

4. »ETHIOPIA SHALL SOON STRETCH OUT HER HANDS UNTO GOD«: DAS NEUE JERUSALEM IN AFRIKA

*Come, brother, come. Lets lift it;
Come now, hewit! roll away!
Shackles fall upon the Judgment Day
But lets not wait for it.
(Toomer 1975: 9)*

Knapp achtzig Jahre sollten nach Ankunft der ersten afrikanischen Sklaven in Nordamerika vergehen, bis erste Stimmen zwar noch nicht laut, aber doch hörbar wurden, welche die Abschaffung der Sklaverei forderten. So versammelte sich 1688 eine Gruppe deutschstämmiger Mennoniten in Germantown, Pennsylvania, um teils aus pragmatischen Gründen, teils aus religiöser Motivation gegen die Sklavenhaltung zu protestieren – ihre Schrift gehört zu den ersten abolitionistischen Dokumenten in Nordamerika. Zum einen, so die Argumentation der Mennoniten, habe die Sklaverei den freikirchlichen Gruppierungen in Nordamerika einen schlechten Ruf in Europa verschafft: »[T]he Quakers here handle men as they there handle the cattle« (»Protest« 1968: 11). Zum anderen widerspreche das Halten von Sklaven dem Gebot der christlichen Nächstenliebe sowie der »Goldenen Regel« der Reziprozität: Was man für sich selbst nicht wolle, das dürfe man auch keinem anderen Menschen antun, ganz gleich ob europäischer oder afrikanischer Abstammung.

Diese Argumentation wurde im Lauf des folgenden Jahrhunderts von verschiedenen Befürwortern des Abolitionismus aufgegriffen – etwa von dem Quäker Anthony Benezet, der in seiner Schrift *A Short Account of that Part of Africa Inhabited by the Negroes* (1762) forderte: »Remember, [...] [t]hat our blessed Redeemer has enjoined us to *do unto others as we would they should do unto us* [...]« (Benezet 1977: 89, meine Hervorhebung). Und sie musste umso plausibler erscheinen, je mehr sich die amerikanischen Kolonisten in Abhängigkeit von England sahen, je konkreter sie also ihre eigene Situation in Analogie zu jener der afrikanischen Sklaven interpretierten. Es ist daher nicht verwunderlich, dass mit Beginn des amerikanischen Unabhängigkeitskriegs auch jene Stimmen

lauter wurden, welche die Abschaffung der Sklaverei und eine Befreiung der Sklaven forderten – obwohl der Impetus der amerikanischen Revolution, wie David Lovejoy anmerkt, nicht grundsätzlich von einem egalitären Gedanken getragen war: »Although the liberating tendencies of the American Revolution were not generally egalitarian in nature, still the idea of equality – given popular currency in the Declaration of Independence – became a tool in the hands of a few people for construction of a better world« (Lovejoy 1967: 227).

Einer dieser »few people«, der versuchte, wenn nicht die Welt, so doch immerhin die Lebensumstände der Sklaven zu verbessern, war der bereits erwähnte Theologe Samuel Hopkins. Er war auch einer der ersten Befürworter des Abolitionismus, der seine Forderungen mit millennialistischem Gedankengut verknüpfte – allerdings vorwiegend mit prämillennialistischen rhetorischen Drohgebärden. Denn dass aus der Befreiung der Sklaven eine postmillennialistische, »multikulturelle« Gesellschaft hervorgehen könnte, lag Ende des 18. Jahrhunderts jenseits der Vorstellungskraft der meisten weißen Nordamerikaner, wie Ruth Bloch bemerkt: »Perhaps because a millennial vision required not only a negative judgment of existing reality but the positive projection of a future ideal, the inability of virtually all white Americans in the late eighteenth century to imagine a harmonious interracial society precluded the development of millennial hopes in the antislavery movement« (Bloch 1985: 185).

In seinen Schriften und Predigten interpretierte Hopkins den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg denn auch selten als Zeichen millennialistischer Hoffnung, sondern meist als Omen der nahenden Apokalypse, welche von Gott gesandt sei, um die Kolonisten für die Sünde der Sklaverei zu strafen. Eine Möglichkeit, dieser Bestrafung zu entgehen, so Hopkins, sei es, die Sklaven schnellstmöglich zurück zum Kontinent ihrer Vorfahren zu senden – durch diesen Gedanken wurde Hopkins, in den Worten von Leonard I. Sweet, zum »Father of African Colonization« (Sweet 1976: 23): zum »Vater« eines mit prä- wie auch postmillennialistischen Erwartungen behafteten Gedankens, der sowohl weiße als auch schwarze Amerikaner bis ins 20. Jahrhundert beschäftigen sollte. Denn auch wenn der Gedanke an eine Rückkehr nach Afrika viele Sklaven beschäftigt haben mag (die ersten überlieferten Bittschreiben aus afro-amerikanischer Hand, welche die eigene Freilassung und Rücksendung fordern, stammen aus dem Jahr 1793 [vgl. Gruesser 2000: 7-8]), so ist die afrikanische Kolonisation doch zunächst vor allem ein euro-amerikanischer Diskurs; erst nach dem Ende des Bürgerkriegs wurde die Idee der Repatriation auch maßgeblich von Afro-Amerikanern mitgetragen. Die meisten afro-amerikanischen Stimmen, welche sich mit diesem Thema

beschäftigten, reagierten also notwendigerweise auf einen bereits bestehenden weißen Diskurs – sei es affirmativ, sei es antagonistisch.

Dieses Kapitel beginnt daher mit einer Diskussion der Hopkinsschen Traktate, welche die Idee der African Colonization und deren millennialistische Argumentationsmuster begründeten, und mit der Analyse eines jener postmillennialistisch gestimmten Lieder, welche den Sklaven und *freedmen* die Auswanderung nach Afrika schmackhaft machen sollten. Wie ich anhand mehrerer anti-kolonialistischer Lieder zeige, reagierten Afro-Amerikaner wie der Dichter Joshua Simpson auf solche Persuasionsstrategien mit Texten, welche versuchten, die millennialistischen Verheißungen der Kolonisationslieder mit rhetorischen Strategien wie der Parodie oder dem bewusst eingesetzten »Palimpsest« zu hinterfragen. In einem Zwischenschritt skizziere ich dabei die Form und Funktionsweise einer spezifisch afro-amerikanischen Trope, die für diese Form der Hinterfragung typisch ist, und welche auch für spätere Formen der afro-amerikanischen *orature* wie den Rap wichtig werden wird: der Gestus des bitter-ernsten und zugleich aggressiv-ironischen »Signifyin(g)«. Anschließend zeige ich den weiteren Verlauf, den der Kolonisationsgedanke im afro-amerikanischen Diskurs über die anti-kolonialistische Haltung David Walkers sowie, als Gegenpol, die pro-kolonialistischen endzeitlichen Spekulationen des Theologen Henry McNeal Turner bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nehmen sollte. Ein Ausblick deutet das Fortwirken des Kolonisationsgedankens bis in die heutige Zeit, in Rap- und in Reggae-Texten, an.

Samuel Hopkins und der Beginn der afrikanischen Kolonisationsbewegung

Samuel Hopkins wurde 1721 geboren, besuchte die Universität von Yale und machte dort 1741 – auf dem Höhepunkt des ersten Great Awakening, der von religiösem Enthusiasmus und enormer Emotionalität geprägten Erweckungsbewegung in Neu-England – die Bekanntschaft des Theologen Jonathan Edwards, der zu seinem Lehrer, Freund und Mentor werden sollte (vgl. Weber 1984: 115-118).¹ Hopkins zog zu Edwards nach Northampton, wurde aber aufgrund seines strengen Festhaltens an

- 1 Dass Hopkins zu einem vehementen Fürsprecher des Abolitionismus werden sollte, ist bezeichnend, beeinflusste die Erweckungsbewegung doch auch maßgeblich Formen und Strategien des Abolitionismus: die Hervorhebung des persönlichen Verhältnisses eines jeden Menschen zu Gott; die daraus resultierende und unmittelbar über den Gläubigen hereinbrechende Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit; schließlich seine inbrünstig vorgetragene Bitte um Vergebung (vgl. Eaklor 1988: xiv).

den Prinzipien des orthodoxen Calvinismus nach wenigen Jahren entlassen und auf eine Pfarrstelle in der Einöde des südwestlichen Massachusetts versetzt. 1769 wurde er schließlich an die First Church in Newport, Rhode Island berufen – und dort wurde er wohl auch zum ersten Mal mit der grausigen Wirklichkeit des Sklavenhandels konfrontiert, »chained Africans [...] unloaded [...] and sold to the highest bidder right before [his] eyes«, wie Joseph Conforti schreibt (Conforti 1981: 126).

Diese Konfrontation, zusammen mit der Überzeugung, dass Mitgefühl und selbstloses Engagement für den Nächsten (»disinterested benevolence«) Merkmale wahrer christlicher Tugend seien, scheint Hopkins in seiner Haltung zur Sklavenfrage stark beeinflusst zu haben (vgl. Post 1987: 72-73). Vermutlich begann er bereits 1771, ein Jahr nach seiner Berufung nach Newport, wider die Sünde der Sklaverei zu predigen. Wenig später half er, zwei Sklaven aus seiner Gemeinde freizukaufen und sie in Princeton ausbilden zu lassen, um sie als Missionare nach Afrika senden zu können (vgl. Conforti 1981: 143, 146). Und 1776, kurz vor der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, publizierte er ein Traktat mit dem Titel *A Dialogue Concerning the Slavery of the Africans, Showing it to Be the Duty and Interest of the American Colonies to Emancipate all the African Slaves*, welches mehrere Male nachgedruckt und zehn Jahre später an alle Mitglieder des Kontinentalen Kongresses (dem Vertreter aller dreizehn Kolonien angehörten) verteilt werden sollte (Hopkins, 1987a; vgl. Werner 2002).

