massachusetts war Takemmy – ebenso wie Nunnepog – nach den Geschehnissen der letzten Jahre kaum mehr der Bezeichnung Sachemship würdig. In den englischen Dokumenten werden fortan lediglich Aquinnah, Christiantown und Chappaquiddick erwähnt, wenn es darum geht, sie ab dem Jahr 1746 offiziell zu Indigenen *plantations* zu erklären. Das bedeutete, dass jedes Gebiet einen englischen Betreuer zur Seite gestellt bekam, welcher fortan den

³³ Silverman, *Faith and Boundaries*, 135.

Vormund für alle indigenen Richter darstellen sollte; er war die Schnittstelle zwischen den Indianern der Insel und Massachusetts. Außerdem konnten diese Betreuer den Wampanoag im Falle einer Klage beistehen und sie unterstützen, die Beschwerden in korrekter Form an Boston weiterzuleiten. Sie sollten Landhandel überwachen und die Aufteilung von Feldern im Gemeinschaftsbesitz regeln, gegebenenfalls Pachtverträge aufsetzen und Erlöse daraus auf die Schulen des Sachemship oder die Armenfürsorge weiterleiten.³⁴

Es sah aus wie eine Initiative Massachusetts', die den Wampanoag der Insel mehr juristische Unterstützung zusichern und dem entgegenwirken sollte, dass die Indigenen zu leicht zwielichtigen Landhandeln zum Opfer fielen. Doch in der Praxis wurde genau dieses neue System den Sachemships oft zum Verhängnis. Simeon Butler, beispielsweise, welchen Boston geschickt hatte, um Jacob Seeknout und den Chappaquiddick in ihrem Prozess zur Seite zu stehen, hatte sich bereits illoyal gegenüber ihnen erwiesen. Und dennoch hatten die Offiziellen des Festlandes scheinbar nichts daraus gelernt: Chappaquiddick musste mit John Sumner einen skrupellosen Händler als Betreuer akzeptieren, welcher sein Vieh auf indigenem Land frei laufen ließ. In Aquinnah setzte Boston ausgerechnet John Allen als Betreuer ein; er hatte eine lange Historie an zwielichtigen Geschäften mit den Indianern, durch welche er sich Landstücke und Weiderechte auf indigenem Land erschlichen hatte. Nachdem Israel und Elisha Amos, Urenkel keines Geringeren als Ompuhhannut, welcher sich 1675 einen Teil von Mittarks Sachemship eingeklagt hatte, weitere Parts Aquinnahs aufkauften, ernannte John Allen in seiner Rolle als Betreuer genau Elisha Amos als Richter des Sachemships. Die Bevölkerung war empört und wandte sich, unter der Führung von Zachariah Hossueit, an die *Company for the Propagation of the Gospel*:

This Elisha Amos has robbed us of our gardens and our fresh meadows and our land.
And if then this (person) were to be a magistrate among us we shall lose our land at
Gayhead.

Therefore we beseech you that you would take away this (person) from us poor
Gayhead Indians, lest if he should do this work we would be much more miserable
because of this Elisha Amos, just as the word of God says in Job 34:30.

Die Aquinnah Wampanoag hatten deutlich gemacht, dass Elisha Amos keine gute Wahl war, da er nicht im Sinne ihres Stammes handeln würde. Sie verliehen dem Dokument mit dem Verweis auf Job (Ijob) 34,30 (siehe Zitat Kapitelanfang) mehr Nachdruck; wie bereits in Kapitel 5 diskutiert, zitieren sie aus der Bibel, um den Engländern zu zeigen, dass sie Gottes Wort und seine Absichten verstanden hatten. Die Indigenen forderten sie auf, auch im Sinne

³⁴ Silverman, *Faith and Boundaries*, 161, 172.

des allmächtigen Schöpfers zu handeln und davon abzusehen, den ruchlosen Elisha Amos als Richter einzusetzen. Die Aquinnah Wampanoag waren erfolgreich, John Allen sollte Elisha Amos nicht mehr als Richter des Sachemships in Erwägung ziehen. Dieses Beispiel zeigt, dass die neu ernannten Betreuer der Indigenen nicht immer die besten Absichten hatten, wenn sie Entscheidungen trafen. Mit John Allen sieht man, dass er – bereits zuvor auffällig geworden durch die vielen undurchsichtigen Deals um Land und Weiderechte – seine Rolle als Betreuer zu seinem persönlichen Vorteil nutzte, anstatt mit den Wampanoag zu kooperieren.³⁵

Generell war Elisha Amos kein Unbekannter in der Gesellschaft – und das lag nicht nur an seiner Abstammung von Ompuhhannut. Bereits Mitte der 1730er Jahre war er eine gefährliche Allianz mit Simeon Butler eingegangen; eben mit dem Mann, welcher auch Jacob Seeknout in den Rücken gefallen war (siehe oben). Dieser hatte schon lange ein Auge auf das Land in und um Christiantown gelegt, doch er wusste, dass die *praying Indians*, die dort lebten, ihm kein Land verkaufen wollten und durften – so war es damals mit der Vereinbarung von Keteannummin festgelegt worden. Also fand Butler einen anderen Weg: Er stellte besagtem Elisha Amos genügend Gelder bereit, um weite Teile Christiantowns aufzukaufen; dies war legal, denn es handelte sich lediglich um einen Verkauf von Wampanoag an Wampanoag. Als Amos jedoch sein neu erworbenes Land schließlich an die Siedler verkaufte und verpachtete, wandten sich die Indigenen an Boston. Der Fall war schnell gelöst, nachdem Amos und Butler vor Gericht angehört wurden und entschieden wurde, dass die Siedler kein Recht auf die Gebiete Christiantowns hatten. Mehr Erfolg hatte Elisha Amos in Nashuakemuck (zwischen Aquinnah und Takemmy gelegen), wo er – ebenfalls durch Butlers finanzielle Unterstützung – hohe Darlehen an die Wampanoag ausgegeben hatte. Als diese ihre Schulden nicht begleichen konnten, beschlagnahmte Amos als Ausgleich ihr Land.³⁶

Diese Fälle zeigen, dass die Wampanoag der Insel nur noch wenigen vertrauen konnten. Sie waren den Betreuern der *Society for the Propagation of the Gospel* untergeordnet, welche nicht immer in bester Absicht handelten. Und wer, wenn nicht ihre Betreuer, sollte sie in Boston vor Gericht adäquat vertreten? Ihre eigenen Sachems waren machtlos, sie selbst waren den juristischen Papierschlachten nicht gewachsen und zudem hatten sie nicht die finanziellen Mittel, um weitere kostspielige Prozesse zu finanzieren. Die Wampanoag waren der Willkür der Engländer ausgesetzt. Zudem hatten sie zu wenige Einnahmequellen, um etwaige Auseinandersetzungen mit den Siedlern riskieren zu können. Lediglich die Prediger, Richter

³⁵ Silverman, *Faith and Boundaries*, 168-169, 173. Zitat „This Elisha Amos“ siehe Goddard und Bragdon, *Native Writings in Massachusetts*, 225.

³⁶ Silverman, *Faith and Boundaries*, 166-168.

und Lehrer erhielten Lohn für ihre Dienste von der *Society for the Propagation of the Gospel*. Bei Zachariah Hossueit konnte man beobachten, dass er, durch geschicktes Kombinieren mehrerer Ämter, ein Einkommen hatte, welches ihm in Aquinnah eine Beschützer-Rolle – ähnlich eines Sachem – verschaffte.³⁷ Dennoch mussten sie, genauso wie die anderen Sachemships, stets versuchen, ihre Dispute möglichst außergerichtlich zu klären. Oft fand man einen Kompromiss, trat einen kleinen Teil seines Gebietes ab und verhinderte so aber, dass hohe Gerichtskosten schließlich dazu führten, dass sie das gesamte Land verkaufen mussten.

Die Wampanoag mussten schmerzlich feststellen, dass sie auch den Leuten aus ihren eigenen Reihen nicht immer trauen konnten. Opportunisten wie die Gebrüder Amos stifteten Unruhe in der Gesellschaft, indem sie auf der Seite landhungriger Siedler agierten. Elisha und Israel Amos wollten, genauso wie auch Pecosh, Pakeponessos ältester Sohn (siehe oben), einen persönlichen Vorteil aus der Situation ziehen und willigten ein, mit den Engländern zu kooperieren – und gegen ihre eigenen Stammesgenossen zu arbeiten.

³⁷ Weiteres zu Zachariah Hossueit und seinem Status als Quasi-Sachem siehe Silverman, *Faith and Boundaries*, 157-172.

Kapitel 8: Akkulturation

Moshup gazed sorrowfully for the last time upon the home which he had created,
the place where he had lived so happily and ruled so wisely for many years.
Together, Moshup and Squant started their final journey along the cliffs, without a
single glance back.¹
(Die Legende von Moshup)

In Kapitel 5 wurde bereits der Begriff Akkulturation definiert und festgestellt, dass die Indigenen Martha's Vineyards bis King Philip's War keine Akkulturation durchgemacht hatten. Die (kulturellen) Veränderungen waren noch nicht irreversibel, da erst rund zwei Generationen Wampanoag mit den Engländern lebten und sich somit die neuen Strukturen noch nicht gefestigt hatten. Die indigene Kultur war bis King Philip's War so stark, dass die Wampanoag ihren Nachwuchs in ihre traditionelle Lebensweise hineinerzogen; die europäischen Strukturen und das Christentum bekamen sie ergänzend dazu, sobald man sich nicht mehr im privaten Rahmen des *kin* befand. Wie ebenfalls bereits diskutiert, waren einige junge Wampanoag dennoch schon in dieses veränderte Diesseits hineingeboren und identifizierten sich auch in gewisser Weise mit dem Christentum, da beispielsweise die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst eine gemeinschaftsbildende Funktion hatte und mit positiven Gefühlen verbunden war. Nach dem verheerenden Krieg auf dem Festland hatte sich jedoch auch auf Martha's Vineyard einiges verändert und die Indigenen sollten sich nun in einer Situation wiederfinden, die schließlich eine Akkulturation anstieß.

REFLEXION:

BISHERIGE VERÄNDERUNGEN IN DER INDIGENEN GESELLSCHAFT

Die Indigenen waren, wie im vorherigen Kapitel bereits erläutert, gezwungen, ihr Stammesland zu verpachten oder gar zu verkaufen. Dies raubte ihnen ein Stück Zusammengehörigkeitsgefühl, da die Sachemships nicht mehr als Einheit handelten und jeder für sich selbst sorgen musste. Ohne die Gemeinschaft – auch: ohne das Sachemship als Organisationsstruktur mit einem Sachem oder einer Sonksq, die als Beschützer auftreten – mussten die Wampanoag schließlich alle Angelegenheiten, vor allem aber ihre Streitigkeiten

¹ Manning, *Moshup's Footsteps*, 47-48.

mit den Siedlern, individuell regeln. Regelmäßig fielen nach Prozessen um Landnutzung oder streunendes Vieh hohe Gerichtskosten sowie Entschädigungszahlungen an, die die Indigenen nicht zahlen konnten. Viele verkauften oder verpachteten weitere Teile ihres Landes, um so ihre Schuld zu begleichen; andere entschieden sich, ihr Land zu behalten und ließen sich von den Richtern stattdessen als Vertragsknecht (englisch: Indentured Servant) in englischen Familien oder bei englischen Unternehmern einsetzen. Je nach Höhe der Schulden sollten diese den Siedlern schließlich zwischen wenigen Wochen bis hin zu mehreren Jahren dienen. Auf Feldern, Walfangschiffen oder in englischen Haushalten trugen die Wampanoag ihre Schuld ab: Ein Jahr Arbeit war zwischen 12 Schilling 1 Pence und 9 Pfund wert. Dies war selbst für damalige Verhältnisse gering, wenn man in Betracht zieht, dass ein weißer Siedler, der sich in Vertragsknechtschaft begab, mindestens 11 Pfund pro Jahr für sich erwirtschaftete.² Dennoch war es für viele Indigene die einzige Chance, ihre Schulden zu begleichen – Schulden, in die sie oftmals durch zwielichtige Deals gefallen waren. Denn manche Siedler gaben ihre Güter, hauptsächlich Alkohol, scheinbar großzügig ab. Es waren Angebote, die für die Wampanoag zu gut waren, um sie abzulehnen. Doch um sich dieses Angebot leisten zu können, mussten sie sich bei ihrem Anbieter verschulden. Zudem boten viele Engländer den Indigenen während ihrer Geschäfte starken Alkohol an, um sie leichter in zwielichtige Abmachungen verwickeln zu können: Als sie schon nicht mehr bei vollem Bewusstsein waren, unterschrieben sie Verträge und Abmachungen, welche sie in hohe Kosten stürzten. Sie rutschten tiefer und tiefer in Kredite, stimmten schließlich zu, für die Europäer als Vertragsknechte zu arbeiten, und hatten dann folglich keine Zeit, um ihre eigenen Felder zu pflegen. So musste beispielweise ein indigener Mann, welcher seine Schulden einen Sommer lang bei einem Siedler abarbeitete, seine Nahrung für den Winter einkaufen, weil sein eigenes Feld brachgelegen war. Unfähig, die Kosten für seine Nahrung aufzubringen, nahm er schließlich wieder einen Kredit auf, welchen er im Folgenden abarbeiten sollte. Er war in einer Schuldenspirale gefangen. Edward August Kendall beschreibt in seinem topographischen Bericht über Neu England, was er unter den englischen Seemännern auf Martha's Vineyard beobachten konnte: „Ship owners come to their cottages, making them offers and persuading them to accept them [...]. This business of inviting the Indians is a sort of crimping, in which liquor, goods and fair words are plied, till the Indian gets into debt, and gives his consent.“ Er führt weiter aus, wie den Indigenen Versprechen über ihre Vergütung gemacht werden, nur, um diese später zu brechen. „[G]reat advantage is taken of his folly, his credulity and his ignorance“, beschreibt Kendall, wie die

² Silverman, *Faith and Boundaries*, 200.

Wampanoag systematisch ausgenutzt wurden. Alles war darauf ausgelegt, die Indigenen in die Schuldenfalle tappen zu lassen, um sie so als billige Arbeitskräfte rekrutieren zu können.³

Um die Schulden wieder zu begleichen, half die Gemeinschaft der Familie zusammen: Für gewöhnlich wurden die Männer für harte körperliche Arbeit eingesetzt – sie waren oft monatelang auf hoher See unterwegs oder beackerten das Grundstück eines Siedlers – und die Frauen fanden ihren Platz als Haushaltshilfen und Kindermädchen. Über die nächsten Monate und Jahre hinweg mussten sie ihre eigene Kultur sowie ihre Wertvorstellungen in den Hintergrund rücken und alleinig für die Siedler, isoliert von ihrem *kin*, arbeiten. Der Nachwuchs wurde teilweise von ihren Müttern mit in die Vertragsknechtschaft genommen oder, getrennt von seiner Familie, allein in einen englischen Haushalt geschickt. Dort sollten die Kinder in den nächsten Jahren nicht nur die Schulden ihrer Eltern abarbeiten, sondern man versprach ihnen, dort Lesen und Schreiben zu lernen und die Bibel gelehrt zu bekommen. Für viele Eltern erschien es daher geradezu attraktiv, ihre Kinder in die Vertragsknechtschaft abzugeben: Man wusste, dass die englische Familie sie mit Nahrung und Kleidung versorgte und sie auf die Zukunft vorbereitete, indem sie Bildung erfahren durften. Experience Mayhew schreibt in *Indian Converts* von einer Indigenen namens Rachel Amos, welche bereits als Kleinkind zu den Engländern kam und als Erwachsene ihre eigene Familie nach christlichem Vorbild erzog: „[She] would sometimes speak of the good Instructions which she had in that Family received, and good example therein set before her.“ Er fügt hinzu: „I wish the Generality of *Indian Youth* that are put to live with the *English*, could give so good an Account of the Instructions given them in the House of their Masters.“ Diese Aussage lässt bereits vermuten, dass die Bildung, welche die indigenen Kinder in den englischen Haushalten erfuhren, selten die Erwartungen erfüllte. Experience Mayhew beklagte sich über die abnehmende Alphabetisierungsrate unter den Wampanoag (siehe oben) und auch in seinen Berichten über „truly good Men“ – also jene, welche zwar kein Kirchenamt innehatten, aber von ihm als besonders fromm angesehen wurden – finden sich an vielen Stellen Hinweise darauf, dass nur einige ordentlich Lesen, noch weniger Schreiben konnten und wiederum nur ein Bruchteil davon auf Englisch. Es zeigte sich, dass das Versprechen, die jungen Vertragsknechte zu bilden, nicht gehalten wurde. Es ging sogar so weit, dass die *Company for*

³ Vickers, „The First Whalemens of Nantucket,“ 576-580; Silverman, *Faith and Boundaries*, 191-194; „Ship owners come“ und „[G]reat advantage“ aus Edward August Kendalls *Travels through the northern parts of the United States* zitiert in Banks, *The History of Martha's Vineyard, Volume I*, 440. Der Verkauf von Alkohol an die Indianer war auf der Insel seit 1660 offiziell verboten. Es existierten aber weder genug Bereitschaft noch die Kapazitäten, Verstößen nachzugehen. So kam es, dass der Alkoholhandel zwischen Europäern und Indigenen in der Praxis unreguliert weiter stattfand. (Siehe hierzu auch Silverman, *Faith and Boundaries*, 95.

the Propagation of the Gospel 1708 ein Rundschreiben aufsetzte, durch das offizielle Stellen dazu angehalten wurden, zu kontrollieren, dass die Siedler den indigenen Kindern in ihrem Haushalt sowohl das Lesen und Schreiben sowie die Grundlagen des christlichen Glaubens beibrachten.⁴

Leere Versprechen hin oder her – Was wäre gewesen, wenn man sich nicht auf die Vertragsknechtschaft eingelassen hätte? Wäre man als Sklave in die Karibik verschifft worden? Als Arbeiter für die Siedler wusste man zumindest, dass man nach Abgleich seiner Schulden wieder frei war. Es war ihre Chance, Land und Leben zu erhalten. Und dennoch hatten sich die Wampanoag bereits einem System gebeugt, welches sie immer ‚englischer‘ machte. Um diese Entwicklungen darzustellen, sei an dieser Stelle nochmals auf die von David Hackett Fischer definierten Schlüsselcharakteristiken für jede eigenständige Kultur verwiesen (siehe Kapitel 3). Bereits über die letzten Jahrzehnte hatte sich die indigene Gesellschaft in vielerlei Hinsicht den Siedlern angepasst – nicht zuletzt, um (nach außen) gute Christen darzustellen:⁵

- *Religious ways*, patterns of religious worship, theology, ecclesiology and church architecture.
- *Magic ways*, normative beliefs and practices concerning the supernatural.