Das Traktat steht in der Tradition des Platonischen Dialogs, in dem eine unwissende oder ungläubige Person die Fragen stellt und eine zweite, eine Art Lehrer- oder »Geburtshelfer«-Figur, sie beantwortet. Diese Form des vergleichsweise subtilen und unaufdringlichen Überzeugens hatte schon der Salemer Richter Samuel Sewall gewählt, als er 1770 *The Selling of Joseph* schrieb – das erste Traktat überhaupt, welches sich gegen die amerikanische Sklaverei wandte (Sewall 1969 [1700]). Der Fragesteller »A« ist in Hopkins' *Dialogue* ein Sklavenhalter, der Antwortende »B« ein Abolitionist. Der Sklavenhalter argumentiert sich durch den gesamten Kanon theologischer, wirtschaftlicher und pragmatischer Gründe, die im 18. Jahrhundert traditionellerweise zur Rechtfertigung der Sklaverei herangezogen wurden: So zitiert er etwa den Fluch Noahs über seinen Sohn Ham – den vermeintlichen Stammvater aller Afrikaner – oder benennt jene Stelle aus dem Timotheus-Brief des Paulus, in welcher der Apostel die Institution der Sklaverei gutzuheißen scheint: »Let as many servants as are under the yoke count their own masters worthy of all honour, that the name of God and his doctrine be not blasphemed« (1. Tim 6: 1; vgl. Hopkins 1987a: 562-569). All diese Fragen und Argumente werden von B detailliert beantwortet beziehungs-

weise entkräftet. Sein Hauptaugenmerk gilt jedoch As wiederholter Frage, ob denn der gegenwärtige Krieg gegen England – dieser »present peculiar, calamitous distressing state« (Hopkins 1987a: 583) – überhaupt die rechte Zeit sei, um über die Sklavenfrage nachzudenken; eine Zeit, in der doch weitaus wichtigere Ereignisse die Aufmerksamkeit der Neuengländer verdienten.

Es sei nicht nur die rechte, sondern allerhöchste Zeit, erwidert B – denn der Krieg zwischen der Kolonie in Nordamerika und der Britischen Krone sei ein Zeichen, durch welches Gott die Kolonisten auf die Sündhaftigkeit der Sklavenhaltung und die daraus erwachsenden apokalyptischen Konsequenzen hinzuweisen versuche:

[O]ur distresses are come upon us in such a way, and the occasion of the present war is such, as in the most clear and striking manner to point out the sin of holding our blacks in slavery and admonish us to reform, and render us shockingly inconsistent with ourselves, and amazingly guilty if we refuse. [...] And if we continue in this evil practice and refuse to let the oppressed go free, under all this light and admonition suited to convince and reform us, [...] have we any reason to expect deliverance from the calamities we are under? (ebd.: 585)

Inconsistent, »unvereinbar« oder »inkonsequent«, ist hier der zentrale Begriff: Die nordamerikanischen Siedler – als »break-away settler colony« (McClintock 1993: 295) – befinden sich dieser Argumentation zufolge in einer Situation, die kongruent ist zu jener der afrikanischen Sklaven, nämlich in der Abhängigkeit von einem Herren, den sie nicht selbst gewählt haben; ihr Streben nach Unabhängigkeit von der Britischen Krone steht demnach in eklatantem Widerspruch zu ihrer eigenen Praxis der Sklavenhaltung als einer Form der »internen Kolonisation«.² Diese Analogie (und, wenn man so will, auch Konkurrenzsituation: Denn Unterdrücker und Unterdrückte können nicht zugleich das Erwählte Volk sein) wird bereits dadurch angedeutet, dass Hopkins die Geschichte des Volkes Israel an einigen Stellen des *Dialogue* als typologisches Vorbild für die Geschichte der weißen Nordamerikaner, dann wieder für jene der

2 Mit der Einschätzung, dass das Schicksal der nordamerikanischen Siedler mit jenem der Sklaven eng verknüpft sei, stand Hopkins nicht allein da: Bereits 1774 war Benjamin Coleman zu einem ähnlichen Schluss gekommen; das Danbury Town Meeting in Connecticut hatte ebenfalls beklagt, dass die Sklaverei die Ursache für die Schrecken des Unabhängigkeitskriegs sei: »[T]he enslaving of the *Africans* is one of the crying sins of our land, for which Heaven is now chastising us«; und Thomas Paine bemerkte, die Unterdrückung der Amerikaner durch die Briten sei »just« und »suitable«, da sie ihr eigenes Verhalten gegenüber den Sklaven widerspiegele (vgl. Jordan 1968: 298-300; Davis 1966: 371).

afrikanischen Sklaven interpretiert (vgl. Hopkins 1987a: 572, 580, 582, 585).³ Der Tag des Jüngsten Gerichts, so Hopkins, stehe unmittelbar bevor: Die »distresses« und »calamities« des Unabhängigkeitskrieges seien deutliche Zeichen dafür, dass Gott die »inconsistency« im Handeln der Nordamerikaner nicht länger hinnehmen werde, und ohne eine Nivellierung dieser Ungleichheit werde es auch keine Erlösung von den mit dem Krieg einhergehenden apokalyptischen Plagen geben.

Diese Argumentation glaubt der Sklavenhalter A leicht entkräften zu können. Der Kriegsverlauf weise doch darauf hin, dass Gott auf Seiten der Nordamerikaner stehe; es bestehe somit kein Anlass zur Sorge:

You have repeatedly spoken of the attempt that is made to oppress and enslave the American colonies [...] as a judgment which God has brought upon us for enslaving the Africans [...]. But is not this supposition inconsistent with the course of divine Providence since this war began? [...] If these calamities were [...] an expression of God's displeasure with us [...], would he in such a signal manner appear on our side and favor, protect, and prosper us [...]? (ebd.: 586)

Diesen scheinbaren Widerspruch löst B mit Hilfe des puritanischen *double-think*, wie er uns bereits oben, im Genre der *jeremiad*, begegnet ist. Natürlich, gesteht er ein, seien die Siedler Gottes erwähltes Volk und unter den Fittichen seiner »Providence« – aber eben deshalb würden sie, wenn sie wie im Fall der Sklaverei vom rechten Weg abwichen, umso härter gestraft: »This has been God's usual way of dealing with his professing people; and who can say it is not most reasonable and wise?« (ebd.: 587). Die Kataklysmen des Krieges können so in den postmillennialistischen, aufwärts gerichteten Verlauf einer *providential history* eingeordnet werden – einer Geschichte, in der es, wie wir sehen werden, letzten Endes nicht so sehr um das Schicksal der afrikanischen Sklaven ging wie um jenes der Sklavenhalter.⁴

3 Dass diese Analogie allerdings nur begrenzt zutrifft, dürfte offensichtlich sein: Denn während die Sklaven ihren Herren unmittelbar mit Leib und Leben ausgeliefert waren, befanden sich die nordamerikanischen Siedler primär in politischer und ökonomischer Abhängigkeit von England.

4 Ähnlich verknüpfte Joel Barlow in seinem 1778, zwei Jahre nach Hopkins' »Dialogue«, erschienenen Gedicht »The Prospect of Peace« den Millenniumsgedanken mit der Aussicht auf Freilassung der Sklaven – und wie bei Hopkins sollte deren Befreiung nicht zuletzt auch dem Wohl der Befreier dienen: »These are the blessings of impartial Heaven, / To each fond heart in just proportion given. / [...] / Afric's unhappy children, now no more / Shall feel the cruel chains they felt before, / But every State in this just mean agree, / To bless mankind, and set th' oppressed free. / Then, rapt in transport, each exulting slave / Shall taste that Boon which God and na-

Mit dem Argument, dass die Nordamerikaner als *covenant*, also als »Erwähltes Volk«, von der Sünde der Sklaverei ablassen müssten, kann der Abolitionist B in Hopkins' *Dialogue* zwar den Sklavenhalter A überzeugen – in der Sphäre des Politischen blieb das Traktat allerdings zunächst trotz seiner hohen Auflage ohne nennenswerte Wirkung, möglicherweise weil der Erfolg des Unabhängigkeitskrieges die im *Dialogue* geäußerten apokalyptischen Omen Lügen zu strafen schien. Wie David S. Lovejoy anmerkt, schlug mit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, zumindest in der Sphäre der politischen Rhetorik, die Stunde für die puritanische Jeremiade:

The covenant theory could not easily survive success, for it fed upon calamity, repentance, and renewal. The calamity turned into overwhelming victory, and at the same time all Americans were not convinced that slavery was sin. With the war behind them and a very promising future ahead, Americans outgrew the old covenant formula. (Lovejoy 1967: 242)

Bereits im Jahr 1783, noch vor dem offiziellen Ende des Krieges, nahmen die Sklavenhändler in Hopkins' Heimatstadt Newport wieder ihre Geschäfte auf; 1784 wurde ein Gesetzesentwurf in Rhode Island mit überwältigender Mehrheit abgelehnt, demzufolge die Kinder versklavter Eltern in die Freiheit entlassen werden sollten; und 1788 verbot die Constitutional Convention ein Eingreifen des Kongresses in die herrschende Praxis des Sklavenhandels bis zum Jahr 1808. Zudem schlug jenen in Nordamerika lebenden Afrikanern, die aufgrund des Krieges oder dank der Emanzipationsbewegung in die Freiheit entlassen worden waren, ein immer stärkerer Rassismus entgegen.

Diese Faktoren mögen dazu geführt haben, dass sowohl Hopkins' millennialistisches Denken wie auch seine Bemühungen um die Abschaffung der Sklaverei zunehmend von einem »element of realism«, wie Joseph Conforti es nennt, getragen wurden (Conforti 1981: 154). In seiner 1793 publizierte Schrift *A Discourse upon the Slave Trade and the Slavery of the Africans* trug Hopkins der Tatsache Rechnung, dass eine umfassende Emanzipation der Sklaven äußerst unwahrscheinlich erscheinen musste, und appellierte zugleich nachhaltig an das ökonomische und politische Selbstinteresse der jungen amerikanischen Nation – auch wenn er noch nicht ganz von dem prämillennialistischen Duktus seiner früheren Schrift lassen wollte:

ture gave, / And, fir'd with virtue, join the common cause, / Protect our freedom and enjoy our laws« (Barlow ²1990: 1086, meine Hervorhebung).

This enormous iniquity and wide-spreading evil – the slave trade, with its consequences, which has been carried on [...] for more than a century by kings and their people in the Christian world – is an evidence [...] and serves to confirm the opinion, *that the sixth vial, mentioned in the sixteenth chapter of the Revelation, has been running during this time.* It is there predicted, that under this vial three unclean spirits, the spirits of devils [...] should go forth to the whole world, to gather them together to the battle of that great day of God Almighty. (Hopkins 1987b: 604, meine Hervorhebung)

Nicht der Krieg gegen England, sondern die Sklaverei selbst wird nun als Zeichen der drohenden Apokalypse und der bevorstehenden Schlacht von Armageddon gedeutet: Sie gehört zu jenen »unreinen Geistern«, welche laut der Johannes-Offenbarung aus der sechsten Zornesschale gegossen werden sollen (vgl. Apk 16: 13-14).

Eine solche Diabolisierung des Sklavenhandels und der an ihm beteiligten Personen hatte sich schon in Hopkins' *Dialogue* abgezeichnet: Dort waren die Sklavenhalter als im wahrsten Sinne des Wortes bestialisch, »more like savage beasts than rational, human creatures«, bezeichnet worden (Hopkins 1987a: 555). Im *Discourse* geht Hopkins noch einen Schritt weiter: Hier wird die Sklaverei endgültig aus der Sphäre des Menschlichen in jene der Metaphysik überführt und das Problem der Sklaverei damit in gewisser Weise externalisiert; die Befürworter der Sklaverei werden zu Abgesandten Satans ernannt (»emissaries of Satan, and agents for him who delights in the wickedness and misery of mankind« [Hopkins 1987b: 602]) und die Sklaven – als ehemalige Bewohner des »dark part of the world« (ebd.: 607) – mit den Bewohnern der Hölle (»inhabitants of the infernal regions« [ebd.: 603]) assoziiert. Die Sklavenhaltung wird damit zum Geschäft des Widerchristen: »anti-Christian business« (ebd.: 604). Allerdings verweist Hopkins im *Discourse* die Sklaverei nicht nur semantisch aus dem Bereich des Irdischen – er propagiert vielmehr, sie tatsächlich vom amerikanischen Boden zu entfernen: durch eine Rücksendung der Sklaven (als »dunkle Flecken« auf der »weißen Weste« Amerikas, als manifeste Zeichen des Sündenfalls) auf den afrikanischen Kontinent.

Damit greift Hopkins eine Frage auf, welche mit der einsetzenden Befreiung der Sklaven viele weiße Amerikaner beschäftigt hatte: nämlich wie man beziehungsweise ob man überhaupt Menschen, die man zuvor als »Sache« behandelt hatte und denen man weiterhin eine radikale Fremdheit attestierte, in die nordamerikanische Gesellschaft integrieren könne. Bereits im *Dialogue* war die Idee der afrikanischen Kolonisierung angeklungen, aber nicht weiter entwickelt worden. Hopkins' Argument fußte dabei auf der Vorstellung, dass jede menschliche Ethnie eine

›natürliche‹ geographische Heimat habe, welche ihrer biologischen Konstitution am Besten entspricht – eine Vorstellung, die man mit George Fredrickson als »romantic racialism« bezeichnen könnte (Fredrickson 1971: 101-102 et passim): »The slaves who are become unprofitable to their masters by the present calamitous state of our country, will be with the less reluctance set at liberty, it is hoped; and if no public provision be made for them that they may be transported to Africa, where they might probably live better than in any other country« (Hopkins 1987a: 583).

1793, als der *Discourse* erschien, war der Boden für eine weitere Verbreitung des Kolonisationsgedankens bereitet. So hatte Thomas Jefferson 1784 in den *Notes on the State of Virginia* den Verdacht geäußert, dass die Afrikaner den weißen Amerikanern körperlich und geistig unterlegen seien, und daher vorgeschlagen, die Sklaven, wenn man sie freilasse, aus Amerika zu entfernen, um eine Hybridisierung und damit Degradation des nordamerikanischen Genpools zu vermeiden. Denn darin, so Jefferson, würden sich die Sklaven des ›neuen römischen Reiches‹ Amerika von jenen des Alten Roms unterscheiden – dass sie aufgrund ihrer Ethnie nach ihrer Freilassung nicht einfach in die Gesellschaft integriert werden könnten: »Among the Romans emancipation required but one effort. The slave, when made free, might mix with, without staining the blood of his master. But with us a second is necessary, unknown to history. When free, he is to be removed beyond mixture« (Jefferson 1943: 665-666). Drei Jahre nach dem Erscheinen von Jeffersons Schrift hatten die Britischen Kolonien in Kanada durch die Gründung der Stadt Freetown in Sierra Leone schließlich auch einen historischen Präzedenzfall für die afrikanische Kolonisation geschaffen – ein Vorbild, auf das sich Hopkins im Appendix zum *Discourse upon the Slave Trade* beziehen konnte (vgl. Hopkins 1987b: 611).

Das »element of realism«, welches Conforti benennt, bestand nun darin, dass sich Hopkins im *Discourse* weitgehend von seinem Ideal der »self-less benevolence« entfernte und stattdessen die Vorteile einer afrikanischen Kolonisierung für die weißen Nordamerikaner hervorhob. Erstens, so schreibt er, sei eine amerikanische Dependence in Afrika wünschenswert, da sie die Handelsbeziehungen mit diesem Kontinent stärken und durch ökonomischen Wohlstand die Schuld der Sklaverei wieder wettmachen könne: »[S]uch a settlement in Africa [...] might be greatly beneficial to the commercial interest both of this nation and of those in Africa, and, in the end, produce a temporal good and prosperity, which might, as far as is now practicable, atone for the evils of the slave trade and slavery« (ebd.: 609, meine Hervorhebung). Zweitens – dies ist, wenn man so will, die eschatologische Drohkulisse – sei ein solches Vorgehen die einzige Möglichkeit, den Zorn Gottes abzuwenden: Die af-

rikanische Kolonisierung sei »the most probable method to avert the divine judgments and obtain the smiles of heaven [...]« (ebd.). Drittens und letztens – hier tritt neben den prämillennialistischen *push*- auch ein postmillennialistischer *pull*-Faktor – setzt das Anbrechen des Gottesreiches, wie erwähnt, die vorherige Vollendung der Weltmission voraus. Im Gottesreich, so Hopkins in der *Treatise on the Millennium*, würden alle Menschen die Heilige Schrift lesen: »The holy scriptures will then be attended to by all, and studied with care [...]: And the Bible will be much better understood, than ever before« (Hopkins 1971: 44).

Darüber hinaus hatte besonders die Missionierung des afrikanischen Kontinents traditionell den baldigen Anbruch des Reiches Gottes auf Erden verheißen. Dieser Gedanke bezog seine eschatologische Legitimation aus einer vielzitierten Stelle des Psalmisten – in den Letzten Tagen, heißt es im 68. Psalm, werde Afrika eine spirituelle Regeneration erleben: »Princes shall come out of Egypt; Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God« (Ps 68: 31). Auf diese Prophezeiung spielt Hopkins an, wenn er die Sklaverei als dunkles, aber notwendiges Intermezzo auf dem Weg zur Erleuchtung des afrikanischen Kontinentes abtut und so in den Rahmen einer providentiellen Heilsgeschichte einbaut, welche auch unheilige, ja sogar »antichristliche« Mittel rechtfertigt:

We may hope that all this dark and dreadful scene will not only have an end, but is designed by the Most High to be the means of introducing the gospel among the nations in Africa [...]. Thus all this past and present evil which the Africans have suffered by the slave trade [...] may be the occasion of an overbalancing good; and it may hereafter appear [...] that *though the slave traders have really meant and done that which is evil, yet God has designed it all for good, the good of which all this evil shall be the occasion.* (Hopkins 1987b: 607, meine Hervorhebung)

Der Gedanke, die Sklaverei als eine Art *felix culpa*, als vorherbestimmten Glücklichen Sündenfall innerhalb eines größeren Heilsplans zu begreifen, sollte für Generationen von Abolitionisten Gültigkeit behalten. Doch mit einer solchen millennialistischen Aufwertung der Sklaverei befand sich Hopkins auch in der Gesellschaft zahlreicher Befürworter der Sklavenhaltung, vornehmlich aus den Südstaaten: »[P]roslavery millennialism«, schreibt Jack P. Maddex, Jr., »regarded slavery as a Christianizing agent to persist and progress through all human history« (Maddex, Jr. 1979: 47). Die Hinwendung der Afrikaner zum christlichen Gott sollte nämlich keineswegs ausschließlich ihrem eigenen Seelenheil dienen, sondern auch maßgeblich dem eschatologischen Interesse der weißen Befürworter der Kolonisation; wie James Moorhead bemerkt, diene das ak-

tive Zutun der Nordamerikaner an der Vollendung der Weltmission sowie an der Erfüllung der Prophezeiung aus dem 68. Psalm der Bestätigung ihrer eigenen Stellung im göttlichen Heilsplan: »By sending blacks to Africa in fulfillment of prophecy, Americans would add another piece of confirmatory evidence that their country was indeed the redeemer nation, for the freed slaves would export the blessings of Christian civilization patterned according to the model of the United States« (Moorhead 1978: 106-107).