Mit der Annahme einer neuen Religion sollte für die Wampanoag alles beginnen: Überzeugt, neugierig, politisch motiviert oder opportunistisch schlossen sich die Indigenen Martha's Vineyards den Engländern an und ließen sich darauf ein, von nun an Manitu und Moshup gegen den einen wahren Schöpfer der Welt – nämlich den christlichen Gott – zu tauschen. Ihn konnte man, anders als etwa den Manitu, direkt anbeten. Und das sollten sie von nun an regelmäßig tun, sie sollten zum Gottesdienst erscheinen und die Bibel studieren. Powwows und andere traditionelle Zeremonien und Rituale gehörten der Vergangenheit an. Doch dies war nur der Anfang. Denn die Annahme des Christentums hatte noch mehr zur Folge:

- *Marriage ways*, ideas of the marriage-bond, and cultural processes of courtship, marriage and divorce. [...]

⁴ Mayhew, *Indian Converts*, 101-103, 110-111; Zitate „[She] would sometimes speak“ und „I wish the Generality“ siehe Seite 152; Zitat „truly good Men“ siehe Kapitelbezeichnung auf Seite 76; Für Beispiele von Indigenen, die Lesen und Schreiben konnten siehe unter anderem Seite 101 („he was not a very good Reader, yet used Books“), Seite 103 („He learned to read *Indian* well, and made considerable Progress in learning to read *English* also“), Seite 110 („learned to read *English* pretty well“) sowie Seite 111 („he used sometimes to read in *English* Books also.“); Silverman, *Faith and Boundaries*, 185-217.

⁵ Im Folgenden sind die einzelnen Charakteristiken/Kategorien und ihre Beschreibungen eingerückt. Dies dient zum einen der besseren Lesbarkeit und Übersichtlichkeit, zum anderen orientiert sich die Formatierung an Kapitel 3, wo Fischer bereits zitiert wurde. Das soll es erleichtern, sich an das in Kapitel 3 Gelesene zu erinnern. Alle Kategorien sind wörtlich zitiert nach Fischer, *Albion's Seed*, 8-9.

- Kapitel 8 -

– *Sex ways*, conventional sexual attitudes and acts, and the treatment of sexual deviance.

Die Kirche erlaubte sich, fortan Einfluss auf Eheschließungen zu nehmen – sei es bezüglich deren Rechtmäßigkeit oder darüber, dass eine von beiden Ehepartnern gewollte Scheidung nicht vollzogen werden durfte. Die Wampanoag Martha's Vineyards hatten, im Vergleich zu Eliots *praying Indians*, immer zwischen Religion und Kultur getrennt und Mayhew hatte dies unterstützt; nun wird jedoch deutlich, dass die Differenzierung zwischen Religion und Kultur verschwand. Es war nötig, christliche Vorgaben in die Kultur zu integrieren und diese untrennbar miteinander zu vereinen. Damit galt auch Promiskuität als Sünde. Dies war für einen guten Christen keinesfalls mehr akzeptabel und veränderte die *Sex ways* der Wampanoag.

– *Death ways*, attitudes toward death, mortality rituals, mortuary customs and mourning practices. [...]
– *Dress ways*, customs of dress, demeanor, and personal adornment.

Wollte man ein guter Calvinist sein, bemalte man sein Gesicht zu Beerdigungen auch nicht mehr, man feierte keine große Zeremonie, um den Toten zu verabschieden und zu trauern; eine Beisetzung musste nun im kleinen Kreis und möglichst im Stillen vonstattengehen. Ebenso unauffällig musste die Kleidung der *praying Indians* sein: „[S]add colors“⁶ – Braun, Ocker, Rostrot oder Dunkelgelb – sollten ihre zuvor oft nackten Oberkörper ordentlich bedecken; ihre Haare mussten geschnitten oder, bei Frauen, zurückgesteckt werden. Während diese optischen Veränderungen zwar nicht, wie etwa in Eliots Mission auf dem Festland, durch strenge *Town Orders* vorgeschrieben waren und zur Strafe gebracht werden konnten, war diese Entwicklung bei den Wampanoag Martha's Vineyards schleichend. Sie passten ihr Verhalten und ihre Optik mehr und mehr an, um den Europäern zu zeigen, dass sie gute Christen waren und dass sie das Wort Gottes verstanden hatten. Um das Wort Gottes nicht nur verstehen, sondern auch selbst lesen zu können, besuchten sie fortan Schulen und erfuhren formelle Bildung:

– *Learning ways*, attitudes toward literacy and learning, and conventional patterns of education.

Während die Kinder der Wampanoag traditionell in ihrer erweiterten Familie des *kin* erzogen wurden und keine formelle Bildung erfuhren, legten die Puritaner viel Wert darauf, allen Gläubigen das Lesen und Schreiben zu lehren. Um das Wort Gottes selbst lesen zu können, war es unabdingbar, alle *praying Indians* zu alphabetisieren. Damit änderten sich die *Learning*

⁶ Shepard, „The Clear Sun-shine of the Gospel breaking forth upon the Indians in New-England (1648),“ 39.

Ways für die Wampanoag der Insel: Formloses Lernen im Alltag wurde größtenteils ersetzt durch formelles Lernen nach englisch-christlichen Werten in dedizierten Einrichtungen. Studiert man Experience Mayhews *Indian Converts* genauer, fällt auf, dass in seinem Kapitel über Kinder und Jugendliche, die in seinen Augen „truly pious“ erschienen, beinahe alle formelle Bildung in Schulen erfahren hatten.⁷ Ein weiterer Aspekt, welcher ebenfalls besonders in Mayhews Kapitel über die Kinder und Jugendlichen auffällt, sich jedoch auch bei den erwachsenen *praying Indians* zeigt, ist die Namensgebung:

– *Naming ways*, Onomastic customs including favored forenames and the descent of names within the family.

Die Kinder und Jugendlichen, über die Experience Mayhew berichtet, wurden zwischen Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts geboren. Unter ihnen finden sich ausschließlich englische Vornamen: William, Job, Elizabeth, Jane – die Reihe lässt sich mit ähnlichen, in der Regel biblischen Namen weiterführen. Doch auch unter den Erwachsenen, über die Mayhew schreibt, finden sich englische Vornamen wie John, Isaac, David, Samuel; für Frauen waren beispielsweise Abigail, Rebeccah, Rachel oder Mary beliebt. Dies trifft nicht auf alle in *Indian Converts* beschriebenen Wampanoag zu, es finden sich mindestens genauso viele traditionelle Namen. Dennoch wird deutlich: Als vermeintlich frommer *praying Indian* entschied man sich nun dazu, seinen Nachwuchs nach biblischem – und in diesem Fall auch englischem – Vorbild zu benennen. Es finden sich zudem Hinweise darauf, dass Personen sich erst später umbenannt haben, beispielsweise heißt es „PAUL, otherwise called MASHQUATTUHKOOIT“; an anderer Stelle liest man von „MATTHEW, called by the Indians NAHNEHSHEHCHAT“. Man muss in Betracht ziehen, dass Mayhew nur von Menschen in Kirchenämtern oder sonstigen von ihm als besonders fromm wahrgenommenen Indigenen schreibt. Dass ein beträchtlicher Anteil englische Namen trägt, sollte daher nicht verwunderlich sein, und dieser Anteil lässt sich wohl nicht auf die gesamte indigene Bevölkerung beziehen. Dennoch liefert *Indian Converts* einen guten Einblick, dass viele Wampanoag damals bereits ihre traditionelle Namensgebung zugunsten englischer Konventionen ablegten.⁸

All diese Veränderungen beeinflussten schließlich auch das alltägliche Umfeld der Wampanoag und definierten die Strukturen des Miteinanders neu:

⁷ Mayhew, *Indian Converts*, 219-275; Zitat „truly pious“ siehe Kapitelbezeichnung auf Seite 219.

⁸ Mayhew, *Indian Converts*; zu Kindern und Jugendlichen siehe Seiten 219-275, besonders Seite 228 (William), 242 (Job), 238 (Elizabeth), 251 (Jane); zu Männern siehe Seiten 1-134, besonders 14&17 (John), 59 (Isaac), 31&113 (David), 91&106 (Samuel); zu Frauen siehe 135-218, besonders 144&148&154&162&188 (Abigail), 151&218 (Rebeccah), 152&212 (Rachel), 179&207&217 (Mary); zu Wampanoag, die sich umbenannt haben oder zwei Namen trugen siehe Seite 23 („PAUL“) und Seite 87 („MATTHEW“).

- *Family ways*, the structure and function of the household and family, both in ideal and actuality. [...]
- *Social ways*, conventional patterns of migration, settlement, association and affiliation.

Das gesamte soziale Umfeld der Insel-Indianer verlagerte sich von einem sozialen Leben in der Familie, beziehungsweise im *kin*, hin zu einem sozialen Leben als Kirchengemeinschaft. Die *praying Indians* waren durch ihre gemeinsame Religion vereint und ließen so alle sozialen Zusammenkünfte als religiöse Veranstaltungen geschehen. Die gemeinschaftsbildende Komponente der Religion – in diesem Fall des Christentums – formte fortan das soziale Umfeld. Damit veränderte sich auch die Funktion der Familie, da, wie eben bereits diskutiert, Kindererziehung nur noch im privatesten Sinne in der Familie lag; die Bildung des Nachwuchses übernahm nun die Kirche, also das ‚neue‘ soziale Gebilde. Doch nicht nur sozial, sondern auch politisch machten die Wampanoag Martha’s Vineyards weitreichende Veränderungen durch:

- *Rank ways*, the rules by which rank is assigned, the roles which rank entails, and the relations between different ranks. [...]
- *Order ways*, ideas of order, ordering institutions, forms of disorder, and treatment of the disorderly.
- *Power ways*, attitudes toward authority and power; patterns of political participation.

Mit der Loslösung von den Sachems hatte sich die Machtsituation auf Martha’s Vineyard ohne Frage stark verändert. Von nun an bedeutete eine Machtposition zu haben, in einem Kirchenamt tätig zu sein oder als Richter zu fungieren. Damit hatte sich die Gesellschaft gewandelt, weg von einer, in der alle Menschen gleichgestellt sind und die jeweiligen Sachems als Beschützer und Kontaktpersonen nach außen auftreten, hin zu einer, in der einige wenige Prediger, Richter, oder Männer in ähnlichen Positionen Entscheidungen trafen. Damit gab es keinen Beschützer mehr; stattdessen kümmerte sich jeder Landbesitzende oder Pächter um sein eigenes Wohl, verteidigte sein Hab und Gut und stand im Notfall allein und ohne Rückhalt vor Gericht. Dabei wird deutlich, dass auch die *Order Ways* der Indigenen sich stark verändert hatten: Das *Christian Civil Governement* sowie die englischen Gerichte setzten klare Vorgaben, was Recht und was Unrecht war und welche Vergehen zur Strafe gebracht werden mussten. Die Gesellschaft befasste sich nicht mehr lediglich mit den Delikten, die das Wohl der Gemeinschaft gefährdeten. Besonders einschneidend ist außerdem, dass die *Power Ways* schließlich nicht mehr in der indigenen Gesellschaft (oder ihrer religiösen Gemeinschaft) lagen. Denn die Wampanoag hatten sich der englischen Rechtsprechung und ihrem

Rechtssystem untergeordnet – offiziell geschah dies nach Mayhews Besuch bei Lovelace. (Macht-)politisch und juristisch hatten sich die Insel-Indianer nun also nicht nur den Siedlern angepasst, sondern sich ihnen auch untergeordnet. Wie schwerwiegend die Folgen davon waren, wird deutlich, wenn man sich einige der Urteile ansieht, die unter der neuen Rechtsprechung gefällt wurden: 1688 wurde drei Indigenen gedroht, für sieben Jahre in die Sklaverei verkauft zu werden, wenn sie ihre Schulden für getötetes Vieh nicht zahlen konnten. Nur wenig später wurde ein Wampanoag zum Tode verurteilt, nachdem er zugab, einige Jahre zuvor seine damalige Freundin ermordet zu haben. Dies waren Strafen, welche die Indigenen nie verhängt hätten; die Entscheidungen wurden von den englischen Gerichten getroffen und waren ein maßgeblicher Einschnitt in die indigene Kultur und Gesellschaft.⁹

Dieser Blick auf die von Fischer definierten Kategorien sollte dazu beitragen, strukturiert zusammenzufassen, welche Veränderungen ihrer traditionellen Gesellschaft die Wampanoag Martha's Vineyards bereits zulassen mussten. Fischer zählt weitaus mehr Kategorien auf (für eine vollständige Liste siehe Kapitel 3), an dieser Stelle sollten jedoch nur die herausgestellt werden, in denen die Veränderungen am schwerwiegendsten waren. Nach Fischer bilden all diese Charakteristiken zusammen eine „normative structure of values, customs and meanings that exist in every culture.“ Er bezeichnet dies schließlich als „folkways“, betont aber gleichzeitig, dass es sich hierbei nicht um Relikte aus alten Zeiten handelt: „A folkway should not be thought of [...] as something ancient and primitive which has been inherited from a distant past. Folkways are often highly persistent, but they are never static. [...] Folkways are constantly in process of creation [...].“ Damit bestätigt er, dass all diese genannten Kategorien einem ständigen Wandel unterzogen sind und für eine Kultur oder Gesellschaft niemals festgeschrieben sind. Für die Wampanoag kam nun durch die Siedler ein starker Einfluss von außen hinzu, der sie zwang, die oben genannten Charakteristiken ihrer Kultur anzupassen. Der „process of creation“, von dem Fischer spricht, war also kein natürlicher, von innen angestoßener, sondern er entstand durch den Druck von außen. Ähnlich, wie in der in dieser Dissertation bereits dargelegten Diskussion um die Reproduktion der Gesellschaft in Hinblick auf eine Plausibilitätsstruktur (siehe Kapitel 4) lässt sich also festhalten, dass die Veränderungen nicht natürlich kamen, sondern der Einfluss von außen den Anstoß gab. Wie

⁹ Silverman, *This Land is Their Land*, 377.

dem auch sei, waren die Wampanoag Martha's Vineyards in Hinblick auf Fischers Kategorien bereits ‚englischer‘ geworden und von ihren traditionellen Charakteristiken abgekommen.¹⁰

Es bleibt festzuhalten, dass diese Veränderungen der indigenen Kultur und Gesellschaft bereits schwerwiegend waren und großen Einfluss auf das tägliche Miteinander der Indianer nahm. Traditionelle Kultur und Spiritualität waren gewiss für den Großteil der Insel-Indianer noch präsent, viele praktizierten diese im Stillen; andere waren bereits in das veränderte Diesseits hineingeboren und kannten die Gesellschaft, wie sie vor Mayhew war, nicht mehr.

IRREVERSIBLE KULTURELLE EINSCHNITTE: DIE WAMPANOAG IN DER VERTRAGSKNECHTSCHAFT

Die Anzahl an Gerichtsprozessen, in die die Indigenen der Insel nach King Philip's War verwickelt waren, nahm stetig zu und so kam es, dass die Wampanoag, wie in Kapitel 7 bereits ausgeführt, in finanzielle Nöte gerieten. Hinzu kam, dass viele Siedler scheinbar jede Chance nutzten, um die Indigenen in größere Schulden zu treiben; sie waren gezwungen, ihr Land zu verkaufen, zu verpachten, oder sich selbst und ihre Familie als Vertragsknecht in die Hand der Siedler zu begeben. Die Wampanoag brachten ihre Beschwerde vor Gericht und klagten dort über „great Injustice and Oppression [that] they suffer from some of their *English* Neighbours [...]“¹¹ Boston reagierte mit dem Erlass eines neuen Gesetzes: An Act in Addition to the Act for Preventing Abuses to the Indian. In der Präambel wird beschrieben, weshalb der Act erlassen wurde:

WHEREAS, notwithstanding the care taken and provided by said act, a great wrong and injury happens to said Indians, natives of this country, by reason of their being drawn in by small gifts, or small debts, when they are in drink, and out of capacity for trade, to sign unreasonable bills or bonds, for debts, which are soon sued, and great charge brought upon them, when they have no way to pay the same but by servitude[.]

Im Hauptteil heißt es schließlich, dass „no bill, bond or other specialty“ zwischen einem Indigenen und einem Siedler abgeschlossen werden darf, so nicht zwei lokale „Justices of the Peace“ Zeuge davon wurden. Des Weiteren müssen diese auch zustimmen, wenn entschieden wird, ob ein Indigener sich in eine Vertragsknechtschaft begibt. Das Gesetz sollte nun also

¹⁰ Fischer, *Albion's Seed*, 7-8; Zitat „normative structure of values“ siehe Seite 7; Zitat „A folkway should not“ siehe Seite 7-8.

¹¹ „great Injustice“ zitiert in Vickers, „The First Whalemen of Nantucket“, 577.

sicherstellen, dass kein Wampanoag gegen seinen Willen einen Vertrag oder eine Knechtschaft einging – ein (englischer) Offizieller sollte diese Entscheidungen fortan überwachen.¹²

Daniel Vickers, schreibt in seinem Essay „The First Whalemen of Nantucket“ unter anderem detailliert über die eben beschriebene Betrugsmasche der Siedler. Er kommt zu dem Schluss, dass der Act die Situation für die Indigenen keineswegs verbesserte. Viel eher war er ein Mittel, um den Prozess der Vertragsknechtschaft zu institutionalisieren. Er schreibt außerdem, dass es Parallelen gibt zwischen dem Aufschwung im Walfang vor und um Cape Cod und den steigenden Schulden der dort ansässigen Indianer: Die Siedler nutzen die mittellosen Indigenen als ihre Arbeitskräfte aus. Und gerade auf den Walfangschiffen hatten sie harte körperliche Arbeit zu leisten, stets verbunden mit den Gefahren, welche auf hoher See auf sie warteten: Die Atlantikstürme vor Cape Cod konnten ein Boot schnell zum Kentern bringen, genauso wie ein aufgebrachter Wal die Fischer in nur wenigen Sekunden in den Tod reißen konnte. Es war nicht verwunderlich, wieso kaum ein weißer Mann sich für diese Arbeit meldete; man war auf die Arbeit seiner Vertragsknechte angewiesen. Beinahe jedes Boot in der Region war im 18. Jahrhundert mit Wampanoag bemannt, viele fuhren sogar mit ausschließlich indigener Besatzung. Aus den Aufzeichnungen von Silvanus Hussey, dem größten Walhändler der 1720er und 30er Jahre, geht hervor, dass mindestens drei Viertel seiner Arbeiter (sowohl auf See als auch an Land) verschuldete Indigene waren. Es war geradezu ein neues Geschäft der Siedler, einen Wampanoag in die Verschuldung zu treiben und ihn dann an andere als Vertragsknecht zu verkaufen. Die Indigenen waren für diesen Job bald auch sehr begehrt und man wusste ihre Arbeitskraft auf den Schiffen zu schätzen; sie hatten einen guten Ruf unter den englischen Walfang-Unternehmern. Denn sie waren im Umgang mit der Harpune sehr geschickt, was viele von ihnen direkt Harpunieren machte; einige stiegen schließlich zu Steuermännern auf und übernahmen damit nicht nur wichtige, sondern auch leitende Positionen. Dies bedeutete allerdings nicht, dass sie für ihre harte Arbeit ausreichend entlohnt wurden: Sie fielen der ethnischen Diskriminierung zum Opfer, die auch ihre afro-amerikanischen Kollegen auf den Schiffen erfuhren. Die Wampanoag konnten im Walfang ihre Schulden begleichen oder ein paar Pfund verdienen, um die Familie zu versorgen, doch kamen sie damit nie zu großem Reichtum. Sie selbst waren stets Angestellte, Vertragssklaven, aber nie Unternehmer.¹³

¹² *The Laws of the Commonwealth of Massachusetts, from November 28, 1780 to February 28, 1807. With the Constitutions of the United States of America, and the Commonwealth, Prefixed. Volume II* (Boston: Printed by J. T. Buckingham, 1807), 998. Wörtliche Auszüge siehe selbe Seite.

¹³ Vickers, „The First Whalemen of Nantucket“, 566-568, 576-579 (zu Silvanus Hussey siehe Seite 579); Dresser, *Whaling on Martha's Vineyard*; Dresser geht an einigen Stellen auf die Rolle der Wampanoag im Walfang-

Nun war also der Walfang ein großes Geschäft auf Martha's Vineyard, wofür viele Vertragsknechte verpflichtet wurden. Ebenso, wie oben bereits ausgeführt, begaben sich die Wampanoag aber auch in die Hände von Ackerbauern und Viehzüchtern oder arbeiteten als Haushaltshilfen. Egal welchen Geschlechts oder Alters, die Familien behoben gemeinsam ihre Schulden. Über mehrere Monate oder Jahre arbeiteten die Wampanoag für und bei den Siedlern und ließen teilweise sogar ihre Kinder in den englischen Familien aufwachsen. Der Nachwuchs sollte von ihnen Bildung erfahren und erzogen werden. Doch die zunehmende Vertragsknechtschaft der Wampanoag brachte mehr mit sich als zuerst gedacht: Diese Entwicklung verstärkte schließlich den gesellschaftlichen Wandel – und machte ihn zuletzt sogar irreversibel. Im Folgenden werden diese kulturellen Veränderungen, noch einmal anhand von Fischers Kategorien, deutlich gemacht.¹⁴

– *Wealth ways*, attitudes towards wealth and patterns of its distribution.

Mit Ankunft der Europäer mussten die Wampanoag Geld kennenlernen. Zuvor hatten sie mit anderen Stämmen im regen Kontakt gestanden, Güter getauscht und sie gaben regelmäßig Tributzahlungen an ihren Sachem ab, um sicherzustellen, dass dieser sie weiterhin beschützte und sich für das Wohl ihres Stammes einsetze. Diese Tributzahlungen waren jedoch keine Zahlungen in tatsächlichem Geld, sondern es handelte sich um Abgaben von verschiedenen Nahrungsmitteln. Als die Siedler auf Martha's Vineyard kamen, handelten sie zwar anfangs auch durch Tauschgeschäfte mit den Indigenen, doch je europäischer die Wampanoag wurden, desto bedeutender wurde der Handel mit Geld. Sie hatten das Prinzip von Geld durchaus verstanden; manche Stämme hatten mit dem Wampum-Tausch sogar eine informelle interkulturelle Währung erschaffen und konnten den Wert von Gütern anhand der Anzahl dieser Muschelketten bestimmen. Im Jahr 1637 erklärte Massachusetts weißes Wampum sogar als gesetzliches Zahlungsmittel für Beträge von bis zu einem Schilling – und diese Obergrenze wurde sechs Jahre später noch erhöht. Die Engländer hatten keine Absichten, die Indigenen an Bargeld heranzuführen, wie die Historikerin Patricia Seed erklärt. Für die Siedler wurde dies erst interessant, als sie die Ureinwohner in Kredite und Schulden treiben konnten. Bestimmte Vergehen wurden an Geldstrafen gebunden, Gerichtskosten und auch Entschädigungen (etwa für niedergetrampelte Weideflächen) sollten fortan in Pfund angegeben und abbezahlt werden.

Business ein und beleuchtet ihre Situation. Als Autor von *The Wampanoag Tribe of Martha's Vineyard* kennt er die Perspektive der Indigenen und erhielt Informationen, welche er in seinem Buch nutzt, aus erster Hand (siehe hierzu auch die Anmerkungen zu Dressers Buch über die Wampanoag in der Einleitung dieser Dissertation).

¹⁴ Die Kategorien in den folgenden Absätzen sind abermals wörtlich zitiert nach Fischer, *Albion's Seed*, 8-9.

Nicht nur hatte damit eine neue Währung (ergänzend zum Tausch ähnlich wertiger Güter) Einzug in die indigene Gesellschaft gehalten: Geld brachte damit das Konzept von Reichtum und Armut mit, das die Wampanoag in dieser Weise zuvor nicht kannten. Denn bis zu diesem Zeitpunkt hatten sie stets als Sachemship gehandelt, in kleinerem Rahmen gesehen als *kin*, welcher sich für das Wohl aller Menschen einsetzte und niemand allein zurückgelassen wurde. Nun sollte es jedoch eine Umverteilung geben vom gemeinschaftlichen Wohl hin zu einem System, in dem jeder für sich selbst verantwortlich ist und in dem auch ein einzelner Mensch (Sachems nicht ausgeschlossen) in die Armut abrutschen konnte. Wird man sich bewusst, wie sich die *Wealth Ways* der Indigenen plötzlich verschoben haben, ist es nicht verwunderlich, dass viele dem neuen System rund um Geld zum Opfer fielen. Die Ära der Vertragsknechtschaft, so könnte man es nennen, wurde nur ausgelöst dadurch, dass die Wampanoag plötzlich lernen mussten, mit Geld zu wirtschaften und Armut und Reichtum nicht mehr in der größeren Gemeinschaft verankert war.¹⁵

Und noch viel mehr: Die Engländer nutzten das Prinzip von Geld und Schulden schließlich aus, um den Indigenen ihr Land zu nehmen. Landbesitz und -verkauf, was den Wampanoag zuvor so nicht bekannt war, war für die Engländer ein gängiges Konzept, ja beinahe eine Tradition: „[L]andownership is, and has been since the sixteenth century, the principal objective of colonization“, erklärt Patricia Seed. Dies unterschied sie beispielweise von den Spaniern, die eher in Kategorien der sozialen Herrschaft über die Ureinwohner dachten und den Erwerb neuen Landes dahinter anstellten. Für die Engländer galt: Wer Land besaß, war wohlhabend und hatte das Recht, mitzubestimmen. Damit war es ihr höchstes Ziel, den Indigenen ihr Land (auf welche Weise auch immer) abzukaufen. Seed fährt fort: „Even when English-speaking critics attacked England’s policy in the New World, they limited themselves to criticizing the means, not the ends, of land acquisition.“ So war es etwa für Roger Williams oder William Penn, zwei Siedler, die für ihren fairen Umgang mit den Ureinwohnern bekannt sind, trotzdem völlig unbedenklich, den Indianern für Geld ihr Land abzukaufen. Selbiges ist wohl bei der Mayhew-Familie, insbesondere Thomas Mayhew Sr., zu beobachten: Auch er legte großen Wert darauf, mit den Wampanoag fair zu verhandeln, während sein Ziel dennoch stets der Erwerb ihres Stammeslands war. Dies veränderte schließlich die *Wealth ways* der Indigenen in einem noch ganz anderen Sinne, denn Mitsprache und Macht waren künftig an Landbesitz gebunden. Die Wampanoag kannten vor Ankunft der Europäer das Konzept von

¹⁵ Patricia Seed, *American Pentimento: The Invention of Indians and the Pursuit of Riches* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), 18, 21.

individuellem Landbesitz nicht und mussten nun lernen, dass Boden – etwas Natürliches wie Luft und Wasser – besessen werden kann und der Besitz davon über Arm oder Reich, genauso wie Mitsprache oder Unterordnen entschied.¹⁶

Wie bereits oben implizit erwähnt änderte die Vertragsknechtschaft auch die indigene Art, ihre Kinder zu erziehen.

– *Child-rearing ways*, ideas of child nature and customs of child nurture.

Viele Kinder wurden von ihren Müttern mit in die englischen Familien genommen, andere wurden allein in fremde Familien gegeben, in der Hoffnung, dass diese dort angemessene Bildung erfahren würden und sie nach ihrer Zeit als junge Vertragsknechte bessere Chancen in der (veränderten) Gesellschaft hätten. Ihre Eltern wollten ihnen eine Zukunft bieten, welche sie ihnen selbst nicht hätten ermöglichen können, weil sie die finanziellen Mittel nicht hatten oder keine Bildung erfahren durften. Oben erwähnte Rachel Amos war beispielweise eine von den Kindern, die bei den Siedlern aufwuchs. Experience Mayhew schreibt von weiteren Mädchen und Jungen, die den Großteil ihrer Kindheit in englischen Haushalten verbrachten. Elizabeth Pattompan wurde von ihren Eltern im Alter von elf Jahren abgegeben, Tobit Potter mit neun Jahren und Hannah Soopasun besucht zuerst eine Schule, wurde dann jedoch von ihren Eltern zu einem „*English Master and Mistress*“ gegeben, „intending that she should have lived some Years with them, and there have received such farther Instructions as were necessary for her.“ Dass die Versprechen, den indigenen Nachwuchs zu fördern, von den englischen Familien nur selten eingehalten wurden, wurde oben bereits erwähnt. Experience Mayhews Aufzeichnungen zeigen, dass viele indigene Kinder „did not learn to read so well as was to be desired.“ Für die Engländer stand im Vordergrund, die Kindern in ihren Haushalten arbeiten zu lassen oder, wenn sie bereits alt genug waren, sie sogar im Walfang einzusetzen.¹⁷ Die „customs of child nurture“, von denen Fischer spricht, hatten sich nun also durch die zunehmende Vertragsknechtschaft verändert weg vom informellen Lernen innerhalb des *kin*

¹⁶ Patricia Seed, *American Pentimento*, 12-28; Zitat „[L]andownership is“ siehe Seite 12. Seed erklärt außerdem, dass für die Indigenen noch heute beobachtet werden kann, dass die einst von den Engländern kolonisierten Stämme vermehrt um die Rückgewinnung ihres Stammeslandes kämpfen, während die Stämme in Lateinamerika (eben die, die ehemals von den Spaniern kolonisiert wurden) Forderungen nach Anerkennung und Menschenwürde stellen. Dies zeigt, wie sehr die (Wert-)Vorstellungen der europäischen Mächte in die indigenen Kulturen übergangen.

¹⁷ Mayhew, *Indian Converts*, 238-242 (Elizabeth Pattompan), 257-261 (Tobit Potter), 261-263 (Hannah Soopasun); Zitate „*English Master and Mistress*“ und „intending that“ siehe Seite 261; Zitat „did not learn“ siehe Seite 202; Silverman, *Faith and Boundaries*, 203-205, 215-218.

hin zu formeller Bildung – wenn auch in der Praxis nicht umgesetzt wie versprochen. Und sie hatten sich verändert, indem die Kindererziehung ausgelagert wurde: von der indigenen Gesellschaft in die englische Familie. Dies war ein starker Einschnitt in die Kultur der Wampanoag, nicht zuletzt deshalb, weil es auch die „ideas of child nature“ beeinflusste: Ein Kind sollte fortan nicht mehr spielen und seine Zeit mit Gleichaltrigen verbringen, sondern bereits in jungen Jahren arbeiten – und dafür im besten Fall die nötige Disziplin an den Tag legen. Sie wurden getrimmt auf die rastlose Berufsarbeit, welche die Puritaner ausmachte.

Die jungen Vertragsknechte hatten sicherlich kein einfaches Leben, geschweige denn eine schöne Kindheit, wenn sie in eine englische Familie geschickt wurden. Ihre Eltern taten ihnen dies jedoch nicht ohne Grund an: Sie sahen keinen anderen Ausweg aus ihren Schulden und hofften, ihren Kindern so zumindest für die Zukunft Gutes zu tun. Ein Aspekt, den man dabei jedoch nicht vernachlässigen darf, ist der Einfluss, den die Vertragsknechtschaft der Kinder auf das Gemeinschaftsgefühl der gesamten indigenen Gesellschaft hatte. Wenn sie schließlich in ihren *kin* zurückkehrten, hatten sie möglicherweise nur noch wenig emotionale Verbundenheit zu ihrem Stamm; sie waren stark beeinflusst von englisch-christlichen Wertvorstellungen und hatten oftmals die Verbindung zu ihrer eigentlichen Familie verloren. Denn sie konnten in ihrer Kindheit an keiner der gemeinschaftsbildenden Aktivitäten in ihrem *kin* teilnehmen – auch nicht etwa an Gottesdiensten, die für gewöhnlich viele Indigene versammelten und einen Grund darstellten, sich zu treffen. Sie waren in eine andere, nämlich die englische, Kultur hineinerzogen worden und sie sahen in vielen Fällen diese als die einzig *richtige* an. Hier sei auf Peter Berger verwiesen, der (wie in Kapitel 3 dargelegt) erklärt, dass die Gesellschaft, in der ein Mensch aufwächst, sein Weltbild nachhaltig prägt. Wird ein junger Mensch erzogen, wird er in eine Kultur sozialisiert, was dazu führt, dass er sich mit ihr identifiziert und hinter ihren Werten und Normen steht. Weil „child nurture“ nicht mehr innerhalb der Gesellschaft der Wampanoag stattfand, verloren die Indigenen die Kontrolle darüber, welche Werte und Normen den Kindern (teilweise indirekt) in den englischen Familien vermittelt wurden. Im weitesten Sinne drückt sich dieser Kontrollverlust dadurch aus, dass die jungen Vertragsknechte nach mehreren Jahren in ihren *kin* zurückkehrten und kaum mehr Algonkin sprachen. Auch Fischer thematisiert Sprache in seinen Schlüsselcharakteristiken einer jeden Kultur:

– *Speech ways*, conventional patterns of written and spoken language: pronunciation, vocabulary, syntax and grammar.