Der Begründer des Kolonisationsgedankens, Samuel Hopkins, sollte ein solches »fulfillment of prophecy« nicht mehr erleben: 1794, ein Jahr, nachdem er den *Discourse* vor der Providence Abolition Society vorgelesen hatte, debattierte diese Society noch immer die Vor- und Nachteile seines Plans; kurz darauf zerstörten französische Truppen die Britische Kolonie in Sierra Leone und dämpften so amerikanische Hoffnungen auf ein vergleichbares Projekt in der näheren Zukunft. Erst 1826 sollte eine Gruppe von dreißig *freedmen* unter der Führung zweier Missionare, welche Hopkins rekrutiert hatte, nach Afrika segeln – dreiundzwanzig Jahre nach dessen Tod. Dennoch sollten Hopkins' Argumente für kommende Generationen prägend werden. Dies ist besonders in der Rhetorik der American Colonization Society der Fall – jener Gesellschaft, die mit der Gründung des Staates Liberia schließlich den Kolonisationsgedanken aus dem Bereich millennialistischer Spekulation in die Praxis überführte.

Pro-Colonization Songs?

Die American Society for Colonizing the Free People of Colour in the United States, kurz American Colonization Society oder ACS, wurde 1816 von dem Presbyterianischen Pfarrer Robert Finley ins Leben gerufen. Zu ihrer Führungsebene zählten so prominente Amerikaner wie der Supreme Court-Richter Bushrod Washington (ein Neffe von George Washington), der Sprecher des Repräsentantenhauses Henry Clay und der Rechtsanwalt Francis Scott Key.

Die Motive dieser Männer wie auch der Kolonisationsbewegung insgesamt waren, wenn man der Argumentation von Robert C. Dick folgen möchte, gemischt (vgl. Dick 1974: 10-12). So waren sie teils anscheinend tatsächlich am Wohl der afro-amerikanischen *freedmen* interessiert und hofften, die Kolonisation werde zu einer Verbesserung ihrer Lebensumstände und einem allmählichen Ende des Sklavenhandels führen. Teils befürchteten sie wohl, die ehemaligen Sklaven könnten aufgrund ihrer schlechten Berufschancen auf dem (weitestgehend segregierten) Arbeitsmarkt zu einem sozialen Problem werden. Viele glaubten offenbar,

dass eine friedliche Koexistenz von Weißen und freien Schwarzen innerhalb eines Kontinents oder gar Landes unmöglich sei: »This is not the fault of the colored man, nor the white man, nor Christianity; but an ordination of Providence and no more to be changed than the laws of nature«, wie der *Fifteenth Annual Report* der American Colonization Society 1832 lapidar feststellte (zitiert in Dick 1974: 11). Über all diese Motive breitete sich aber der rhetorische Schleier des Millennialismus. So heißt es in einem Memorial der American Colonization Society, das am 1. Februar 1820 vor dem Kongress in Washington gehalten wurde:

The beneficial consequences resulting from success in such a measure [African colonization and the suppression of the slave trade, F.W.], it is impossible to calculate. To the general cause of humanity it will afford the most rich and noble contribution, and for the nation that regards that cause, that employs its power in its behalf, it cannot fail to procure a proportionate reward. *It is by such a course that a nation insures to itself the protection and favor of the Governor of the World.* (»American Colonization Society Memorial« 1968: 73, meine Hervorhebung)⁵

Solche millennialistischen Verheißungen stießen bei den Mitgliedern des Kongresses auf offene Ohren: Bereits ein Jahr später kaufte die American Colonization Society mit Unterstützung der US-amerikanischen Regierung Land auf dem Kap Mesurado an der Westküste Afrikas und gründete dort 1822 eine Siedlung mit dem sprechenden Namen Christopolis, welche zum Herzstück einer Kolonie mit nicht minder symbolträchtigem Namen werden sollte: Liberia – das »Land der Freien«. 1824 wurde Christopolis dem amerikanischen Präsidenten James Monroe zu Ehren in Monrovia umbenannt, und unter diesem Namen sollte die Siedlung zur Hauptstadt der Free and Independent Republic of Liberia werden: 1847 wurde eine nach dem Vorbild der Declaration of Independence verfasste Unabhängigkeitserklärung unterzeichnet, welche 1862 von den USA anerkannt wurde.

Bis zum Ausbruch des amerikanischen Bürgerkriegs emigrierten ungefähr 13.000 freigelassene Sklaven nach Liberia. Allerdings wurden

5 Ähnlich argumentierte Daniel Coker, ein Mitglied der American Colonization Society, in einem Brief aus Sierra Leone vom 25. September des selben Jahres: »I value the glory, the rising glory of America: and although it may cause a smile yet I will hazard the assertion, that every exertion America makes to better the situation and stop the bleeding wounds of Africa will cause her to rise in her national character more resplendent, and meet the approbation of every good and what I call great man at home and abroad: and, above all, the approbation of that God who holds in his hands the destiny of nations« (*The Fourth Annual Report* 1969 [1821]: 19).

viele von ihnen nur unter der Prämisse emanzipiert, dass sie nach ihrer Freilassung den amerikanischen Kontinent verlassen würden; und es sind solche Voraussetzungen, aufgrund derer die Idee der afrikanischen Kolonisation häufig als zutiefst egoistisches Projekt kritisiert wurde, als Plan, welcher vor allem der Befreiung der weißen Nordamerikaner von Schuld und ihrem Schutz vor möglicher Sühne dienen sollte. »Colonization«, schreibt Winthrop D. Jordan, »was an emancipationist scheme calculated primarily to benefit the emancipators. Essentially, it was a means of profiting white Americans by getting rid of the twin tyrannies of Negroes and slavery« (Jordan 1968: 549).

Um die Sklaven zur Emigration zu bewegen, bediente sich die American Colonization Society (wie auch andere Kolonisationsgesellschaften, welche in ihrem Windschatten im Lauf der 1820er Jahre entstanden waren) gerne persuasiver Strategien, wie sie bereits in den Großen Erweckungsbewegungen angewandt worden waren; namentlich des gemeinsam gesungenen Liedes, dem eine größere Überzeugungskraft zugestanden wurde als der gesprochenen Rede (vgl. Eaklor 1988: xx-xxiii).⁶ Diese Lieder waren oft von millennialistischen Versprechungen geprägt – emblematisch hierfür mag die Ode »Rise, Sun of Afric!« stehen, welche zum ersten Mal beim Jahrestreffen der Auxiliary Colonization Society in Portsmouth, Virginia, gesungen wurde und 1827 in der Zeitschrift *Genius of Universal Emancipation* erschien:

Rise, sun of Afric! From thy cloud,
And shine upon thine own;
From land to land the summons loud
On wings of joy has flown.

‘Tis not the trumpet’s war-like voice,
Though freedom wakes the strain,
That bids the African rejoice –
His hope’s no longer vain.

No; ‘tis the sound of Jubilee –
Th’ auspicious morn is near;

6 Im Vorwort zur Anthologie *The Liberty Minstrel* beschreibt der Herausgeber und Komponist George W. Clark die Musik sogar geradezu als Wegbereiterin des Gottesreiches: »Who does not desire to see the day when music in this country, [...] music of a chaste, refined and elevated style, shall go forth with its angel voice, like a spirit of love upon the wind, exerting upon all classes of society a rich and healthful moral influence« (zitiert in Eaklor 1988: xx).

Columbia wakes with joy to see
The dawn of life appear.

She wakes to see yon day-star rise,
That flames on Afric's shore;
And gilds with hope those kindling skies,
That frowned so dark before.

On young Liberia's willowed stream
Its rays of promise shine,
Where hope and joy and freedom beam,
In harmony divine.

Far through the desert's deep profound
The spreading light shall run,
Till Ethiopia's wilds resound
The wonders God has done.

Yes, *there* »the desert shall rejoice,«
Its fragrant verdure rise,
While ransom'd millions lift their voice,
Adoring, to the skies.