Fischers Beschreibung passt im Fall der immer englischer werdenden Wampanoag nicht perfekt: Denn bei Englisch und Algonkin handelte es sich nicht um verschiedene Dialekte, die Besonderheiten in ihrem Wortschatz, in der Syntax oder der Grammatik aufwiesen, sondern um komplett verschiedene Sprachen. Fischer nutzt diese Kategorien in seinem Werk, um die Eigenheiten einzelner britischer Regionen gegenüberzustellen, nicht aber, um zwei sich grundsätzlich verschiedene Kulturen wie die der Wampanoag und der Engländer zu vergleichen. Dennoch lässt sich daraus, dass Fischer *Speech Ways* als Schlüsselcharakteristik einer Kultur aufführt, schließen, dass die Sprache keine unbedeutende Rolle für die Identität einer Gesellschaft spielt. Eine gemeinsame Sprache dient nicht nur der reibungsfreien Kommunikation, sondern sie verbindet; Menschen, die dieselbe Sprache sprechen, entwickeln ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und gehen vertrauter miteinander um als Menschen, die keine gemeinsame Kommunikationsbasis haben. Hier ist anzumerken, dass Sprache allein nicht verbindet; dies erkennt man am besten daran, dass die Algonkin-sprechenden Indianer Nordamerikas durchaus höchst verfeindet sein konnten. Dennoch, so argumentiert der US-amerikanische Sprachwissenschaftler Harry Hoijer in seinem Beitrag über „Linguistic and Cultural Change“, ist Sprache ein nicht unwesentlicher Bestandteil einer Kultur. Er bezieht sich auf E. B. Tylor, welcher Kultur als „that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“ definiert und erklärt, dass Sprache ganz klar eine der Fähigkeiten („capabilities“) sei, die der Mensch sich als Teil seiner Kultur angeeignet habe. Doch ist Sprache damit nicht nur Bestandteil der Kultur, sondern Sprache spiegelt auch bestimmte Ansichten oder Vorstellungen einer Kultur wider. Hoijer zieht die Navajo als Beispiel heran und erklärt, dass es in deren Kultur nicht gängig war, über die Toten zu sprechen. War es dennoch unvermeidbar, hängte man ein Enklitikon, einen unbetonten Wortteil, an den Namen des Verstorbenen an. Bei den Apache, wo jedes übernatürliche Wesen einen Zwilling (oder zumindest ein Geschwisterteil) hatte, findet man in der Sprache neben Singular- und Pluralformen für Pronomen außerdem eine Dual-Form, welche ganz gezielt zwei Menschen anspricht. Laut Hoijer wurde diese Form weitaus häufiger verwendet als die Plural-Form. Dies stellt eine offensichtliche Parallele zu ihrer Kultur – beziehungsweise Religion – dar und bestätigt, dass sich die Kultur einer Gesellschaft in ihrer Sprache widerspiegelt.¹⁸

¹⁸ Hoijer, Harry, „Linguistic and Cultural Change,“ in Dell H. Hymes, Hrsg., *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology* (New York: Harper & Row, 1964), 455-456; Tylor zitiert auf Seite 455.

Im Zusammenhang mit sprachlichem Wandel auf Martha's Vineyard führt Silverman an, dass die *Company for the Propagation of the Gospel* zu Beginn des 18. Jahrhunderts ihre Veröffentlichungen auf Wôpanâak einstellte. Damit erfuhren nicht nur die indigenen Vertragsknechte Bildung auf Englisch; auch die wenigen noch bestehenden indigenen Schulen mussten ihren Unterricht fortan mit englischen Texten halten. Die Sonntagsmessen in der Gemeinde, die eine der wenigen großen, öffentlichen Zusammenkünfte des *kin* waren, fanden nun vermehrt auf Englisch statt. Dies lag zum einen daran, dass die Bibel nicht mehr in der indigenen Sprache verfügbar war, zum anderen rührte es daher, dass viele Wampanoag nun die englische Sprache auf einem ausreichenden Level verstehen konnten. Während in den 1720er Jahren die meisten Wampanoag Algonkin noch besser verstanden als Englisch, sollte ab Mitte des 18. Jahrhunderts schließlich vor allem die jüngere Generation sehr gutes Englisch sprechen. Wie bereits weiter oben erwähnt, verstanden ganz besonders die Vertragsknechte, welche in den Familien der Siedler aufgewachsen waren, schließlich sogar besser Englisch als Algonkin. Der US-amerikanische Anthropologe Albert Richard Diebold schreibt über „Incipient Bilingualism“ und erklärt den Fall, welcher auch auf Martha's Vineyard eingetreten war: Zwei Sprachen waren in ständigen Kontakt gekommen und die Menschen – in diesem Fall die Wampanoag – lernten ab einem bestimmten Zeitpunkt beide als ihre Muttersprachen. Diese Situation kann zwei unterschiedliche Ausgänge haben: Entweder werden weiterhin beide Sprachen nativ gelernt und gesprochen; dabei ist es wahrscheinlich, dass diese jedoch in „determinably different contexts and functions“ verwendet werden. Oder aber, so beschreibt Diebold den zweiten Ausgang, eine der beiden Sprachen wird nicht mehr gebraucht, „such that fewer and fewer and finally no new speakers learn it.“ Dies würde bedeuten, dass die Menschen nicht mehr bilingual leben, sondern ein „language shift“ stattgefunden hat, der eine dominante Sprache hervorgebracht und die andere hat sterben lassen.¹⁹

Über die Jahre hinweg sollte Algonkin, respektive Wôpanâak, auf Martha's Vineyard also immer weniger gelernt und gesprochen werden. Dies war der Tatsache geschuldet, dass viele Kinder nach ihrer Zeit als Vertragsknechte die Sprache ihres Stammes nur noch gebrochen sprachen – da sie diese schlichtweg nicht mehr nativ gelernt hatten – und mit ihren Familien bevorzugten, Englisch zu sprechen. Englisch wurde ohnehin unabdingbar: Auch erwachsene Vertragsknechte mussten mit ihren Vertragsgebern auf Englisch kommunizieren, wer sich zum Gottesdienst treffen wollte, musste Englisch können, ja sogar wer Lesen und Schreiben lernen

¹⁹ Silverman, *Faith and Boundaries*, 218-221; Albert Richard Diebold, „Incipient Bilingualism,“ in *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*, 497; Zitate siehe selbe Seite.

wollte, konnte dies nun nicht mehr auf Wôpanâak. Hinzu kam, dass auch alle Gesetzestexte, Gerichtsverfahren und Klagen auf Englisch geschrieben waren. Wollte man also juristisch auch nur eine kleine Chance haben, musste man Englisch sprechen können. Und so kam es, dass Algonkin zuerst immer mehr in den häuslichen Kontext zurückgedrängt wurde; eben, wie im ersten von Diebold beschriebenen Ausgang: Wôpanâak wurde in anderen Kontexten verwendet als Englisch. Man sprach Wôpanâak, um mit seinen Liebsten, im vertrauten Umfeld zu kommunizieren oder um die Legenden von Moshup zu erzählen, wie einst die Vorfahren es getan hatten. Englisch wurde damit die Sprache der Öffentlichkeit, die Sprache, in der man wichtige Angelegenheiten löste und im Arbeitsumfeld sprach. Mit der Zeit jedoch trat der zweite Ausgang ein, den Diebold beschreibt: Die jungen Generationen lernten kaum mehr Algonkin und der „language shift“ verdrängte Wôpanâak aus dem Leben der Indigenen. Damit hatten sie auch einen Teil ihrer traditionellen Kultur hinter sich gelassen.

Die Vertragsknechtschaft nahm also große Einschnitte in die Kultur der Wampanoag Martha's Vineyards vor, da die *Child-rearing ways* aus der indigenen Gesellschaft in die englische Familie verlegt worden waren und die jungen Indianer fortan mit europäischen Werten und Normen groß wurden. Zudem zeichnete sich ein „language shift“ ab, der Algonkin immer mehr verschwinden ließ. Die Vertragsknechtschaft prägte außerdem die Geschlechterrollen neu:

– *Gender ways, customs that regulate social relations between men and women.*

Während Frauen zuvor stets einen hohen Stellenwert in der Gesellschaft der Wampanoag genossen und Aufgaben übernahmen, die für das Überleben ihres *kin* notwendig waren, sollte die Vertragsknechtschaft die indigenen Frauen schließlich in den häuslichen Kontext zurückdrängen. Musste eine Frau in die Vertragsknechtschaft gehen, wurde sie von den Siedlern klassischerweise als Haushaltshilfe eingesetzt: Sie sollte kochen, putzen, sich um die Kinder kümmern und für das domestizierte Vieh sorgen. Ein Mann, auf der anderen Seite, wurde für die Arbeit auf den Feldern eingesetzt oder arbeitete im Walfang. Dies spiegelt die klassischen Rollenbilder der englischen Gesellschaft wider, welchen sich die Indigenen als Vertragsknechte nun beugen mussten. Zuvor hatten Frauen wichtige Entscheidungen getroffen und wurden in der Gesellschaft hoch geschätzt – dass bei ihnen klassischerweise die Geschlechter innerhalb der Gesellschaft gleichgestellt waren und Frauen großen Einfluss hatten, spiegelt sich unter anderem in den in Kapitel 3 erzählten Schöpfungsgeschichten wider. Nun aber waren sie nur noch im Haushalt tätig; man könnte sogar so weit gehen zu sagen, dass

sie keine eigene Identität mehr besaßen. Denn studiert man Experience Mayhews *Indian Converts*, fällt auf, dass er Frauen meist als „Wife of“, „Daughter of“ oder „Mother of“ beschreibt und in seinen weiteren Ausführungen vermehrt darauf eingeht, welche gute Ehefrau jemand ihrem Mann war oder erwähnt, wie gut sie die Kinder im christlichen Glauben erzog. Nun sind dies zwar in erster Linie nur Beschreibungen, die Aufschluss über Mayhews Sicht auf Frauen und das, was er als erwähnenswert erachtet, geben. Doch gleichzeitig steht *Indian Converts* hier exemplarisch für die englischen Rollen- und Familienverhältnisse. Man liest heraus, dass dieses Bild der Frau auch auf die Wampanoag übertragen wird, wenn diese für und bei den Siedlern arbeiten. Und so geschah es: Frauen verloren ihre Stimme und Mitbestimmung, wenn sie in den englischen Haushalten arbeiteten. Oft hatten sie ihre Kinder dabei, welche nun von klein auf eine klare Rollenverteilung vermittelt bekamen. Silverman studierte die Testamente einiger Wampanoag genauer und fand heraus, dass beispielsweise Kühe vermehrt an die Frauen in der Familie vererbt wurden – denn sie waren nach englischem Rollenbild dafür zuständig, diese zu pflegen und zu melken – und Pferde und Ochsen an die männlichen Nachkommen gingen – aus dem einfachen Grund, weil man diese klassischerweise für den Ackerbau oder für lange Reisen einsetzte. Silverman nennt exemplarisch die Testamente der Indigenen Elisha Amos und Thomas Coomes, um diese Entwicklung zu belegen.²⁰

An dieser Stelle muss einer oben bereits diskutierten Kategorie nochmals Aufmerksamkeit geschenkt werden:

– *Marriage ways*, ideas of the marriage-bond, and cultural processes of courtship, marriage and divorce. [...]

Wie schon zuvor zusammengefasst, nahmen die Siedler durch das Christentum Einfluss auf die *Marriage ways* der Wampanoag. Dies geschah bereits in der Zeit vor der Vertragsknechtschaft, indem den Indigenen Regeln zur Rechtmäßigkeit von Eheschließungen und Scheidungen vorgegeben wurden, welche sie, wenn sie gute Christen sein wollten, so umzusetzen hatten. Nun, da viele von ihnen als Vertragsknechte arbeiteten und der Walfang

²⁰ Mayhew, *Indian Converts*, 135-218; Für „Wife of“, „Daughter of“ oder „Mother of“ siehe exemplarisch Wuttununohkomkooh auf Seite 135 oder Abigail auf Seite 148: Letztere war sowohl „Daughter of a petty *Sachim* of *Home's Hole* als auch „a Sister of *Caleb Cheshchaamog*, who took a Degree in *Harvard College*“; Für ein Bild von Frauen als gute Ehefrauen siehe Abigail Ahhunnt auf Seite 162-164: „She had three Husbands [...] and was such a Wife to them all, as whoso findeth, findeth a good thing, and obtaineth Favour of the Lord.“ Gleichzeitig sagt Mayhew über sie, dass sie andere Frauen unterrichtete, „[t]ho she used for the most part to keep silence where Men were present [...]“; Für Frauen in Bezug auf Kindererziehung siehe Rachel Amos auf Seite 152-154: „[S]he was very exemplary for the pious Care she took to bring up her own Children“; Silverman, *Faith and Boundaries*, 211-212.

seinen Höhepunkt feierte, waren indigene Männer oft monate-, ja sogar jahrelang auf Walfangschiffen unterwegs. Das Fanggebiet beschränkte sich nicht auf die See rund um Martha's Vineyard; der Atlantik war überfischt und die Schiffe mussten weiter von der Küste weg oder sogar in eine andere Region, um dort ihr Glück zu versuchen. Das machte die Reisen nicht nur länger, sondern auch beschwerlicher: Nicht wenige verloren dabei ihr Leben, wenn sie auf See erkrankten oder ein in Todesangst geratener Wal das Schiff kentern ließ. Gleichzeitig war es für viele Wampanoag die einzige Möglichkeit, sich über mehrere Jahre auf einem Walfangschiff verpflichten zu lassen und damit ihre Familie vor einem ähnlichen Schicksal als Vertragsknechte zu bewahren. Das führte dazu, dass auf Martha's Vineyard bald doppelt so viele Frauen wie Männer lebten und die Frauen begannen, außerhalb ihres Stammes nach Partnern zu suchen. Während ein englischer Mann sich kaum mit einer indigenen Frau einließ, fanden einige Immigranten – beispielsweise Inder, Mexikaner oder Niederländer – bei den Wampanoag ihre zukünftigen Frauen. Die *Marriage ways*, vor allem der „cultural processes of courtship“ veränderte sich damit seit Beginn der Vertragsknechtschaft stark. Die Wampanoag öffneten ihre Gemeinschaft für Fremde – Fremde, die in vielerlei Hinsicht wohl genauso von den Engländern unterdrückt wurden und ungern gesehen waren, wie sie. Fremde, mit welchen sie um Niedriglohnjobs konkurrierten und welche in einer ähnlichen Situation waren wie sie selbst.²¹

Gleichzeitig gefährdeten die Wampanoag ihre Gesellschaft ein Stück weit durch dieses Öffnen für Fremde: Zusätzlich zur englischen Kultur ließen sie eine weitere, unbekanntere Kultur in ihre ohnehin instabile Gemeinschaft. Die Fremden brachten eigene Sitten, Bräuche, vor allem aber Wertvorstellungen mit. Die *Gender ways* wurden so auf eine neue Art herausgefordert: Kam ein Einwanderer – dann eben der Ehemann einer indigenen Frau – aus einer patriarchalischen Gesellschaft, mochte er die Rolle seiner neuen Gattin in Frage stellen und sie vielleicht in Richtung eines englischen Geschlechterverständnisses drängen, anstatt sie in ihrer Position zu respektieren. Silverman schreibt von Gesetzen, die erlassen wurden, als die Wampanoag diese Gefahr erkannten und ihr entgegenwirken wollten: In gemischten Ehen sollte nur die Frau bei den Bürgerversammlungen stimmberechtigt sein. Auf diese Weise stellten die Indigenen sicher, dass – in ihrem ohnehin kleinen Einflussbereich – sie die Gesetze machten.²²

²¹ Silverman, *This Land is Their Land*, 378-396.

²² Ebd., 392-396

Der Einfluss dieser Entwicklung auf die *Speech ways* der Wampanoag ist wohl offensichtlich: Es war den Indigenen teilweise nicht mehr möglich, mit ihrer eigenen Familie, sprich: mit ihrem Ehemann, Wôpanâak zu sprechen. Oft war nicht die Vertragsknechtschaft der Kinder, die in englischen Familien aufwuchsen, ausschlaggebend für den sprachlichen Shift; in einigen Fällen heiratete ein Fremder in die indigene Familie ein und trug dazu bei, dass Algonkin aus den indigenen Haushalten verschwand.²³

Es wird deutlich, dass all diese Kategorien nicht für sich selbst stehen, sondern sie sich gegenseitig bedingen, wie etwa die *Marriage ways*, die *Gender ways* und die *Speech ways*. Dennoch gibt es eine Kategorie, die bislang nicht diskutiert oder mit einer anderen angesprochen wurde:

– *Food ways, patterns of diet, nutrition, cooking, eating, feasting and fasting.*

In den Haushalten der Siedler lernten die Vertragsknechte neue Essgewohnheiten kennen und sie eigneten sich an, diese englischen Mahlzeiten zu kochen. Dies galt nicht nur für die Frauen und Kinder, die (teilweise gemeinsam) in englischen Haushalten arbeiteten. Auch die Männer, welche beispielsweise lange Zeit auf Walfangschiffen unterwegs waren, lernten kennen, wie, wann und was die Siedler aßen. Hier spielt zum einen eine große Rolle, dass die Wampanoag, die zuvor klassisch von Getreidebrei, Gemüse, Fisch und gejagtem Wild lebten, nun in Kontakt mit Produkten kamen, welche sie vorher nicht kannten oder schlichtweg nicht verarbeiteten: Milcherzeugnisse, Schaf, Schwein und Rind, aber auch Gebäck, Tee und Kaffee. Die Wampanoag selbst konsumierten durchaus weiterhin ihre traditionellen Gerichte, integrierten jedoch auch englische Mahlzeiten in ihren Speiseplan. Gleichzeitig konnte es vorkommen, dass traditionelle Gerichte mit neuen Zutaten aus der englischen Küche ergänzt wurden. Ein Beispiel dafür ist Margaret Oliveiras „Indian corn chowder“, welchen sie gerne zubereitet. Für sie und ihre Familie ist dies ein klassisches Gericht der Wampanoag, obwohl das Rezept Sahne beinhaltet. Penny Gamble-Williams thematisiert diese Entwicklung im persönlichen Interview: „[W]e didn’t use butter, we didn’t use milk in our recipes. That was unheard of. But as time went on and we started tasting the food of the English and kind of exchanging and living among the English, we started using those things.“ Sie erzählt weiter, wie ihr Stamm heute versucht, in Kochbüchern deutlich zu machen, welche Rezepte klassisch indigen sind und welche durch