Then let the waking summons loud
From land to land be thrown,
Rise, sun of Afric! From thy cloud,
And shine upon thine own. (Eaklor 1988: 4)

Die Ode beginnt mit dem Aufruf an die Sonne, doch endlich über Afrika »aufzugehen« oder auch »aufzustehen«, wie das *double entendre* des Wortes *rise* nahelegt – das beherrschende Wortfeld, neben Metaphern von Licht und Finsternis, ist nämlich das des Schlafs. Der afrikanische Kontinent liegt demzufolge in einem tiefen, dunklen Dämmerzustand, genau wie »der Afrikaner« (der »son of Afric«), welcher ihn bewohnt. Der musikalische Morgengruß, der Afrika und die Afrikaner unvermittelt aus diesem Schlummer reißt, stammt jedoch nicht, wie vielleicht zu befürchten wäre, von einem Boten der Apokalypse, verkündigt also nicht den baldigen Anbruch einer endzeitlichen Schlacht: »'Tis not the trumpet's war-like voice«. Nein, es ist vielmehr ein Jubelgesang, welcher einen wahrhaft Neuen Tag willkommen heißt; er begrüßt das Erwachen des göttlichen Lichts (zunächst des Evangeliums, später des Millenni-

ums) über Afrika: »No; 'tis the sound of Jubilee – / Th' auspicious morn is near«.

Dieses Licht erwacht wider alle Gesetze der Physik, aber in Übereinstimmung mit dem amerikanischen Heilsplan an der afrikanischen Westküste – im neu gegründeten Staat Liberia (»On young Liberia's willowed stream«) – und verbreitet sich von dort aus weiter nach Osten, bis auch Äthiopien, wie im 68. Psalm verheißen, von den Wundern Gottes widerhallen wird: »Till Ethiopia's wilds resound / The wonders God has done«. Die Erleuchtung Äthiopiens markiert die Vollendung der afrikanischen Mission und damit das Anbrechen des Gottesreiches, wie die Formulierung »the desert shall rejoice« – eine Anspielung auf eine apokalyptische Passage des Buches Jesaja – klarmacht: »The wilderness and the solitary place shall be glad for them; and the desert shall rejoice, and blossom as the rose. [...] And the ransomed of the LORD shall return, and come to Zion with songs and everlasting joy upon their heads: they shall obtain joy and gladness, and sorrow and sighing shall flee away« (Is 35: 1-10).

Die Trennlinie zwischen Weißen und Schwarzen bleibt in der Vision des Gottesreiches, wie sie das Lied »Rise, Sun of Afric!« besingt, hingegen unwiderruflich bestehen – fast erscheint es sogar, als sei die Sonne über Afrika eine andere als jene, die über dem nordamerikanischen Kontinent aufgeht: »Rise, sun of Afric! From thy cloud, / And shine upon *thine own*«, wie die beiden ersten und letzten, das Lied einrahmenden Zeilen das Gestirn auffordern. Die Sonne Afrikas solle auf »die ihrigen«, also auf die Afrikaner scheinen – das klingt beinahe so, als handele es sich bei *Afric* nicht um einen anderen Erdteil, sondern geradezu um einen Planeten in einem anderen Sonnensystem. (Eine radikale Aneignung des Gedankens, dass es sich bei den Afrikanern um Besucher von einem anderen Stern handele, fand in der afro-amerikanischen *orature* im 20. Jahrhundert unter dem Einfluss der Nation of Islam statt; vgl. Kapitel 6.) Zumindest, so darf man unterstellen, wollten die Autoren dieses Liedes nicht nur die Sklaverei, sondern auch die afrikanischen Sklaven »aus der Welt« schaffen: fort in ein postmillennialistisches, mit Klischees aus der pastoralen Tradition besetztes Utopia (»willowed stream«, »fragrant verdure«), das so wohl nur in der Fantasie der Kolonisationsbefürworter existierte.⁷

7 Bereits im vierten Jahrhundert hatte Lactantius zur Beschreibung des Millenniums auf Bilder aus der pastoralen Tradition zurückgegriffen: Vergils »messianische« Ekloge, so der Kirchenvater, sei eine adäquate Beschreibung des Gottesreiches (vgl. Lactantius 1979: 74).

Weitaus weniger barock in der Ausdrucksweise und direkter in der Formulierung seines Anliegens geht der »Colonization Song to the Free Colored People« aus dem Jahre 1848 vor:

Will you, will you be colonized?
 Will you, will you be colonized?
 'Tis a land that with honey
 And milk doth abound,
 Where the lash is not heard,
 And the scourge is not found.
 [Chorus:] Will you, will you be colonized?
 Will you, will you be colonized?

If you stay in this land
 Where the white man has rule,
 You will starve by his hand,
 In both body and soul.
 [Chorus]

For a nuisance you are,
 In this land of your birth,
 Held down by his hand,
 And crushed to the earth.
 [Chorus]

My religion is pure,
 And came from above,
 But I cannot consent
 The black Negro to love.
 [Chorus]

It is true there is judgment
 That hangs o'er the land,
 But 't will all turn aside,
 When you follow the plan.
 [Chorus]

You're ignorant I know,
 In this land of your birth,
 And religion though pure,
 Cannot move the curse.
 [Chorus]

But only consent,
 Though extorted by force,
 What a blessing you'll prove,
 On the African coast.
 Will you, will you be colonized?
 Will you, will you be colonized? (Eaklor 1988: 9-10)

Die Begriffsfolge, die hier in kruder, volksliedhafter Form vorgetragen wird, ist uns inzwischen vertraut: Ein weißer Befürworter der Kolonisation bemüht sich nach Leibeskräften, einen ehemaligen Sklaven zur Emigration zu bewegen, indem er ihm zunächst den afrikanischen Kontinent als Gelobtes Land, in dem Milch und Honig fließen und kein Peitschenknall eines Sklaventreibers zu hören ist, ausmalt (vgl. Dtn 26: 9). Dann verweist er darauf, dass der angesprochene »Negro« in Amerika immer ein unterdrückter Fremder bleiben werde und für die weißen Amerikaner eine Bürde sei. Die fünfte Strophe reaktiviert das Genre der Jeremiade und warnt vor dem apokalyptischen »judgment«, welches über dem Lande dräue und nur durch afro-amerikanische Kooperation mit dem Kolonisationsplan verhindert werden könne. Die letzte Strophe schließlich lässt noch einmal die Verheißung des Psalmisten anklingen, die Missionierung Afrikas werde ein Segen für Afrika, Amerika und den Rest der Welt sein: »What a blessing you'll prove, / On the African coast«.

Dass in diesem Lied nur wenige Andeutungen genügten, um die ihm zugrunde liegenden millennialistischen Diskurse zum Schwingen zu bringen, zeigt, wie verbreitet, ja möglicherweise sogar zum Klischee erstarrt dieses argumentative Muster bereits Ende der 1840er Jahre gewesen sein muss. Denn was sich auf den ersten Blick wie eine unverblühte Aufforderung an die Afro-Amerikaner zum Verlassen des Landes liest, ist in Wirklichkeit eine bittere Parodie auf die millennialistisch argumentierenden pro-kolonialistischen Lieder der Kolonisationsgesellschaften – die Liedsammlung *The Anti-Slavery Harp*, in welcher der »Colonization Song« 1848 (ohne Autorenangabe) erschien, wurde von dem afro-amerikanischen Schriftsteller und politischen Aktivisten William Wells Brown herausgegeben, einem geflohenen Sklaven und »Zugführer« der *Underground Railroad*, der ein entschiedener Gegner der Kolonisationsbewegung war.⁸

8 Doch auch die *Anti-Slavery Harp* enthält durchaus unironische, postmillennialistisch argumentierende Lieder, etwa »There's a Good Time Coming«: »There's a good time coming boys, / Wait a little longer. / We may not live to see the day, / But earth shall glisten in the ray / Of the good time coming; / Cannon balls may aid the truth, / But thought's a weapon stronger; /

Die anti-kolonialistische Haltung und Ironie des Textes treten umso deutlicher hervor, wenn man den »Colonization Song« gegen die Folie des Prä-Textes liest, auf dessen Melodie und Strophenform er basiert – wie viele Lieder jener Zeit fußt der »Colonization Song« auf einem bereits bestehenden Volkslied, »The Spider and the Fly«.⁹ Dieses Lied schildert das Werben einer Spinne, die versucht, eine Fliege in ihr Netz zu locken, indem sie ihr in vorgeblich gut gemeinten Worten schildert, wie kalt und unwirtlich es dort draußen in der freien Welt sei, wo die Fliege sich befindet. An der frischen Luft sei die Fliege schutzlos den Unbilden der Natur, dem »storm« und dem »chilly rain«, ausgesetzt – in ihrer Behausung, jener der Spinne, hingegen, sei es flauschig und sauber, und es werde der Fliege dort ganz prächtig ergehen, gleichwie einer Königin: »My floors are carpeted so nice with velvets soft and clean / So just walk in my little Fly, and I'll treat you like a Queen«. Die Fliege, so die Überzeugungsstrategie der Spinne, tue also gut daran, in ihren samtig-warmen »parlour« zu kommen, wie sie ihr Netz euphemistisch umschreibt: »Will you, will you [...] walk in, Mister Fly?«

»Will you, will you be colonized?« Spätestens hier, beim Refrain des Liedes, tritt die Analogie zwischen dem »Colonization Song« und »The Spider and the Fly« deutlich zutage. Die Kolonie Liberia entspricht dieser Analogie zufolge einem Spinnennetz, das den ehemaligen Sklaven mit gezuckerten Worten als neue Heimat schmackhaft gemacht werden soll – eine Heimat, die letztendlich aber nichts als Verderben bringen kann: In Liberia wären die Sklaven in eine neue Welt voller Gefahren verstrickt, gefangen wie eine Fliege im Netz, und möglicherweise bald Opfer ihrer feindlichen Umwelt. (Tatsächlich wurde ein Viertel der Siedler, die 1820 unter der Ägide der American Colonization Society

We'll win our battle by its aid, / Wait a little longer« (Brown 1971 [1848]: 41, meine Hervorhebung). Die hier formulierte Vorstellung, dass der Gedanke – und besonders der schriftstellerische Gedanke (»The pen shall supersede the sword, / [...] / In the good time coming«, heißt es in der zweiten Strophe) – eine performative Kraft habe, welche der von Waffen ebenbürtig oder sogar überlegen sei, findet sich auch häufig in Rap- und in Dub-Texten: »Some hav taken up de gun / An some take up de pen / Oppressors are aware of dis / An dey fear both of dem«, dichtet der britische *dub poet* Benjamin Zephaniah (Zephaniah 1992: 40); und der Rapper Eminem von der Detroit-Gruppe D-12 verkündet: »My words are weapons / I use 'em to crush my opponents« (D-12 2001).