²³ Ebd.

fremde Zutaten ergänzt wurden. Gerade im Bereich „feasting und fasting“, wie Fischer es beschreibt, war wohl außerdem vieles bereits durch die Annahme des Christentums vorgegeben: Festgelegte Fastentage, Zeiträume, in denen auf Fleisch verzichtet wurde oder Feierlichkeiten, die mit besonderen Mahlzeiten zelebriert wurden – die Wampanoag übernahmen immer mehr englisch-christliche Essgewohnheiten. Damals fielen viele Entscheidungen, die Ernährung zu ergänzen oder Rezepte abzuwandeln, wohl weniger bewusst und man versuchte lediglich, beide Welten zu vereinen: „It’s just interesting, I guess it was just that progression of trying to eke out a living and live in harmony in some ways“, fährt Gamble-Williams fort. Mit ihrer Aussage wird deutlich, dass auch diese Veränderung in der indigenen Kultur nur stattfand, um sich eine neue, veränderte Wirklichkeit aufzubauen, in der man als Wampanoag weiterleben konnte. Und genauso, wie dazu gehörte, Christ zu werden, das Rechtssystem anzupassen oder Lesen und Schreiben zu lernen, mussten die Indigenen nun auch ihre Ernährungsgewohnheiten anpassen. Es war für sie ein Weg, auf der immer englischer werdenden Insel Martha’s Vineyard zu bestehen.²⁴

VON DER KULTURBEZIEHUNG IN DIE AKKULTURATION

Anhand der von Fischer definierten Kategorien als Schlüsselcharakteristiken einer jeden Kultur konnte auf den letzten Seiten dargelegt werden, wie sich die Gesellschaft der Wampanoag nun bereits den Engländern angenähert – und angepasst – hatte. Man muss sich darüber bewusst werden, dass all diese Veränderungen im Zeitraum zwischen Mayhews Ankunft im Jahr 1642 und bis kurz vor Ausbruch der amerikanischen Revolution stattfanden; dies umfasst eine Zeitspanne von nur etwas mehr als 100 Jahren. In Kapitel 3 wurde bereits das Konzept der Plausibilitätsstruktur nach Berger erklärt und dargelegt, dass Gesellschaft und Religion, welche beide durch menschliches Handeln hervorgebracht werden, stets reproduziert werden müssen. Dies dient dazu, die aufgebaute Wirklichkeit zu erhalten und dementsprechend ständig zu erneuern, damit sie ‚plausibel‘ bleibt.²⁵ Dass die Wampanoag nach Ankunft der Siedler mit den neuen Einflüssen umzugehen versuchten und sich dafür zum Teil auf eine neue Religion einließen und Strukturen ihrer Gesellschaft anpassten, wurde ebenfalls bereits diskutiert. In Hinblick auf die *Christian Civil Governments* wurde in Kapitel 4 des Weiteren schon dargelegt,

²⁴ Gamble-Williams, Persönliches Interview; „Indian corn chowder“ aus einer privaten Konversation mit Margaret Oliveira; Silverman, *Faith and Boundaries*, 214.

²⁵ Siehe Kapitel 3 mit detaillierten Erörterungen zu Berger, *The Sacred Canopy*, 40-51.

dass diese Reproduktion der Wirklichkeit, wie sie zu dem Zeitpunkt in der indigenen Gesellschaft stattfand, keine natürliche war: Die Veränderung wurde von außen angestoßen und wurde von den Wampanoag nicht mit Überzeugung getragen, sondern für die Europäer durchgeführt – es sah für Externe aus, als hätte sich die Gesellschaft gewandelt, doch in ihrem *kin* lebten die Indigenen nach ihren traditionellen Strukturen und Werten. Eine natürliche Reproduktion stand noch aus, aber die Wampanoag bekam diese Chance nicht, wie auch Linda Coombs (bereits in Kapitel 4 zitiert) darlegt: „I think we would have been able to get our lives and our culture back on track. After the plague, [...] but we didn't have that opportunity, they came in and they came in and rose.“²⁶ Die Gesellschaft der Wampanoag war also von außen verändert worden und konnte sich nicht natürlich reproduzieren; die Indigenen lebten zwischen zwei Welten, nämlich der, in die sie von ihrem *kin* hineinerzogen wurden, und der, in der sie für die Engländer lebten. Viele Wampanoag des 18. Jahrhunderts waren schließlich bereits in diese veränderte Wirklichkeit hineingeboren worden und brachten das Christentum teilweise mit positiven, beispielsweise gemeinschaftsbildenden, Aktivitäten in Verbindung. Die neue Religion – ebenso wie das Rechtssystem, welches ihre Gesellschaft leitete – war ein Teil ihrer Wirklichkeit und damit ein Teil ihrer Kultur.

Mit der Vertragsknechtschaft wurde dieser kulturelle Wandel nun beschleunigt: Die Wampanoag verbrachten weniger Zeit mit ihrem *kin* als noch in den Jahrzehnten zuvor und lebten und arbeiteten dicht mit den Siedlern zusammen. Sie lernten ihre Sprache und ihre Essgewohnheiten kennen, fügten sich ihrem klassischen Rollenbild und ließen ihre Kinder in englischen Haushalten aufwachsen – die oben aufgeführten Kategorien nach Fischer legen detailliert dar, welche Veränderungen die indigene Kultur erfuhr. Nun stellt sich hier allerdings die Frage, inwieweit man von Veränderungen und Anpassungen in der indigenen Kultur sprechen kann, und inwieweit dies keine von außen angestoßene Reproduktion der Kultur mehr war, sondern eine Akkulturation. Hierzu sei noch einmal auf die unterschiedlichen Definitionsversuche von Akkulturation in Kapitel 5 hingewiesen. Für diese Dissertation wird die Definition von Redfield, Linton und Herskovits verwendet:

Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact with subsequent changes in the original culture patterns of either or both groups.²⁷

²⁶ Coombs, Persönliches Interview; Für mehr Details siehe Kapitel 4.

²⁷ Bereits zitiert in Kapitel 5, siehe Redfield et al., „Memorandum for the Study of Acculturation,“ 149.

Gerade diese „changes in the original culture patterns“ sind im Fall Martha’s Vineyards deutlich zu sehen, wie oben bereits beschrieben wurde. Bitterli erklärt dies genauer als „die Übertragung von spezifischen Verhaltensweisen, Vorstellungen, Wertbegriffen und Techniken von einer bisher in sich geschlossenen Kultur auf eine andere und umgekehrt.“²⁸ Damit wird deutlich, dass es den Einfluss einer fremden Kultur bedarf, um solch schwerwiegende Veränderungen auszulösen – eben ganz im Gegensatz zu einer natürlichen Reproduktion einer Gesellschaft. Der Wandel wurde zuerst spürbar für die Personen, die für die Siedler arbeiteten. Und im Weiteren lösten diese Personen, also die (ehemaligen) Vertragsknechte, schließlich den Wandel in ihrer Gesellschaft aus. Beispielsweise kam ein Kind nach seiner Zeit als Vertragsknecht zurück und sprach nur brüchig Wôpanâak, woraufhin seine Familie, die das Kind wieder in ihre Gemeinschaft integrieren wollte, mit ihm Englisch sprach oder für den Nachwuchs Speisen zubereitete, welche er im englischen Haushalt gern gegessen hatte. Oder ein männlicher Arbeiter, der die letzten Jahre im Ackerbau tätig war, wollte und konnte wohl kaum andere Tätigkeiten übernehmen, wenn er nun in seinen *kin* zurückkam. Die Vertragsknechtschaft hinterließ bleibende Spuren bei allen zur Arbeit verpflichteten Wampanoag, die nach ihrer Rückkehr ihr Leben in der indigenen Gesellschaft prägen sollten. Es wird deutlich, dass der Wandel in der Gesellschaft der Wampanoag – sprich: die Akkulturation – von den Menschen ausging, die nach ihrer Vertragsknechtschaft neue „Verhaltensweisen, Vorstellungen, Wertbegriffe[...] und Techniken“ (nach Bitterli, siehe oben) von einer fremden Kultur in ihren *kin* mitbrachten. Damit sei bestätigt, dass es sich nicht um eine natürliche Reproduktion der Gesellschaft handelte, da die Veränderung nicht etwa von der gesamten, indigenen Gesellschaft ausging, die für sich erkannte, dass eine Anpassung an ein verändertes Diesseits notwendig wäre. Der Wandel ging von den Personen aus, die als Arbeiter bei den Siedlern eingesetzt waren und Einflüsse von außen mitbrachten. Damit handelt es sich folglich um eine Akkulturation.

Keinesfalls darf man nun aber denken, dass Akkulturation bedeutet, dass die ursprüngliche, traditionelle Kultur aufgegeben wird. Mit der Definition von Redfield et al. wird deutlich, dass „changes in the original culture patterns“ (siehe oben) nach einem Kontakt mit einer fremden Kultur stattfinden, jedoch sagt sie nicht aus, dass eine Kultur gänzlich aufgegeben wird. Klarheit bringt hier der kanadische Psychologe John W. Berry, welcher vier Formen von Akkulturation unterscheidet: Integration, Separation, Assimilation und Marginalization. Sie

²⁸ Bereits zitiert in Kapitel 5, siehe Bitterli *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, 161-62.

unterscheiden sich in zwei Dimensionen, zum einen, ob die eigene, ursprüngliche Kultur aufgegeben oder weiter gelebt wird, und zum anderen, ob Kontakt zu der dominanten Kultur besteht oder nicht. Integration bedeutet demnach, dass die ursprüngliche Kultur behalten wird und Kontakt zu der neuen Kultur gepflegt wird. Im Fall der Separation wird ebenfalls die eigene Kultur behalten, jedoch jegliche Einflüsse der fremden Kultur vermieden. Bei einer Assimilation wird die eigene Kultur komplett für die fremde Kultur aufgegeben und bei der Marginalization wird man aus seiner Kultur entwurzelt, pflegt jedoch auch keinen Kontakt zu der fremden Kultur.²⁹ Diese Formen der Akkulturation sind außerdem nicht immer auf gesamte Gesellschaften anzuwenden, sondern können individuell variieren. Betrachtet man die Wampanoag auf Martha's Vineyard, gab es Indigene, welche schon früh ihre eigene Kultur ablegten und sich komplett assimilierten. Wer dicht mit den Siedlern arbeitete und von ihren Lehren überzeugt war, assimilierte sich schon bevor ihre Stammesgenossen in die Vertragsknechtschaft gingen. Beispiele hierfür sind Hiacoomes' Söhne oder Caleb Cheeshahteumuck, welcher gemeinsam mit Joel Hiacoomes Harvard besuchte, denn sie waren diejenigen, die früh und aus Überzeugung mit den Engländern arbeiteten. Ebenso gab es genauso Wampanoag, die sich separierten: Sie schlossen sich den Siedlern an, weil beispielsweise ihr Sachemship sich dazu entschieden hatte oder weil ihre Familie keinen anderen Ausweg sahen. Gleichzeitig lehnten sie aber das Christentum ab, weigerten sich, Englisch zu lernen oder andere Elemente der fremden Kultur an sich heranzulassen.

Die meisten Wampanoag Martha's Vineyards wählten jedoch den Weg der Integration. Sie entschieden sich, sich auf die Engländer und das Christentum einzulassen, anstatt es abzulehnen. Denn sie wussten, dass die Allianz mit den Siedlern ihr Überleben sichern konnte und Widerstand im schlimmsten Fall dazu geführt hätte, ihre Gesellschaft komplett auszulöschen. Die Wampanoag der Insel wurden also (zum größten Teil) Christen, führten ein englisches Rechtssystem ein und nahmen europäische Gepflogenheiten – *Marriage ways*, *Rank ways*, *Order ways*, *Dress ways* – an. Es war die aktive Entscheidung einer großen Gruppe von Wampanoag, inklusive ihrer Sachems, diese Kulturbeziehung mit den Siedlern einzugehen und Einschnitte in ihre eigene Kultur zuzulassen. Die Alternative wäre gewesen, die Zusammenarbeit zu verweigern, die europäische Kultur abzulehnen und einen Kulturzusammenstoß zu riskieren. Wie dies ausgehen konnte, zeigten ihnen die Ereignisse wie King Philip's War auf dem Festland – genau das wollten die Wampanoag Martha's Vineyard nicht. Wie bereits in Kapitel 6 zitiert, fasst Linda Coombs die damalige Situation zusammen:

²⁹ Berry et al., Hrsg., *Handbook of Cross-Cultural Psychology, Volume 3*, 296-297.

„They just didn't want to go to war.“³⁰ Sie entschieden sich aktiv gegen einen Kulturzusammenstoß. Trotz alledem sei erwähnt, dass die Akkulturation der Wampanoag – in diesem Fall in der Form von Integration – so nicht aktiv entschieden und geplant sein konnte. Die Annahme einer neuen Kultur, die Internalisierung der objektiven Sinnordnung, wie Berger es bezeichnet (siehe Kapitel 3) ist ein komplexer Prozess, welcher innerhalb einzelner Individuen stattfindet und in diesem Sinne nicht frei entschieden werden kann. Man kann eher sagen, dass die Wampanoag gezielt das Risiko einer Akkulturation eingegangen waren, indem sie sich dazu entschieden, mit den Siedlern und ihrem Gott zu gehen.

Wie diese Integration (als Ausprägung der Akkulturation) genau ausgesehen hat, lässt sich am besten durch einen Blick auf die indige Bevölkerung Martha's Vineyards heute erkennen. Die Wampanoag, welche auf Martha's Vineyard oder Cape Cod leben, sind auf den ersten Blick nicht als Indigene zu erkennen: Sie unterscheiden sich in ihrem Lebensstil, ihrer Kleidung oder ihrer Art zu wohnen kaum von anderen US-Bürgern. Und doch lebt in ihnen ein großer Teil ihrer traditionellen Kultur weiter. Es sind die Details, die dies erkennen lassen: Viele von ihnen tragen einen zweiten, nicht offiziell gemeldeten indigenen Namen, sie schmücken ihre Handgelenke mit Wampum, das sie oder ihre Stammesgenossen selbst angefertigt haben oder treffen ihre Verwandten, um traditionelle Feste zu feiern. Ein gutes Beispiel ist die Chappaquiddick Wampanoag Margaret Oliveira, welche all diese indigenen Elemente von Kindertagen bis heute regelmäßig lebt: „[W]e fished, we hunted [...], I shellfished, we had gardens. [...] I feel like I'm just connected to the earth, mother nature, I just feel connected to nature all the time and I believe that's part of being a Wampanoag. [...] We would wear the traditional wampum jewelry, I have lots of that.“ Sie beschreibt, wie sie seit ihrer Kindheit indigene Werte vermittelt bekam – indirekt, anstatt formal gelehrt – und diese stets als einen Teil ihrer Identität ansah. Gleichzeitig hätte sie eine reguläre Schule besucht, gemeinsam mit nicht-indigenen Kindern gelernt, für die Air National Guard gearbeitet und schließlich einen portugiesisch-stämmigen weißen Mann geheiratet. Es steht außer Frage, dass Oliveira auf der Insel, auf welcher sie auch aufwuchs, in die Gesellschaft integriert ist. Sie erzählt weiter über ihre indigene Herkunft: „And smudging. We would do the smudging and I still do smudging, that's burning the tobacco in the sage and just like waving the smoke around yourself to get rid of any evil spirits. I like to do it in my house, maybe once or twice a year [...].“ Diese Tradition ist ein klares Zeichen von indigener Spiritualität, ebenso wie ihre Erd- und Naturverbundenheit,

³⁰ Coombs, Persönliches Interview.

die in ihrem alltäglichen Handeln sowie ihrem Umgang mit Tieren und Pflanzen offensichtlich wird. Ebenfalls hatte sie bereits als Kind die Legenden von Moshup gehört: „We grew up in Aquinnah believing in that legend that he was living up in the cliffs area“, erzählt sie mit Überzeugung. Dies mag verwunderlich sein, wenn Oliveira im selben Atemzug aussagt, dass sie gläubige Katholikin ist und regelmäßig zur Kirche geht. Sie gibt preis, dass ihre Familie durch ihre irisch-stämmige Großmutter streng katholisch erzogen wurde und sie, wenn sie an ihre Kindheit zurückdenkt, keine anderen Konfessionen als ihren Katholizismus und den Baptismus ihres Großvaters kannte: „I never really asked about Native American religion.“ Dennoch hatte sie diese Spiritualität von ihrer Familie vermittelt bekommen und lebte nach ihren Werten; einen Konflikt mit ihrem katholischen Glauben hatte es nie gegeben. Dass eine Person beide Vorstellungen in sich vereinen konnte, bestätigt auch Berta Welch im Interview: „I think you see it all across America.“ Für sie ist es kein auf die indigene Bevölkerung beschränktes Phänomen, Religion und Spiritualität parallel zu praktizieren. Zusammenfassend kann man sagen, dass am Beispiel Oliveiras deutlich wird, wie die Wampanoag sich in die europäische, nicht-indigene Gesellschaft integrieren und dennoch ihre eigenen Traditionen, Werte und Normen aufrechterhalten konnten.³¹

Es bleibt zu betonen, dass nicht alle Elemente der indigenen Kultur in der immer englischer werdenden Welt überleben konnten. Wôpanâak starb über die Jahrzehnte, nachdem die Wampanoag sich in die Vertragsknechtschaft begaben, aus. Die Indigenen versuchen heute mit dem *Wôpanâak Language Reclamation Project* die Sprache wieder lebendig werden zu lassen, doch war sie im achtzehnten Jahrhundert nicht mehr weitergegeben worden und schließlich ausgestorben. Die Wampanoag mussten mit der Akkulturation viele Elemente ihrer traditionellen Kultur ablegen. Dies geschah zu großen Teilen mit Sicherheit indirekt – wie oben erwähnt kann eine Akkulturation nicht aktiv entschieden oder geplant werden –, es war jedoch auch möglich, dass die Indianer bestimmte Merkmale ihrer Kultur mit Absicht versteckten, um in der Gesellschaft akzeptiert zu werden. Dies war in Margaret Oliveiras Familie ein großes Thema, wie sie zugibt: „Being Native American wasn't something to be really proud of. Except for their own family get-togethers, they weren't really proud to be Wampanoag. You know, but they weren't out in the streets, saying ‚I'm Wampanoag.‘ They kept it inside the doors, in their homes.“ Man versuchte, möglichst nicht aufzufallen, sich englisch zu verhalten und so zu vermeiden, ausgegrenzt oder aufgrund seiner Herkunft diskriminiert zu werden. Dies war wohl

³¹ Oliveira, Persönliches Interview.

ein Grund, weshalb viele Elemente der indigenen Kultur über die Jahre immer weniger gelebt wurden.³²

Am Beispiel von Margaret Oliveira lässt sich folglich gut erkennen, wie die Wampanoag Martha's Vineyards auch im 18. Jahrhundert gelebt haben: Sie kombinierten Elemente beider Kulturen und erschufen für sich selbst eine synkretische Form, in der Tradition und Fremdes verschmolzen. Doch sei hier angemerkt, dass nicht alle Indigenen der Insel die zwei Kulturen so kombinieren konnten wie Oliveira. Manche Wampanoag integrierten sich mehr, andere weniger. Sie konnten Wege verfolgen, die weiter in Richtung einer Assimilation gingen und damit zunehmend englische Eigenschaften annahmen, während sie gleichzeitig mehr ihrer traditionellen Kultur ablegten. Andere mochten sich dafür stärker in Richtung einer Separation bewegen, das bedeutet sie hielten ihre traditionelle Kultur so gut es ging aufrecht und nahmen nur die nötigsten Elemente der Fremdkultur an. Hier könnte man die ehemaligen Sachems mit ihren Familien als Beispiel anführen. Wie in Kapitel 7 erwähnt, lebten diese Personen, nachdem sie ihre Macht abgaben, meist abgeschottet auf kleinen, ihnen zugeschriebenen Landstücken. Sie separierten sich vom Rest ihrer Stammesgenossen, nahmen aber auch kaum Elemente der englischen Kultur an. Ähnlich wie der Gigant Moshup, welcher das Land, das er aufgebaut und geführt hatte, wehmütig hinter sich lässt (siehe Zitat Kapitelanfang), kehrten die Sachems ihrem früheren Leben den Rücken und zogen sich zurück.

Für jeden einzelnen Wampanoag, für jede Familie, war die Akkulturation ein persönlicher Prozess, der seine eigene Ausprägung mit sich brachte. Außerdem war die Akkulturation, wie in dieser Arbeit bereits öfter erwähnt, ein Prozess, welcher sich über mehrere Generationen streckte, bis er irreversibel wurde. Damit war die Akkulturation für viele Wampanoag mit der Vertragsknechtschaft bereits irreversibel und es war nicht mehr möglich, zu ihrer traditionellen Kultur ohne jegliche englischen Elemente zurückzukehren; für andere mochte es noch eine weitere Generation dauern, bis die Veränderungen ihrer Kultur nicht mehr umkehrbar waren. Bitterli merkt des Weiteren an, dass ein Akkulturationsprozess „nie als eigentlich abgeschlossen gelten“ kann.³³ Das bedeutet, dass die Wampanoag auch über die Jahrzehnte und Jahrhunderte nach den ersten Vertragsknechten ihre Wirklichkeit immer noch stetig anpassten und auf neue Einflüsse aus der englischen Kultur reagierten. Das bedeutet auch, dass

³² Oliveira, Persönliches Interview; Mehr Infos zum *Wôpanâak Language Reclamation Project*, welches die Aquinnah Wampanoag gemeinsam mit den Mashpee, Assonet und Herring Pond ins Leben riefen, finden sich auf der offiziellen Website *Wôpanâak Language Reclamation Project*, „Home“, <https://www.wlrp.org/home> (Stand: 11. November 2022) oder *We Still Live Here: Âs Nutayuneân*, unter der Regie von Anne Makepeace (Makepeace Productions, 2011).

³³ Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, 161.

manche Indigene ihre traditionelle Kultur wieder mehr aufleben lassen konnten – eben die Elemente, welche noch nicht irreversibel verlorengegangen waren – und damit gezielt wieder vermehrt die Tradition in ihren Alltag aufnahmen. Die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs erzählt, wie sie durch den Kontakt zu anderen Stammesgenossen außerhalb ihrer Familie wieder zu mehr Tradition fand: „I was brought up a Catholic. And then, [...] I left the church when I was nineteen. Wasn't doing it for me [...]. And then after that I became involved with other native people and began learning about native tradition and spirituality, that just made more sense to me.“ Ähnlich ging es der Chappaquiddick Wampanoag Alexis Moreis – welche ebenfalls katholisch erzogen wurde und später die indigene Spiritualität in ihr Leben ließ, von der sie sagt, sie in sich gespürt zu haben – oder der Herring Pond Wampanoag Miciah Stasis: „I took it into my own hands when I was about 15 years old. I started to talk to a lot more of my native people and elders and learning the culture first hand.“ Sie alle – Coombs, Moreis und Stasis – waren nicht mit indigener Spiritualität aufgewachsen, das heißt: nicht in diese Glaubensvorstellungen hineinerzogen, doch kannten sie andere Charakteristiken indigener Kultur von Kindheit an. Durch den Kontakt mit anderen Wampanoag konnten sie so ihre Kultur durch weitere, beispielsweise spirituelle Elemente, ergänzen, ohne dass diese fremd wirkten. Diese Beispiele sollen zeigen, dass der Prozess der Akkulturation nie abgeschlossen ist und Individuen jeweils verschieden starke Ausprägungen der Ursprungs- und Fremdkultur in ihre Leben integrieren.³⁴

Die obigen Ausführungen konnten zeigen, dass die Wampanoag nach ihrer über Jahrzehnte etablierten Kulturbeziehung zu den Siedlern schließlich eine Akkulturation durchmachten. Lange Zeit hatten die Indigenen Martha's Vineyards ihre traditionelle Gesellschaft erhalten und nur wenige Elemente der englischen Kultur und Religion übernommen – oder es sogar nur nach außen hin so aussehen lassen, als hätte sie diese übernommen. Über die Jahre hinweg wurde es immer wichtiger, die englische Sprache zu lernen und politische oder familiäre Organisation (zum Beispiel *Rank Ways*, *Power Ways* oder *Marriage Ways*) wurden in die Gesellschaft der Wampanoag integriert. Die Wampanoag hatten sich aktiv dazu entschieden, diese Veränderungen in ihrer Gesellschaft zuzulassen, um dafür ihre Gemeinschaft zu erhalten. Viele junge Indigene verbanden schließlich sogar positive Gefühle mit dem Christentum, da sie für Gottesdienste zusammenkamen und eine lebendige Gemeinschaft spürten. Gleichzeitig war zu diesem Zeitpunkt eine Rückkehr zu einer rein indigenen Lebensweise nicht

³⁴ Coombs, Persönliches Interview; Moreis, Persönliches Interview; Stasis, E-Mail Interview.

ausgeschlossen. Mit der Vertragsknechtschaft jedoch wuchsen indigene Kinder in englischen Familien auf und wurden in eine fremde Kultur hineinerzogen; erwachsene Vertragsknechte verbrachten ihre Arbeitstage mit den Siedlern und wurden von deren Arbeits- und Essgewohnheiten sowie deren klassischem Rollenbild beeinflusst. Wer in seinen *kin* zurückkehrte, brachte neue Wertvorstellungen mit oder lebte englische Sitten weiter, um dem Nachwuchs gerecht zu werden. Akkulturation bedeutet nicht, dass traditionelle Elemente ganzheitlich aufgegeben werden; Akkulturation kann auch Integration bedeuten, so wie sich die Wampanoag in die englische Kultur integrierten, ohne ihre eigene aufzugeben. Die oben genannten Beispiele, wie diese zwei Kulturen auch heute noch in den Menschen vereint sind, geben eine Vorstellung, wie dies im 18. Jahrhundert ausgesehen haben kann. Insgesamt konnte diese Dissertation damit zeigen, wie die Wampanoag Martha's Vineyards sich durch aktiv getroffene Entscheidungen in einer neuen, von den Siedlern aufgerüttelten Welt in eine neue Kultur integrieren konnten und gleichzeitig ihre Gemeinschaft sowie viele Elemente ihrer eigenen, indigenen Kultur erhalten konnten.

Fazit

„A little something from me to you. I hope you enjoyed your stay! We enjoyed having you. Hope to come visit you in Germany someday.
Good Luck! The Oliveiras“¹

Ich saß am Flughafen in Martha's Vineyard und wartete darauf, in die kleine, achtsitzige Cessna einsteigen zu dürfen, die mich nach Boston bringen würde. Ich hatte in meiner Manteltasche gekramt, auf der Suche nach meinen Handschuhen, und darin einen kleinen Beutel gefunden. Sein Inhalt: ein zweifach gefalteter Zettel mit oben zitierter Notiz und eine Halskette aus Wampum. Eine violett schimmernde Muschel, die in Form eines Hufeisens geschliffen und an einer zarten Schnur befestigt war. Nur wenige Stunden zuvor war ich mit Margaret Oliveira im Reitstall, wo wir ihr Pferd besuchten und uns darüber unterhielten, dass die Liebe zu den Tieren uns besonders verbindet. Der Schmuck in Hufeisenform war daher sehr persönlich, das Geschenk war mit Bedacht gewählt. Und es bedeutete noch viel mehr: Wampum war ein Versprechen, ein Zeichen der Freundschaft und eine lange Tradition der Algonkin. Ich hatte Wampum in seinem ursprünglichen Sinn geschenkt bekommen, nicht als Tauschgut, koloniale Währung oder wozu auch immer die Siedler es schließlich gemacht hatten. Ich hielt ein Stück indigene Tradition in Händen – ein Stück, das (zumindest auf Martha's Vineyard) seine ursprüngliche Bedeutung behalten hatte und in einer europäisch geprägten Welt fortbestand. Wampum war eines von vielen versteckten Hinweisen darauf, dass die Kultur der Wampanoag weiterlebt.

Ich betrachtete das kleine Hufeisen genauer und dachte darüber nach, was es für meine Beziehung zu Margaret Oliveira bedeutete. War es ein „Danke für die schöne gemeinsame Zeit“, ein „Bis bald“ oder doch ein „Danke fürs Zuhören“? Vielleicht wollte sie außerdem sagen: „Danke, dass du dich für unsere Version der Geschichte interessierst.“ Ich ließ für mich Revue passieren, was ich während meines Besuchs auf Martha's Vineyards erlebt und erfahren hatte, wie lebendig ich die indigene Kultur spüren konnte, aber auch wie versteckt und unscheinbar sie auf der Insel doch ist. Die Worte von Oliveiras Nichte, Alexis Moreis, hallten in meinem Kopf: „Just because someone is doing it in the sense of religion and talking, that doesn't mean it wasn't violent.“² Ich erkannte – mehr, als noch zuvor – wie wichtig es war, den Wampanoag auf Martha's Vineyard eine Stimme zu geben. Es war eine leise Stimme,

¹ Aus einer persönlichen Notiz von Margaret Oliveira im November 2019.

² Moreis, Persönliches Interview.

soviel wusste ich, gegeben der Menge an auf europäischen Quellen aufbauenden Werken auf dem Markt. Ich wusste, dass ich – selbst eine Außenstehende – nie das vermitteln konnte, was die Indigenen dachten und fühlten. Doch ich wollte einen Anfang machen.

Diese Dissertation konnte in acht Kapiteln die Geschichte der indigen-europäischen Beziehungen auf Martha's Vineyard erzählen – sowohl basierend auf indigenen als auch auf europäischen Quellen. Die Kulturbeziehung zwischen den Engländern und den Wampanoag war gewiss eine einzigartige, verglichen mit anderen interkulturellen Begegnungen in Nordamerika. Denn von Anfang an zeigten sich die Wampanoag offen gegenüber den Siedlern sowie Mayhews Mission; sie hatten vom Pequot-Krieg auf dem Festland erfahren und erkannten, dass der Widerstand gegen dieses noch so fremde Volk verheerend enden konnte. Nur wenige Insel-Indianer, etwa Pakeponesso oder die Pawwaws, sprachen sich klar gegen die Mission aus, der Großteil verhielt sich still oder zeigte sogar Interesse an dem, was Mayhew zu erzählen hatte. Die Indigenen lernten schließlich mit dem Christentum eine Buchreligion kennen, die mit ihrer traditionellen Spiritualität – auch: ihrer Ethnischen Religion – auf den ersten Blick nichts gemein hatte. Mit der Zeit erkannten sie jedoch, dass die dahinterliegenden Werte von Richtig und Falsch oder Gut und Böse ähnlich waren. Thomas Mayhew Jr. verhalf nicht unwesentlich zu dieser Feststellung, indem er durch *religious translation* die Parallelen zwischen den Religionen aufzeigte. Schnell hatten die Wampanoag verstanden, worum es im Christentum ging, und nach Hiacoomes, welcher der erste missionierte Indigene der Insel war, schlossen sich mehr und mehr Menschen an, um das Wort Gottes zu hören.

Obwohl einige Historiker schreiben, dass die Indigenen in dieser Zeit der ersten Kolonisation und der Epidemiewellen desillusioniert und auf der Suche nach einer neuen Ordnung waren – Morrison spricht hier sogar von einem „cultural vacuum“ –, waren die Wampanoag Martha's Vineyards nicht offen für eine neue Religion. Die Bindung in ihrer Gesellschaft war stark genug, um ihnen Halt zu geben. Der Zusammenhalt und die indigene Kultur waren sogar so stark, dass die Wampanoag die christlichen Rituale mit traditionellen Elementen färbten. Beispielsweise bekleisterten sie während Bestattungen die Särge mit rotem Lehm. Sie vermischten die neue Religion mit ihnen bekannten, indigenen Eigenschaften und erschufen eine ganz eigene Form des Christentums. Dies war ihr Weg, mit den fremden Einflüssen umzugehen, denn eine neue Religion anzunehmen bedeutete auch einen großen Einschnitt in die bestehende Kultur. Peter Berger spricht hier von der Dialektik von Religion und Kultur und einer Plausibilitätsstruktur, die besagt, dass Religion und Kultur stets im

Einklang sein müssen: Die jenseitige Welt gibt Weisungen und Legitimation für das diesseitige Zusammenleben. Man konnte also nicht einfach eine neue Religion annehmen und gleichzeitig die Kultur unverändert lassen. Damit wird deutlich, dass in dieser Phase des Kennenlernens des Christentums wohl wenige Wampanoag aus Überzeugung folgten. Viel eher wollten sie die fremde Religion mit ihrer dazugehörigen Kultur verstehen, wissen, mit wem sie es zu tun hatten, und nicht zuletzt lernen, wie diese indirekte, lautlose Kommunikation über Papier funktioniert. Sie wollten wissen, wer die Europäer sind und was sie ausmacht. Ganz besonders nutzten die Wampanoag den sozialen Aspekt, den religiöse Zusammenkünfte mit sich brachten: Der *kin* kam zusammen, sie hatten einen Grund, sich als Gemeinschaft zu treffen. So kam es, dass die christliche Versammlung größer wurde und immer mehr Indigene Mayhew predigen hörten. Ein nicht zu vernachlässigender Punkt ist außerdem, dass sie auf diese Weise auch mit den Engländern zusammenkamen und ihre – ohnehin prekäre – Kulturbeziehung stärkten und ein zartes Gefühl der Zusammengehörigkeit aufbauten. Dass dieses mit wenigen tatsächlichen Sympathien gefüllt war, ist wohl überflüssig zu erwähnen; es war ein zartes, zerbrechliches Band zwischen den zwei Kulturen.

Bald sollte die erste offizielle Veränderung in der indigenen Kultur folgen. Die *praying Indians* organisierten sich in einer Kongregation und erschufen ein *Christian Civil Government*, das ein Rechtssystem basierend auf christlichen Werten einführte. Wer denkt, dass dies die Reproduktion der Wirklichkeit war, um die Plausibilitätsstruktur zwischen Religion und Kultur aufrechtzuerhalten, irrt. Von einer Anpassung der Plausibilitätsstruktur spricht man nur, wenn es sich um eine natürliche Reproduktion handelt, das heißt, um Veränderungen, die aus der Gesellschaft heraus angestoßen werden, um die Welt stets plausibel zu halten. Bei den Wampanoag Martha's Vineyards handelte es sich allerdings um eine von außen eingeleitete Veränderung. Es war mehr ein Austausch des Alten gegen das Neue als eine Modifikation des Bestehenden. Weshalb die Indigenen den Schritt zu den *Christian Civil Governments* getan haben, ist dennoch einfach erklärt: Sie organisierten sich nach englischem Vorbild, in einem System, das von den Siedlern akzeptiert und angesehen war, und stellten dennoch sicher, dass ihre Sachems als die neuen Friedensrichter die Macht behielten, die sie auch in der indigenen Politik hatten. Die Wampanoag bauten sich ein System nach englischem Vorbild auf, das parallel zur Macht- und Rollenverteilung in den Sachemships existierte. Sie machten einen taktischen Schritt, um den Engländern ihre Loyalität zu zeigen, gleichzeitig aber ihre traditionelle Organisation unangetastet zu lassen.