- 9 Wie die meisten Volkslieder ist »The Spider and the Fly« in mehreren voneinander abweichenden Versionen überliefert. Meine Zitation folgt der 1847, ein Jahr vor Erscheinen des »Colonization Song«, gedruckten Fassung von Jesse Hutchinson und Samuel O. Dyer (Hutchinson/Dyer 2005 [1847]).

versuchten, auf dem Territorium des späteren Liberia zu siedeln, binnen kürzester Zeit vom Gelbfieber dahingerafft.)

Doch wie die Fliege in der Fabel von »The Spider and the Fly« haben die ehemaligen Sklaven prinzipiell die Freiheit zur eigenen Entscheidung: Die Spinne kann die Fliege nicht dazu zwingen, in ihr Netz zu kommen, sie ist an ihre eigenen klebrigen Fäden gebunden wie die Kolonisations-Agitatoren an ihre falschen millennialistischen Versprechungen; es gilt also, diese argumentativen Fäden zu entwirren, die wahren Beweggründe hinter den honigsüßen Worten der Spinnen dieser Welt zu entdecken. Im Volkslied lässt sich die Fliege von der Spinne einlullen und gerät in deren tödlich-seidige Umarmung – die befreiten Sklaven hingegen sollten dies nicht tun, wie die letzte Strophe von »The Spider and the Fly« nahe legt. Denn die Moral, welche aus der Fabel von der Spinne und der Fliege gezogen wird, dürfte in den Ohren eines Amerikaners/einer Amerikanerin des 19. Jahrhunderts, welche/r den »Colonization Song« hörte oder sang, unweigerlich mitgeschwungen sein:

The moral here is very clear, and warns us to beware,
The lying and the flattering tongue, which charm but to ensnare;
And when temptation falsely says »Thou shalt not surely die,«
First call to mind this little song – of the Spider and the Fly.¹⁰

Man könnte den »Colonization Song« daher, in Anverwandlung der Terminologie Gérard Genettes, als musikalisches oder orales »Palimpsest« begreifen: als einen gesungenen Text, hinter und zwischen dessen Worten immer wieder ein älterer Intertext durchschimmert, ein Prä-Text, der die Lektüre des neuen Liedes mitsteuert und ihm gleichsam »aus dem Hinterhalt« neue Bedeutungsebenen hinzufügt (vgl. Genette 1993).¹¹

10 Die Spinne als *temptation*, also als personifizierte »Versuchung« oder als Satan zu verstehen, hat im puritanischen Denken eine Tradition, die auf ein berühmtes conceit in Edward Taylors Gedicht »Upon a Spider Catching a Fly« zurückgeht: »This Frey seems thus to us. / Hells Spider gets / His intrails spun to whip Cords thus / And wove to nets / And sets. // To tangle Adams race / In's stratigems / To their Destructions, spoil'd, made base / By venom things / Damn'd Sins« (Taylor 1960: 465).

11 Der Begriff »Palimpsest«, der sich von dem griechischen *palin-psestos*, »Wieder-Abgeschabtes«, herleitet, stammt ursprünglich aus der Handschriftenkunde und beschreibt das im Mittelalter gängige Verfahren, bereits beschriebene Pergamente wegen ihres hohen Preises wieder zu verwenden, nachdem sie mechanisch gereinigt wurden – hinter dem »aktuellen«, scheinbar dominanten Text können auf solchen Pergamenten mithin immer wieder andere, ältere Texte hervorscheinen. Während sich der Inhalt dieser Texte von jenem des »Haupttextes« wesentlich unterscheiden kann, handelt es sich bei dem von mir anhand des »Colonization Song« beschriebenen

Gleichzeitig bedient sich der »Colonization Song« einer weiteren subversiven Strategie, wie sie für den afro-amerikanischen Diskurs kennzeichnend und bis heute prägend ist, und welche daher im Folgenden kurz umrissen werden soll: die Figur des »Signifyin(g)«.

»Signifyin(g)«

»Signifyin(g)« ist laut Henry Louis Gates, Jr., der diesem literarischen und kulturellen Phänomen eine ausführliche Studie gewidmet hat, *die afro-amerikanische Redeweise schlechthin*: »the black trope of tropes, the figure for black rhetorical figures« (Gates, Jr. 1988a: 51). Es ist der Ausdruck und das Ergebnis einer politischen und semantischen Konfrontation zwischen zwei »Paralleluniversen«, zwischen weißem und schwarzem amerikanischem Englisch (vgl. ebd.: 45). Es äußert sich in Wortspielen, Witzen, Beleidigungsritualen – wie dem im Rap so häufigen *dissing* missliebiger Konkurrenten –, in rhetorischen Ausweichmanövern und verdeckten Kommentaren (vgl. Abrahams 1964: 41-63). Es ist sowohl ein wichtiger Topos als auch die dominante formale Strategie afro-amerikanischer Texte, und zugleich für Gates, Jr. die zentrale Metapher für eine afro-amerikanische Literaturgeschichtsschreibung (vgl. Gates, Jr. 1988a: 89). Möglicherweise ist es diese Ubiquität, aufgrund derer das Phänomen des Signifyin(g) so schwer zu fassen ist.

Der Begriff leitet sich von einer prominenten Figur aus der afro-amerikanischen Erzähltradition her, dem so genannten »Signifying Monkey«, dessen Hauptcharakteristika sich auf eine mythologische Figur aus afrikanischen Erzähltraditionen, den Halbgott Esu-Elegbara zurückführen lassen (vgl. ebd.: 56, 53, 4-6). Der Signifying Monkey trat vermutlich bereits zu Zeiten der Sklaverei in einer Vielzahl afro-amerikanischer Erzählungen auf, meist in Kombination mit »dem Löwen« (als König der Tiere und damit Inbegriff einer politischen Machtinstanz) und »dem Elefanten« (dem einzigen Tier, das – zumindest innerhalb dieser fabelhaften *ménage a trois* – dem Löwen kräftemäßig überlegen ist). Da der Affe sowohl von seiner politischen Stellung als auch seinen physischen Kräften her das schwächste dieser drei Wesen darstellt, ist er zum Überleben auf seine Gabe zur listigen und uneigentlichen Rede, eben seine Fähigkeit zum *signifying* angewiesen (vgl. ebd.: 55). Wie sein Vorfahre Esu-Elegbara ist der Signifying Monkey ein *trickster*, ein großer Rhetoriker

Phänomen um Intertextualität im engeren Sinne: um die »effektive Präsenz eines Textes in einem anderen«, eine fragmentarische und nicht deklarierte Entlehnung, welche der/die Leser/in nur erkennt und versteht, wenn ihm/ihr der entsprechende Intertext bekannt ist (Genette 1993: 10).

und ein Großmaul, ein Prediger und ein Prahlhans, ein Held und ein Hasenfuß, Machtloser und Manipulator zugleich.

Ähnlich seiner Persönlichkeitsstruktur ist auch die spezifische Art des Affen, sich verbal auszudrücken, von Ambivalenz und Vielschichtigkeit gekennzeichnet. Gates, Jr. nennt eine lange Liste möglicher Synonyme für *signifying* – eine Aufzählung, die jedoch, wie er betont, keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebt:

talking shit, woofing, spouting, mucky muck, boogerbang, beating your gums, talking smart, putting down, putting on, playing, sounding, telling lies, shag-lag, marking, shucking, jiving, jitterbugging, bugging, mounting, charging, cracking, harping, rapping, bookooing, low-rating, hoorawing, sweet-talking, smart-talking [...]« (ebd.: 77-78, Kursivierung im Original)

Dass Gates, Jr. auch »rapping« in seiner Liste sinnverwandter Wörter aufführt, ist bezeichnend: Signifyin(g) ist, wie wir sehen werden, eines der wichtigsten Stilmittel des Rap, jener oralen Kunstform, die der Rapper Ice-T als »The Art of Shit Talkin'« bezeichnet hat (Ice-T 1995: 94). Die meisten Wörter, die Gates, Jr. als mögliche Synonyme nennt, lassen sich kaum adäquat übersetzen, da sie die Tätigkeit des Signifyin(g) bildhaft-metaphorisch umschreiben (zum Beispiel *beating your gums*, etwa »das Zahnfleisch schlagen«) oder lautmalerisch nachbilden (zum Beispiel *mucky muck*, eine schnelle und repetitive Abfolge eines Bilabial-, Guttural- und Dentallauts, welche die Sprechwerkzeuge Lippen, Gaumen, Zunge, Zähne in sinnfreiem, aber virtuosem Gebrauch vorführt). Durch diese beiden sprachlichen Strategien – Metaphorik und Onomatopoesie – sind bereits wichtige Kennzeichen des Signifyin(g) performativ umgesetzt: Sprechakte im Gestus des Signifyin(g) sind nicht nur häufig spielerisch und lautmalerisch, sie sind auch in höchstem Maße selbstreferentiell, verweisen immer wieder, sowohl formal als auch inhaltlich, auf sich selbst als Sprechakte; sie heben also, mit Roman Jakobson, die »metasprachliche« und die »poetische Funktion« der Rede hervor (vgl. Jakobson 1987: 62-94).

Da das Signifyin(g) äußerst sensibel für sprachliche Codes und die darin verpackten Botschaften ist, weist es oft auch Charakteristika der Parodie und des Pastiche auf – metatextuelle Strategien, welche bestehende sprachliche Muster wiederholen, um sie in der Wiederholung neu zu verorten und dadurch ihre ideologische und historische Kontingenz hervortreten zu lassen:

[T]he Monkey's language of Signifyin(g) functions as a metaphor for formal revision, or intertextuality, within the Afro-American literary tradition. [...] But

black formal repetition always repeats with a difference, a black difference that manifests itself in specific language use. And the repository that contains the language that is the source – and the reflection – of black difference is the black English vernacular tradition. (Gates, Jr. 1988a: xxi-xxiii, meine Hervorhebung)

Die Denkfigur der mutierten Wiederholung, die Gates, Jr. hier entfaltet, ähnelt in Grundzügen Homi Bhabhas Definition der Hybridität (»the trace of what [...] is not repressed but *repeated as something different*« [Bhabha 1994: 111]), lässt jedoch, anders als Bhabhas Konzept, die Konsequenzen für das dominante, narzisstische Subjekt, welches sich im Zerrspiegel seiner Wiederholung nicht mehr erkennen kann, außer Acht. Gates, Jr. geht es vielmehr um die Etablierung einer afro-amerikanischen Differenz-Sprache – sprachliche Hybridität gerinnt bei ihm gewissermaßen zu einer Gegensprache, durch welche wiederum eine neue Binarität eröffnet wird.

Darüber hinaus gilt Gates, Jr.'s Interesse vor allem der Eigenständigkeit dieser linguistischen wie auch narrativen Tradition: Die »vernacular tradition«, mithin besonders die afro-amerikanische *orature*, wird von ihm als Quelle und Ausdruck der spezifisch schwarzen Differenz benannt.¹² Der Ursprung in der mündlichen Tradition ist auch der Grund, weshalb Gates, Jr. – in Anlehnung an Derridas idiosynkratische Schreibweise des Wortes *différance* – den Buchstaben *g* einklammert; dieser Laut wird und wurde von afro-amerikanischen Sprechern, und damit, so mutmaßt Gates, auch von den »Erfindern« des Signifyin(*g*), häufig nicht ausgesprochen: *signifyin'*. Das eingeklammerte (*g*) verweist so auf den Ursprung des Signifyin(*g*) in einer nicht-schriftlichen Kultur:

[This convention] enables me to recall the fact that whatever historical community of Afro-Americans coined this usage [of the word *signifying*] did so in the vernacular as spoken, in contradistinction to the literate written usages of the standard English [...] term. [...] The absent *g* is a figure for the Signifyin(*g*) black difference. (Gates, Jr. 1988a: 46)

12 Gerade im zur oralen Kunstform erhöhten *vernacular* des Rap findet, wie Judith Butler bemerkt, eine wütende »repetition with a difference« statt, deren Zitat-Charakter (als Wiederholung und Neu-Kontextualisierung rassistischer *hate speech*) allerdings leicht missverstanden werden kann: »Die aggressive Wiederaneignung verletzenden Sprechens in der Rap-Musik [...] wird zum Ort einer traumatischen Neuinszenierung der Verletzung, aber einer, in der die sprachlichen Ausdrücke nicht nur in konventioneller Weise bedeuten oder mitteilen, sondern selbst gerade in ihrer sprachlichen Konventionalität als Beispiele von Diskursivität vorgebracht werden und damit auch als wirkungskräftig und arbiträr, widerständig und offen für weitere Verwendungen« (Butler 1998: 143-144).

Obwohl die ersten historisch überlieferten Beispiele für den »usage«, also für die spezifisch afro-amerikanische Verwendung des Verbs *to signify*, vom Anfang des 20. Jahrhunderts stammen, mutmaßt Gates, Jr., dass ein Signifyin(g) *avant la lettre* bereits zu Zeiten der Sklaverei stattgefunden habe: »[B]lack people have been Signifyin(g), without explicitly calling it that, since slavery, as we might expect« (ebd.: 68). Zu dieser Zeit konnte Signifyin(g) etwa der geheimen Weitergabe von Informationen dienen – dies ist eine zentrale Bedeutung, welche Claudia Mitchell-Kernan diesem Begriff zuweist: »Signifying [...] refers to a way of encoding messages or meanings which involves, in most cases, an element of indirection« (Mitchell-Kernan 1999: 309). So wurde beispielsweise die verdeckte Bedeutung des Spirituals »Steal Away to Jesus« – der Hinweis, dass abends ein geheimes Treffen stattfinden werde – von einem ehemaligen Sklaven als Akt der »signification« bezeichnet: »When de niggers go round singin' 'Steal Away to Jesus,' dat mean dere gwine be a 'ligious meetin' dat night. Dat de sig'fication of a meetin'. De masters 'fore and after freedom didn't like dem 'ligious meetin's, so us natcherly slips off at night [...]« (zitiert in Gates, Jr. 1988a: 68).

Die »wahre«, verborgene Bedeutung des Liedes konnte demnach nur von Zuhörer/innen entschlüsselt werden, welche über das gleiche »cultural endowment« (White 1978: 49), über die gleichen kulturellen Codes verfügten wie der/die Sprecher/in beziehungsweise Sänger/in. In den Worten von Mitchell-Kernan: »Meaning conveyed is not apparent meaning. Apparent meaning serves as a key which directs hearers to some shared knowledge, attitudes, and values or signals that reference must be processed metaphorically« (Mitchell-Kernan 1999: 321). Das Ziel einer solchen Form des Signifyin(g) wäre also, einen Teil der Zuhörerschaft – etwa die Sklavenhalter oder ihre Kollaborateure – durch die Verwendung uneigentlicher Rede von der Kommunikation auszuschließen.

Neben solchen klandestinen Kommunikationsformen existierten jedoch bereits zu Zeiten der Sklaverei sehr viel aggressivere Formen des Signifyin(g) – Sprechweisen, welche sich ebenfalls durch »indirection« und »metaphorical reference« auszeichneten, deren Ziel es jedoch war, durchaus von allen Hörer/innen verstanden zu werden (ebd.: 320). Diese »expressiven« Formen des Signifyin(g), wie Thomas Kochman sie nennt, sollten Gefühle der Scham oder Schande hervorrufen und die angesprochene Zuhörerschaft in ihrem Selbstwertgefühl erschüttern (vgl. Kochman 1972: 258). Die Überlegungen zur rhetorischen Funktion der Ironie, welche Frederick Douglass in seiner 1852 in Rochester, New York gehaltenen Rede »What to the Slave Is the Fourth of July?« anstellte, können möglicherweise als Aufruf zu einer solchen Form des aggressiven

und expressiven Signifyin(g) gelesen werden (auch wenn Douglass selbst den Begriff nicht verwendet):

At a time like this, *scorching irony*, not convincing argument, is needed. Oh! had I the ability, and could I reach the nation's ear, I would to-day pour out a *fiery stream of biting ridicule, blasting reproach, withering sarcasm, and stern rebuke. For it is not light that is needed, but fire; it is not the gentle shower, but thunder. We need the storm, the whirlwind and the earthquake.* The feeling of the nation must be quickened; the conscience of the nation must be roused; the propriety of the nation must be startled; the hypocrisy of the nation must be exposed; and its crimes against God and man must be denounced. (Douglass 1993: 144-45, meine Hervorhebungen)¹³

Nicht Argumente, sondern *scorching irony*, »sengende Ironie«, ist nach Douglass' Ansicht vonnöten, um das weiße Amerika von der Grausamkeit und Ungerechtigkeit der Sklaverei zu überzeugen, und um es darüber hinaus vor dem Zorn Gottes zu bewahren – auch der politische Redner Douglass beherrscht das Genre der Jeremiade: »And let me warn you that it is dangerous to copy the example of a nation [das alttestamentarische Ägypten, F.W.] whose crimes, towering up to heaven, were thrown down by the breath of the Almighty, burying that nation in irrecoverable ruin!« (ebd.: 142).