Die Sachemships Aquinnah und Takemmy entschlossen sich schließlich aus rein taktischen Gründen, sich den Engländern und der christlichen Mission anzuschließen. Sie hatten Angst vor einem potentiellen Angriff der Narrangansett und misstrauten Massasoit, welcher in den letzten Jahren immer wieder Land an die Europäer abgetreten hatte. Für Aquinnah und Takemmy war das Ziel, ihre Gesellschaft – und im Zweifel ihre Leben – zu retten und sie erkannten, dass die Allianz mit den Siedlern die Option war, die ihnen dies am ehesten ermöglichen konnte. Sie schlossen sich nicht aus Überzeugung dem Christentum und dem fremden Volk an, sondern entschieden, dass es dem Erhalt ihres Sachemships dienen würde. Und dies war allen Sachemships Martha's Vineyards gemein: Ihre höchste Priorität war, die Gemeinschaft zu wahren und ihre Kultur aufrechtzuerhalten. Aus diesem Grund gingen sie viele Schritte vermeintlich freiwillig und warteten nicht, bis ihnen – wie etwa Eliots *praying Indians* auf dem Festland – strikte *Town Orders* von den Europäern auferlegt wurden. Die Wampanoag der Insel verfolgten die Taktik, dass ein permanentes Anpassen und Mitlaufen ihre Kultur eher schützte als Widerstand zu leisten. So konnten sie zwei Religionen, ja sogar zwei politisch-kulturelle Systeme, nebeneinander leben und vor den Europäern als treue Verbündete auftreten.

Dieser Unterschied zu den Festland-Wampanoag wird auch deutlich, wenn man sich King Philip's War ansieht, den größten und verheerendsten Kulturzusammenstoß in der indigen-europäischen Geschichte Nordamerikas. Die Ureinwohner dort entschieden sich für Widerstand und traten mit den Engländern in den Krieg, während die Insel-Indianer ihre guten Beziehungen zu Mayhew wahrten und sie sich gegenseitig ihre Loyalität zusicherten. Sie wussten, dass ihre Situation, schon allein aufgrund der Tatsache, dass sie sich auf einer Insel befanden und die Einwohnerzahl zwischen Wampanoag und Europäern ausgeglichen war, eine andere war als auf dem Festland. Auf Martha's Vineyard erkannte man, dass ein Krieg zu verheerend wäre und im schlimmsten Fall mit dem Zerfall der indigenen Machtposition und einem Verlust der Gemeinschaft verbunden war. So geschah es schließlich auf dem Festland; die Indigenen der Insel konnten sich durch ihre aktive Entscheidung zum Anpassen und Mitmachen retten und blieben als der einzige souveräne Stamm der Wampanoag bestehen.

Nach dem Krieg hatten sich die Machtverhältnisse in Neu England verändert: Die Wampanoag Nation gab es nicht mehr und die Siedler dominierten das einstige indigene Stammesland. Den Indianern Martha's Vineyards war sehr wohl bewusst, dass sie sich nun nicht mehr in einer Position befanden, in der sie den Europäern in irgendeiner Weise hätten Widerstand bieten dürfen. Sie waren die letzten Überlebenden und mussten nach englischen Regeln spielen. Sie akzeptieren Thomas Mayhew als neu ernannten „Governor and Chief

Magistrate“ der Insel und nahmen hin, dass damit ihr Rechtssystem maßgeblich verändert wurde: Die Engländer hatten die Oberhand über die Gerichte und bestimmten, welche Vergehen fortan zur Strafe gebracht werden sollten. Egal ob Mord, Diebstahl, Ehe- oder Sabbatbruch, wer sich nicht nach christlichem Vorbild verhielt, sollte dafür büßen. Und: Alle Entscheidungen mussten nun schriftlich dokumentiert werden, damit sie rechtsgültig waren. Die Wampanoag ordneten sich unter und akzeptierten die neuen Regeln. Dass jedoch ihre traditionellen Gesellschaftsregeln das alltägliche Miteinander bestimmten, wusste wohl kaum ein Siedler damals. Aus den Aufzeichnungen liest man, dass die meisten Urteile über Vergehen, die das Wohl der Gemeinschaft gefährden, getroffen wurden, Sünden wie dem Sabbatbruch aber kaum nachgegangen wurde. In einigen Fällen griff Mayhew ein, doch im Alltag lebten die Indigenen nach der traditionellen Ordnung der Gesellschaft. Sie hatten gegenüber den Europäern genug Vertrauen aufgebaut, um den nötigen Freiraum zu haben, ihr traditionelles Rechtssystem parallel existieren zu lassen.

Eine große Veränderung sollte Thomas Mayhew Seniors Tod im Jahr 1682 bringen. Sein Enkel Matthew Mayhew übertrug den Manor of Martha's Vineyard an den New Yorker Gouverneur Dongan und läutete damit eine neue Ära der indigen-europäischen Beziehungen ein. Diese war geprägt von Auseinandersetzungen über die Nutzung von Land, Streit um domestiziertes Vieh und undurchsichtigen Gerichtsurteilen, die die Wampanoag in größer werdende Schulden trieben. Dies bekamen auch ihre Sachems zu spüren, die bald nicht mehr fähig waren, ihr Volk zu beschützen. Ihr höchstes Ziel, die Gemeinschaft der Menschen zu schützen, war nur noch erreichbar, wenn sie immer wieder Teile des Stammeslandes verkauften und durch die Einnahmen vor Gericht kämpften. Die Gesellschaft sah daher die Zeit gekommen, die Sachems – also ihre Beschützer, die keine mehr waren – zu entmachten. Sie sahen es als die einzige Chance, wenn sie als Sachemship überleben wollten.

Doch ohne einen Sachem, der die Gerichtskosten für seine Schützlinge zahlen konnte, gerieten die Wampanoag in die nächste Misere: nach einem kostspieligen Prozess oder einem schleierhaften Deal waren viele Indigene gezwungen, sich in Vertragsknechtschaft zu begeben und damit für die Engländer zu arbeiten, bis ihre Schulden beglichen waren. Die Wampanoag wurden aus ihrem *kin*, aus ihrer Gemeinschaft, herausgerissen, mussten ihre Tage mit den Engländern verbringen und hatten nur noch wenig Kontakt zu ihren Stammesgenossen und ihrer eigenen Kultur. Männer, Frauen und sogar Kinder kamen in permanenten Kontakt mit den Siedlern, was die indigene Kultur so weit in den Hintergrund rücken ließ, bis bestimmte

Elemente irreversibel verschwanden oder ausgetauscht wurden. Einige mögen hier von einer Akkulturation sprechen, bei der alte Kulturelemente abgelegt und durch neue ersetzt wurden, bis die Ursprungskultur komplett verschwand. Viel eher war es aber eine Akkulturation in Form einer Integration, bei der Elemente aus der fremden Kultur übernommen wurden und die Wampanoag sich den englischen Sitten und Bräuchen anpassten, ihre traditionellen Werte und Überzeugungen jedoch weiterhin in sich trugen.

Genau dadurch, dass die Wampanoag Martha's Vineyards keinen starken Widerstand zeigten und stets mit den Engländern kooperierten, konnten sie ihre Gesellschaft erhalten. Es waren ihre aktiven, taktischen Entscheidungen zu dem einen Ziel, als Gemeinschaft zu überleben. Anders als auf dem Festland, wo King Philip's War die Macht der Wampanoag brach und der *kin* auseinandergerissen und in verschiedene englische Haushalte oder in die Sklaverei aufgeteilt wurde, konnten die Indianer der Insel ihre Gemeinschaft – und damit ihre Kultur – am Leben erhalten. Durch den klaren Fokus auf die Gemeinschaft als höchstes Ziel schafften sie es, aus dieser starken indigenen Gesellschaft heraus eine echte, natürliche Reproduktion der Plausibilitätsstruktur zu erschaffen. Ihr Leben hatte sich ohne Frage verändert und sie mussten einen Weg finden, ihre Spiritualität auf das neue Diesseits auszurichten. Über die Jahre, in denen sie sich den Europäern stets als Freunde und Verbündete darstellten, konnten sie genügend Zeit schinden, um auf die neue Situation zu reagieren und schließlich einen Weg zu finden, ihre Welt plausibel zu machen. So passten sie beispielsweise die Legende von Moshup den neuen Umständen an und erzählten, der Gigant hätte mit dem Kommen der Europäer die Insel hinter sich gelassen. Ihnen war klar, dass die Welt nie mehr so sein würde, wie sie noch vor Mayhews Ankunft 1641 war; doch sie fanden heraus, wie sie mit ihrer traditionellen Spiritualität und der indigenen Kultur unter anderen Umständen leben konnten. Sie fanden heraus, welche Teile ihrer Identität sie verleugnen mussten, um dafür andere Teile davon zu wahren.

„[I]f it had not been for the English coming in when they did [...], I think we would have been able to get our lives and our culture back on track. After the plague, you know, but we didn't have that opportunity, they came in and they came in and rose“, sagt die Aquinnah Wampanoag Linda Coombs über die Situation ihres Stamms im 17. und 18. Jahrhundert.³ Sie hatten nie die Möglichkeit bekommen, sich von den Epidemien zu erholen und ihre Plausibilitätsstruktur rein natürlich zu reproduzieren. Doch sie analysierten ihre Optionen und

³ Coombs, Persönliches Interview.

trafen aktiv Entscheidungen, um ihre Kultur so gut es ging zu erhalten. Die Wampanoag waren keine passiven Mitspieler kolonialer Politik, sondern bestimmten ihr Schicksal in dem ihnen möglichen Rahmen strategisch mit – und dazu gehörte auch, sich an die veränderten Umstände anzupassen. Berta Welch fasst zusammen (bereits in Kapitel 5 zitiert): „[A]daptng has a lot to do with why we’re still here. I give the credit to the Native people that they figured out how to do that.“⁴

Dass diese Dissertation die Geschichte der Wampanoag Martha’s Vineyards bis zur amerikanischen Revolution erzählt, soll keinesfalls bedeuten, dass die Geschichte der Indigenen hier endet. Der Prozess der Akkulturation – auch im Sinne der Integration – ist, wie bereits dargelegt, nie abgeschlossen. Dies erkennt man an vielen Stellen im Leben der Wampanoag. In privaten Konversationen und Interviews bestätigten sie, dass die Beziehung zwischen der indigenen und europäischen Kultur bis zum heutigen Tage eine dynamische ist. Margaret Oliveira beispielsweise erzählt, dass sie in ihrer Kindheit und Jugend keinesfalls unbedacht nach außen getragen hatte, dass sie Wampanoag ist. Mittlerweile hat sich dies aber geändert, die Indigenen sind stolz auf ihre Abstammung und darauf, dass sie ihre Kultur und ihre Gemeinschaft erhalten konnten. Vor allem die jüngeren Generationen, wie etwa Alexis Moreis, stehen öffentlich zu ihrer Herkunft und kämpfen für mehr Anerkennung in der amerikanischen Gesellschaft. Auf diese Weise werden auch Kinder wieder früher vertraut gemacht mit der indigenen Kultur, der Spiritualität und allen damit verbundenen Werten und Normen. Man kann also sagen, dass der Grad der Integration in die nicht-indigene Gesellschaft und Kultur wieder abnimmt. Die Wampanoag trauen sich, ihre eigenen Sitten und Bräuche auszuleben und ‚anders‘ zu sein als der Mainstream.⁵

Außerdem kämpfen die Wampanoag der Insel bis heute um ihre staatliche Anerkennung und ihr Stammesland. „My community is back in court being sued by regional interests. We’ve been fighting in court since we got federal recognition“, sagte der Aquinnah Wampanoag Jonathan Perry im Jahr 2019. Die Aquinnah, welche 1987 staatlich anerkannt wurden, verfügen über 477 Acres Land. Der Großteil davon wird gemeinschaftlich genutzt, beispielsweise für das Aquinnah Cultural Center oder für Veranstaltungsflächen, auf denen sich die indigene Gesellschaft trifft, oder umfasst bedeutende natürliche Orte wie die Aquinnah Cliffs. Dieses Land müssen die Aquinnah Wampanoag jedoch regelmäßig verteidigen und erneut darum

⁴ Zitate aus Coombs, Persönliches Interview und Welch, Persönliches Interview.

⁵ Oliveira, Persönliches Interview; Moreis, Persönliches Interview.

kämpfen, dass es im Besitz des Stammes bleibt. Man erkennt, dass die Wampanoag – als Folge der Akkulturation – das englische Prinzip des Landbesitzes übernommen haben und viel Wert darauf legen, dass ihr Stammesland offiziell ihnen zugeschrieben ist. Sie sind eine Einheit, eine große Gemeinschaft, die mit dem Besitz von (Stammes)-Land einen bestimmten Status und eine machtpolitische Position verbindet. Und obwohl sie eigenständig sind und einen gewählten Tribal Council haben, sind sie von Selbstbestimmung weit entfernt: Über mehrere Jahre hinweg kämpfte der Stamm dafür, ein Casino in Aquinnah eröffnen zu dürfen, wurde dabei jedoch vom United States District Court mit strengen Auflagen lange blockiert.⁶ Es wird deutlich, dass die Wampanoag bis heute für ihr Land sowie ihre Gemeinschaft kämpfen müssen. Ihre Interessen in den westlich geprägten USA durchzusetzen, ist nach wie vor kein einfaches Unterfangen. Doch sie geben nicht auf: Wie bereits in der Zeit europäischer Kolonisation wissen die Wampanoag, welche Kompromisse sie eingehen müssen, wann sie taktisch spielen können und dass jede Entscheidung mit dem Ziel, ihre Kultur und Gesellschaft aufrechtzuerhalten, getroffen werden muss.

⁶ Perry, Persönliches Interview; Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah), „Wampanoag History,“ (Stand: 29. September 2020).

Literaturverzeichnis

PRIMÄRLITERATUR

1. Historische Dokumente

- Anonymous. „The Day-Breaking if not the Sun-Rising of the Gospell With the Indians in New-England (1647).“ *Collections of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 4 (1834): 1-23.
- Archer, Gabriel. „The Relation of Captain Gosnold’s Voyage to the North part of Virginia (1602).“ *Collections of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 8 (1843): 72-81.
- Brereton, John. „A Brief and True Relation of the Discovery of the Northern Part of Virginia (1602).“ *Collections of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 8 (1843): 83-93.
- Cotton, John. *The Covenant of God’s Free Grace*. London: Printed by M.S. for I. Hancock, 1645.
- Cotton Jr., John (Editor Len Travers). „The Missionary Journal of John Cotton, Jr., 1666-1678.“ *Proceedings of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 109 (1997): 52-101.
- Eliot, John und Thomas Mayhew. „Tears of Repentance: Or, A further Narrative of the Progress of the Gospel Amongst the Indians in New-England (1653).“ *Collections of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 4 (1834): 197-260.
- Gorges, Ferdinando. „A Brief Narration of the Original Undertakings, for the Advancement of Plantations in America (1658).“ *Maine Historical Society* 1st series, Vol. 2 (1847): 1-65.
- The Laws of the Commonwealth of Massachusetts, from November 28, 1780 to February 28, 1807. With the Constitutions of the United States of America, and the Commonwealth, Prefixed. Volume II*. Boston: Printed by J. T. Buckingham, 1807.
- Massachusetts Historical Society. *Collections of the Massachusetts Historical Society. For the Year 1799. Vol. VI of the First Series*. Boston: Charles C. Little and James Brown, 1846.

- Mayhew, Experience. *Indian Converts: Or, some Account of the LIVES and Dying SPEECHES of a considerable Number of Christianized INDIANS of Martha's Vineyard, in New-England*. London: Printed for Samuel Gerrish, 1727.
- Mayhew, Experience. „Letter of Experience Mayhew, 1722, On the Indian Language.“ *The New England Historical and Genealogical Register* 39 (1885): 10-17.
- Mayhew, Experience. „A brief account of the state of the Indians on Martha's Vineyard, & the small islands adjacent in Dukes County, from the year 1694. to 1720.“ In *A discourse shewing that God dealeth with men as with reasonable creatures in a sermon preach'd at Boston, N.E. Nov. 23. 1718*. Boston: Printed by B. Green, for Samuel Gerrish, at his shop, 1720.
- Mayhew, Matthew. *A Brief Narrative of the Success which the Gospel hath had, among the Indians, of Martha's-Vineyard (and the Places Adjacent) in New-England*. Boston: Bartholomew Green, sold by Michael Perry, under the Exchange, 1694.
- Morton, Nathaniel. *New England's Memorial (1669)*. Boston: Congregational Board of Publication, 1855.
- Shepard, Thomas. „The Clear Sun-shine of the Gospel breaking forth upon the Indians in New-England (1648).“ *Collections of the Massachusetts Historical Society*, 3rd series, Vol. 4 (1834): 25-67.
- Whitfield, Henry. „Strength out of Weaknesse; Or a Glorious Manifestation of the further Progresse of the Gospel among the Indians in New England (1652).“ *Collections of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 4 (1834): 149-196.
- Whitfield, Henry. „The Light appearing more and more towards the perfect Day. Or, A farther Discovery of the present state of the Indians in New England, Concerning the Progresse of the Gospel amongst them (1651).“ *Collections of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 4 (1834): 101-147.
- Winslow, Edward. „The Glorious Progresse of the Gospel amongst the Indians in New England (1649).“ *Collections of the Massachusetts Historical Society* 3rd series, Vol. 4 (1834): 69-98.
- Winthrop, John (editiert von James Kendall Hosmer). *The History of New England from 1630 to 1649, Volume I*. New York: Charles Scribner's Sons, 1908.
- Winthrop, John (editiert von James Kendall Hosmer). *The History of New England from 1630 to 1649, Volume II*. New York: Charles Scribner's Sons, 1908.
- Hough, Franklin B. (Editor). *Papers Relating to the Island of Nantucket*. Albany, 1856.

2. Interviews

- Coombs, Linda (Aquinnah Wampanoag). Persönliches Interview. Interviewed von Katrin Gammel. 24. März 2021.
- Gamble-Williams, Penny (Chappaquiddick Elder). Persönliches Interview. Interviewed von Katrin Gammel. 22. April 2019.
- Gordon, Alma (Chappaquiddick Sonksq). E-Mail Interview. Interview-Fragen von Katrin Gammel. Erhalten am 24. Januar 2021.
- Gordon, Alma (Chappaquiddick Sonksq). Informelles Interview von Katrin Gammel. 18. September 2019.
- Moreis, Alexis (Chappaquiddick Wampanoag). Persönliches Interview. Interviewed von Katrin Gammel. 9. November 2019.
- Oliveira, Margaret (Chappaquiddick Wampanoag). Persönliches Interview. Interviewed von Katrin Gammel. 8. November 2019.
- Perry, Jonathan (Aquinnah Wampanoag). Persönliches Interview. Interviewed von Katrin Gammel. 5. Juli 2019.
- Stasis, Miciah (Herring Pond Wampanoag). E-Mail Interview. Interview-Fragen von Katrin Gammel. Erhalten am 20. Oktober 2020.
- Welch, Berta (Aquinnah Wampanoag). Persönliches Interview. Interviewed von Katrin Gammel. 9. Februar 2021.

3. Indigene Literatur und Websites

- Chappaquiddick Wampanoag Tribe. „A Brief History.“ *Chappaquiddick Wampanoag Tribe*. <https://www.chappaquiddickwampanoag.org/who-we-are/our-history> (Stand: 19. November 2022).
- Chappaquiddick Wampanoag Tribe. „Council: Present.“ *Chappaquiddick Wampanoag Tribe*. <https://www.chappaquiddickwampanoag.org/present> (Stand 20. November 2022).
- Manning, Helen. *Moshup's Footsteps*. Aquinnah, MA: Blue Cloud Across the Moon Publishing Company, 2001.
- Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah). „Ancient Ways.“ *Wampanoag Tribe of Gay Head*. <https://wampanoagtribe-nsn.gov/ancientways> (Stand: 29. September 2020).

Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah). „Wampanoag History.“ *Wampanoag Tribe of Gay Head*. <https://wampanoagtribe-nsn.gov/wampanoag-history> (Stand: 29. September 2020).

SEKUNDÄRLITERATUR

Alberti, Benjamin. „Archaeologies of Ontology.“ *Annual Review of Anthropology* Vol. 45 (Oktober 2016): 163–79.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London [u.a.]: Verso, 1991.

Axtell, James. „The Power of Print in the Eastern Woodlands.“ *The William and Mary Quarterly*, Vol. 44, No. 2 (Apr. 1987): 300-309.

Bowden, Henry Warner. *American Indians and Christian Missions: Studies in Cultural Conflict*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Banks, Charles Edward. *The History of Martha's Vineyard, Dukes County, Massachusetts, In Three Volumes. Volume I: General History*. Boston: George H. Dean, 1911.

Banks, Charles Edward. *The History of Martha's Vineyard, Dukes County, Massachusetts, In Three Volumes. Volume II: Town Annals*. Boston: George H. Dean, 1911.

Bauer, Thomas. *Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen: Philipp Reclam jun. Verlag GmbH, 2018.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990.

Berry, John W. et al., Hrsg. *Handbook of Cross-Cultural Psychology, Volume 3: Social Behavior and Applications*. Boston: Allyn and Bacon, 1997.

Bierhorst, John. *The Mythology of North America*. New York: Quill, 1985.

Bischoff, Christine et al., Hrsg. *Methoden der Kulturanthropologie*. Bern: Haupt, 2014.

Bitterli, Urs. *Alte Welt - neue Welt: Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. München: Deutscher Taschenbuchverlag GmbH & Co. KG, 1992.

Bitterli, Urs. *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München: C.H. Beck, 1991.

- Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela. *Der Weibmann: Kultischer Geschlechtswechsel im Schamanismus. Eine Studie zur Transvestition und Transsexualität bei Naturvölkern.* Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH, 2015.
- Bonvillain, Nancy. *Native American Religions.* München: Lincom Europa, 2003.
- Bragdon, Kathleen J. *Native People of Southern New England 1500-1650.* Norman: University of Oklahoma Press, 1996.
- Bragdon, Kathleen J. *The Columbia Guide to American Indians of the Northeast.* New York: Columbia University Press, 2001.
- Brooks, Lisa Tanya. *Our Beloved Kin: A New History of King Philip's War.* New Haven: Yale University Press, 2018.
- Byers, Edward. *The Nation of Nantucket: Society and Politics in an Early American Commercial Center, 1660 - 1820.* Boston: Northeastern University Press, 1987.
- Calloway, Colin C. *One Vast Winter Count: The Native American West before Lewis and Clark.* Lincoln [u.a.]: University of Nebraska Press, 2003.
- Calloway, Colin G. „Review: [Untitled]: Reviewed Work(s): Faith and Boundaries: Colonists, Christianity, and Community among the Wampanoag Indians of Martha's Vineyard, 1600-1871 by David J. Silverman.“ *The William and Mary Quarterly* Vol. 63, No. 2 (Apr. 2006): 407-409.
- Cogley, Richard W. „John Eliot and the Origins of the American Indians.“ *Early American Literature* Vol. 21, No. 3 (Winter, 1986/1987): 210-225.
- Cogley, Richard W. *John Eliot's Mission to the Indians Before King Philip's War.* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.
- Cogley, Richard W. „Two Approaches to Indian Conversion in Puritan New England: The Missions of Thomas Mayhew Jr. and John Elliot.“ *Historical Journal of Massachusetts* Vol. 23, No. 1 (Winter 1995): 44-60.
- Cook, Sherburne Friend. *The Indian Population of New England in the Seventeenth Century.* Berkley: University of California Press, 1976.
- Coombs, Linda. „Review: [Untitled]: Reviewed Work(s): This Land Is Their Land: The Wampanoag Indians, Plymouth Colony, and the Troubled History of Thanksgiving by David Silverman.“ *Native American and Indigenous Studies* Vol. 8, No. 2 (Fall 2021): 158-160.
- Cronon, William. *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England.* New York: Hill and Wang, 2003.
- Cross, Claire. *Church and People: England, 1450-1660.* Oxford: Blackwell, 1999.

- Cuttyhunk Historical Society. *Images of America: Cuttyhunk and the Elizabeth Islands*. Charleston, SC: Arcadia, 2002.
- Dresser, Thomas. *The Wampanoag Tribe of Martha's Vineyard: Colonization to Recognition*. Charleston, SC: The History Press, 2011.
- Dresser, Thomas. *Whaling on Martha's Vineyard*. Charleston, SC: The History Press, 2018.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Alcan, 1912.
- Eden, Jason. „'Therefore Ye Are No More Strangers and Foreigners': Indians, Christianity, and Political Engagement in Colonial Plimouth and on Martha's Vineyard.“ *American Indian Quarterly* Vol. 38, No. 1 (Winter 2014): 36-59.
- Figl, Johann, Hrsg. *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Tyrolia, 2003.
- Fisher, Linford D. „'Why shall wee have peace to bee made slaves': Indian Surrenderers during and after King Philip's War.“ *Ethnohistory* Vol. 64, No.1 (Jan. 2017): 91-114.
- Fischer, David Hackett. *Albion's Seed: Four British Folkways in America*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Gaston, Richard. „L'Atheisme dogmatique en sociologie religieuse.“ *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* Vol. 3, No. 3 (Mai-Jun. 1923): 229-261.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- Goddard, Ives und Kathleen J. Bragdon. *Native Writings in Massachusetts*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1988.
- Hare, Lloyd Custer Mayhew. *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians (1593-1682)*. New York: Appleton, 1932.
- Hersche, Peter. *Muße und Verschwendung: Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. Erster Teilband*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006.
- Herskovits, Melville J. *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf, 1967.
- Hochgeschwender, Michael. *Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2007.
- Hodge, Frederick Webb, Hrsg. *Handbook of American Indians north of Mexico, Part 2. (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 30)*. Washington: Government Printing Office, 1910.

- Hoxie, Frederick E. *Encyclopedia of North American Indians*. Boston: Houghton Mifflin, 1996.
- Hultkrantz, Åke. *The Religions of the American Indians*. Übersetzt von Monica Setterwall. Berkley [u.a.]: University of California Press, 1979.
- Hymes, Dell H., Hrsg. *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*. New York: Harper & Row, 1964.
- Josephy, Alvin M. *The Indian Heritage of America*. Boston: Houghton Mifflin, 1991.
- Keeley, Lawrence H. *War Before Civilization*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Kellaway, William. *The New England Company 1649-1776: Missionary Society to the American Indians*. London: Longmans, 1961.
- Lampen, Angelika. *Fischerei und Fischhandel im Mittelalter: Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Untersuchungen nach urkundlichen und archäologischen Quellen des 6. bis 14. Jahrhunderts im Gebiet des Deutschen Reiches*. Husum: Matthiesen Verlag, 2000.
- Leibman, Laura Arnold. *Experience Mayhew's Indian Converts: A Cultural Edition*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2008.
- LePan, Don et al. *How to be Good With Words*. Peterborough: Broadview Press, 2017.
- Lepore, Jill. *The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity*. New York: Vintage Books, 1999.
- Linebaugh, Peter und Marcus Rediker. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press, 2000.
- Malone, Patrick M. *The Skulking Way of War: Technology and Tactics among the New England Indians*. Lanham: Madison Books, 1991.
- Makepeace, Anne, Regisseur. *We Still Live Here: Âs Nutayuneân*. Makepeace Productions, 2011.
- Mithun, Marianne. *The Languages of Native North America*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Morrison, Dane Anthony. *A Praying People: Massachusetts Acculturation and the Failure of the Puritan Mission, 1600-1690*. New York: Lang, 1995.
- Morison, Samuel Eliot. *Harvard College in the Seventeenth Century, Part I*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936.
- Norton, Rictor. *Myth of the Modern Homosexual: Queer History and the Search for Cultural Unity*. London [u.a.]: Bloomsbury Publishing, 2016.

- Olexer, Barbara J. *The Enslavement of the American Indian in Colonial Times*. Columbia, MD: Joyous Publishing, 2005.
- Orr, Tamara. *Native American Medicine*. Broomall, PA: Mason Crest Publishers, 2003.
- Osterhammel, Jürgen und Akira Iriye, Hrsg. *Geschichte der Welt: 1350-1750 Weltreiche und Weltmeere* (Teilband hrsg. von Wolfgang Reinhard). München: C.H. Beck, 2014.
- Parfitt, Tudor. *The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth*. London: Phoenix, 2003.
- Park, Chris C. *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion*. London und New York: Routledge, 1994.
- Pike, Kenneth L. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. The Hague: Mouton & Co., 1967.
- Plane, Ann Marie. *Colonial Intimacies: Indian Marriage in Early New England*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- Plane, Ann Marie. „Legitimacies, Indian Identities, and the Law: The Politics of Sex and the Creation of History in Colonial New England.“ *Law & Social Inquiry* Vol 23, No 1 (Winter 1998): 55-77
- Pointer, Richard W. *Encounters of the Spirit: Native Americans and European Colonial Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Pope, Justin. „Inventing an Indian Slave Conspiracy on Nantucket, 1738.“ *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal* Vol. 15, No. 3 (Sommer 2017): 505-538.
- Radin, Paul. „Religion of the North American Indians.“ *The Journal of American Folklore* Vol. 27, No. 106 (Okt.-Dez. 1914): 335-373.
- Ranlet, Philip. „Another Look at the Causes of King Philip’s War.“ *The New England Quarterly* Vol. 61, No. 1 (März, 1988): 79-100.
- Redfield, Robert et al. „Memorandum for the Study of Acculturation.“ *American Anthropologist* Vol. 38, No. 1 (Jan.-März 1936): 149-152.
- Riesebrodt, Martin. *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. München: C.H. Beck, 2007.
- Ronda, James P. „Generations of Faith: The Christian Indians of Martha’s Vineyard.“ *The William and Mary Quarterly* Vol. 38, No. 3 (Juli 1981): 369-394
- Salisbury, Neal. „Squanto: Last of the Patuxet.“ In Steele, Ian K. und Nancy L. Rhoden. *The Human Tradition in Colonial America*. Wilmington, DE, Scholarly Resources Inc., 1999.
- Salisbury, Neal. „Red Puritans: The 'Praying Indians' of Massachusetts Bay and John Eliot.“ *The William and Mary Quarterly* Vol. 31, No. 1 (Jan. 1974): 27-54.

- Schmidt, Mario. *Wampum und Biber: Fetischgeld im kolonialen Nordamerika: Eine maussche Kritik des Gabeparadigmas*. Bielefeld: transcript Verlag, 2014.
- Seed, Patricia. *American Pentimento: The Invention of Indians and the Pursuit of Riches*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- Silverman, David J. „The Church and State in New England Indian Community Life: A View from the Islands and Cape Cod.” *Reinterpreting New England Indians and the Colonial Experience*, editiert von Colin Calloway und Neal Salisbury (Boston: Colonial Society of Massachusetts, 2003): 264-285.
- Silverman, David J. *Faith and Boundaries: Colonists, Christianity, and Community among the Wampanoag Indians of Martha's Vineyard, 1600-1871*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005.
- Silverman, David J. *This Land is Their Land: The Wampanoag Indians, Plymouth Colony, and the Troubled History of Thanksgiving*. New York: Bloomsbury Publishing, 2019.
- Silverman, David J. *Thundersticks: Firearms and the Violent Transformation of Native America*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.
- Silverman, David J. „'We Chief Men Say This': Wampanoag Memory, English Authority, and the Contest over Mittark's Will.“ In Bross, Kristina und Hilary E. Wyss. *Early Native Literacies in New England: A Documentary and Critical Anthology*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2008.
- The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation, 1953: „Acculturation: An Exploratory Formulation.“ *American Anthropologist* Vol. 56 No. 6 (Dez. 1954): 973-1000.
- Speck, Frank G. *Territorial Subdivisions and Boundaries of the Wampanoag, Massachusetts, and Nauset Indians (Indian Notes and Monographs No. 44)*. New York: Heye Foundation, 1928.
- Spliesgart, Roland. „Verbrasilianerung“ und Akkulturation: *Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Rio de Janeiro und Minas Gerais (1822-1889)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Starbuck, Alexander. *The History of Nantucket, County, Island and Town, Including the Genealogies of the First Settlers*. Boston: C. E. Goodspeed and Co., 1924.
- Thompson, Paul und Joanna Bornat. *The Voice of the Past: Oral History*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Todd, Emmanuel. *L'origine des systèmes familiaux, Tome I*. Paris: Éditions Gallimard, 2011.

- Todd, Emmanuel. *Où en sommes-nous? Une esquisse de l'histoire humaine*. Paris: Éditions du Seuil, 2017.
- Tooker, Elisabeth. *Native North American Spirituality of the Eastern Woodlands: Sacred Myths, Dreams, Visions, Speeches, Healing Formulas, Rituals and Ceremonials*. New York: Paulist Press, 1979.
- Vansina, Jan. *Oral Tradition as History*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1985.
- Vickers, Daniel. „The First Whalemens of Nantucket.“ *The William and Mary Quarterly* Vol. 40, No. 4 (Okt. 1983): 560-583.
- Warren, Stephen. „Review: [Untitled]: Reviewed Work(s): Faith and Boundaries: Colonists, Christianity, and Community among the Wampanoag Indians of Martha's Vineyard, 1600-1871 by David J. Silverman.“ *The American Historical Review* Vol. 112, No. 2 (Apr. 2007), 495-496.
- Weber, Max. „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.“ In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922: 17-205.
- Wellenreuther, Hermann. *Niedergang und Aufstieg: Geschichte Nordamerikas vom Beginn der Besiedlung bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts, Band 1*. Münster: LIT Verlag, 2004.
- White, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires, and the Republic in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Wôpanâak Language Reclamation Project. „Home.“ <https://www.wlrp.org/home> (Stand: 11. November 2022).
- Wyss, Hilary E. „Review: [Untitled]: Reviewed Work(s): Faith and Boundaries: Colonists, Christianity, and Community among the Wampanoag Indians of Martha's Vineyard, 1600-1871 by David J. Silverman.“ *The Journal of American History* Vol. 93, No. 2 (Sept. 2006), 495-496.
- Zeeden, Ernst Walter. *Das Zeitalter der Glaubenskämpfe, 1555-1648*. München: Deutscher Taschenbuchverlag GmbH & Co. KG, 1999.

INTERNETQUELLEN: STATISTIKEN

- United States Census Bureau. „Nantucket County, Massachusetts; Dukes County, Massachusetts.“ *U.S. Census Bureau Quick Facts*. Zuletzt aufgerufen am 11. Dezember 2018.

<https://www.census.gov/quickfacts/fact/table/nantucketcountymassachusetts,dukescountymassachusetts/PST045217>.

U.S. Department of Commerce, Bureau of the Census. *Historical Statistics of the United States Colonial Times to 1970, Part 2*. Washington, D.C., 1975.

Tucker, Clyde et al. „A Statistical Analysis of the CPS Supplement on Race and Ethnic Origin.“ *Bureau of Labor Statistics and Bureau of the Census*. Zuletzt aufgerufen am 03. Juli 2017.
<https://www.census.gov/prod/2/gen/96arc/ivatu>