Denn was bedeutet der amerikanische Unabhängigkeitstag für die Sklaven? Er ist laut Douglass im wahrsten Sinne des Wortes eine Apokalypse, eine Offenbarung: »a day that *reveals* to him [the slave], more than all other days in the year, the gross injustice and cruelty to which he is the constant victim« (ebd.: 145, meine Hervorhebung). Die Sprache, in der es möglich sein könnte, diese Einsicht an die weißen Amerikaner weiterzugeben und Letztere so aus ihrem selbstgerechten Schlaf wachzurütteln, kann daher auch nur eine Sprache von apokalyptischer Gewalt sein: Es sind vor allem Metaphern des Verbrennens und von Naturkatastrophen, mit welchen Douglass die rhetorischen Fähigkeiten des idealen

13 Douglass' Glaube an die überzeugende Kraft der (Rede-)Kunst, welche mehr auszurichten vermag als trockene Argumente, scheint Positionen des amerikanischen Pragmatismus vorwegzunehmen; vgl. etwa Richard Rortys Entwurf einer »liberalen Utopie«, in welcher der Kunst die Aufgabe zukommen soll, unsere Sensibilität für das Leiden anderer zu schärfen: »Der Prozeß, in dessen Verlauf wir allmählich andere Menschen als »einen von uns« sehen statt als »jene«, hängt ab von der Genauigkeit, mit der beschrieben wird, wie fremde Menschen sind, und neubeschrieben, wie wir sind. Das ist eine Aufgabe nicht für Theorie, sondern für Sparten wie Ethnographie, Zeitungsberichte, Comic-Hefte, Dokumentarstücke und vor allem Romane« (Rorty 1999: 16) – und auch für Lieder und Rap-Texte, wie man ergänzen könnte.

politischen Propheten kennzeichnet. Neben der sengenden Ironie müsse der Redner einen Feuerstrom des Hohns (»a fiery stream of biting ridicule«) ausgießen und die Zuhörer mit seinem Sarkasmus (»withering sarcasm«) zum Verdorren bringen; nicht Licht, sondern Feuer, kein milder Regen, sondern Donner, Wirbelsturm und Erdbeben müssten entfacht werden.

Um das »Neue Ägypten« von seinem Weg ins Verderben abzubringen, bedarf es Douglass zufolge also einer Sprache, welche die apokalyptischen Plagen performativ vorwegnimmt, einer Rhetorik, welche die bevorstehenden Strafen spürbar macht, um doch gleichzeitig, in einer gegenläufigen Bewegung, ihre katastrophale Wahrwerdung überflüssig zu machen – es bedarf, kurz gesagt, eines wahrhaft apokalyptischen Signifyin(g). Um ein Lied, welches Strategien des Signifyin(g) mit der Sprache der Apokalypse zu einem sengenden Aufruf gegen Sklaverei, euro-amerikanische Selbstgefälligkeit und die Scheinheiligkeit des afrikanischen Kolonialismus verdichtet, geht es im folgenden Abschnitt.

Anti-Colonization Songs!

Der ehemalige Sklave Joshua Simpson aus Zanesville, Ohio, gilt als der produktivste Lied-Dichter der Abolitionismus-Bewegung. Er war vermutlich der einzige Abolitionist, der die von ihm herausgegebenen Liedersammlungen – insgesamt drei an der Zahl – ausschließlich mit eigenen Stücken füllte; fünfundfünfzig abolitionistische Lieder sind aus seiner Feder überliefert (vgl. Eaklor 1988: xxvii). Die meisten von ihnen beschreiben die Qualen der Sklaverei oder die Aktivitäten der *Underground Railroad* (an der Simpson vermutlich aktiv als »conductor« beteiligt war); andere enthüllen die wahren Motive hinter der afrikanischen Kolonisationsbewegung. Allerdings tun sie dies weitaus direkter und drastischer als der oben diskutierte »Colonization Song« – »scorching irony« und »withering sarcasm« gehören zu ihren wichtigsten Stilmitteln. Dies gilt vor allem für das Lied »Come to Old Liberia« aus dem Jahr 1854:

O! don't you hear the white man singing?
Hear ye what they say?
Like a thousand mighty trumpets ringing,
All through America.
Ho! all of you despised, black »niggers,«
Turn your eyes this way –

No longer wear your galling fetters –
Come away to Africa.

Cold wind and snow will not upbraid you,
On that pleasant shore;
Nor never will the white man there degrade you
Freedom you'll enjoy evermore.
Why will you tarry here any longer?
Why not haste away?
Know ye not your chains are growing stronger
Stronger every hour you stay.

O! how our hearts for you are swelling,
With our enterprise,
How we feel for you there is no telling,
O, darkey now be wise.
This is a land of milk and honey,
Now to you we show,
And we will give you clothes and money,
Go, Darkey; we say go!

There you can raise the big sweet potatoes
And great fields of rice,
There you can see the big Alligators,
And every other thing that's nice.
There you'll always be befriended,
Rest from all your toils,
Then when your days on earth are ended,
Die upon your native soil.

There you can cut a fine great figure,
Swell like big, black toads,
No one will dare to call you »nigger,«
Neither need you work on the roads;
There you can wear the high-standing collars
And the long-tailed blue,
All your pockets will be chuck full o' dollars,
O! Darkey, who then cut you? (Eaklor 1988: 14-15)

Auch bei diesem Lied liefert der mutmaßliche musikalische Prä-Text, die zugrunde liegende Melodie, auf die es gesungen wurde, einen ironischen Kommentar zum Text. Es handelt sich um das Lied »Massa's in the

Cold, Cold Ground«, welches die (vorgebliche?) Trauer einiger Sklaven beschreibt, die ihren Herrn an den grimmigen Schnitter verloren haben und nun zu einem Leben ohne die Stimme ihres geliebten »Massa« verdammt sind. So groß ist der Kummer der Sklaven über diesen Verlust, dass sie vor lauter Tränen nicht mehr arbeiten können; doch immerhin findet ihre Trauerarbeit im Frühling statt, und die Beschreibung der Kon-dolenzzeit trägt daher eher paradiesische Züge:

Now de orange tree am blooming

On de sandy shore,

Now de summer days am coming,

Massa neber calls no more. (»Massa's in the Cold, Cold Ground« 2003)

Während dieses Lied erkennbar in einer (klischeehaft restringierten) Form des African American Vernacular English (AAVE) verfasst ist – typisch hierfür sind etwa die Verwendung der ersten anstelle der dritten Person Singular sowie die Verschleifung des [ð] in der Initialposition zu einem weichen [d] –, ist das Lied »Come to Old Liberia« weitestgehend im Standard American English notiert. In den ersten vier Zeilen adressiert der Sprecher des Liedes – aufgrund seiner emotionalen »Komplizenschaft« mit den angeredeten »darkies« vermutlich selbst ein Afro-Amerikaner – seine Zuhörer/innen und charakterisiert jene Stimme, welche im gesamten weiteren Verlauf des Textes zitiert werden wird: die Stimme eines *stock characters*, der pauschal als »the white man« bezeichnet wird und emblematisch für eine unbestimmte Anzahl von Euro-Amerikanern steht (»Hear ye what *they* say?«).

Die Stimme dieses »weißen Mannes«, so der Sprecher, erschalle über dem gesamten Kontinent, und sie sei von apokalyptischer Wucht: »Like a thousand mighty trumpets ringing«, wie die Stimme jenes Engels der Apokalypse, welche den Visionär Johannes zu Beginn der Offenbarung in religiöse Ekstase versetzt (»the first voice which I heard was as it were of a trumpet talking with me [...]. And immediately I was in the spirit« [Rev 4: 1-2]) soll sie klingen, nur tausendmal lauter – an einem solchen Anspruch muss auch der beste Sänger scheitern. Dies ist offensichtlich eine ironische Übertreibung, sie »markiert« den folgenden Text als uneigentliche Rede; Claudia Mitchell-Kernan bezeichnet diese Strategie der gebrochenen Wiedergabe daher auch als *marking*:

The marker attempts to replay a scene for his hearers. He may seek to give the implications of the speaker's remarks, to indicate whether the emotions and affect displayed by the speaker were genuine or feigned – in short, to give the audience the full benefit of all the information he was able to process by virtue of

expressive or context cues imparted by the speaker. (Mitchell-Kernan 1999: 327)

Die hyperbolische Beschreibung der Stimmgewalt des »weißen Mannes« schürt natürlich den Verdacht, es könne sich bei den folgenden Versprechungen eher um blechern-hohle Worte denn um »genuine emotions« handeln. Und das hohe Register, in welchem diese Versprechungen dann verkündet werden – eine Sprechhaltung, die nicht einmal vor Pathos-Formeln wie »How we feel for you there is no telling« Halt macht – bestätigt diesen Verdacht voll und ganz; umso mehr, als auch dem selbstlosen angelsächsischen Pro-Kolonialisten immer wieder ein rassistisches »nigger« oder »darkey« entrutscht.

Der weiße Sprecher, dessen Emotionen somit als »feigned« markiert worden sind, preist wieder einmal Afrika als millennialistisches »land of milk and honey«: als einen Ort, an dem es immer warm ist, an dem keine Sklaverei und kein Rassismus herrschen, und wo selbst Großreptilien keine Gefahr darstellen, sondern nur Objekte der ästhetischen Betrachtung sind und verniedlichend als »nett« deklariert werden: »There you can see the big Alligators, / And every other thing that's nice«. Dieses Reich Gottes auf Erden sei überdies die »native soil«, das eigentliche Heimatland der Afro-Amerikaner, wo sie nach dem Konzept des »romantic racialism« »hingehören«. Anders als in den USA, wo das Bedürfnis vieler Sklaven, sich an Feiertagen nach europäischem Vorbild festlich zu kleiden, als unstatthafte Mimikry verhöhnt wurde, dürfen sie dort daher auch, wenn sie wollen, mit gestickter Halskrause (»high-standing collar«) beziehungsweise im blauen Sonntagsrock herumstolzieren (der afro-amerikanische Mochtegegn-Dandy im »long-tailed blue« gehörte zum festen Bestandteil der *minstrel shows*, jener rassistischen Variété-Veranstaltungen der 1830er und 1840er Jahre, bei denen Weiße mit kohlegeschwärzten Gesichtern die Lieder und vermeintlichen Eigenheiten der Afro-Amerikaner parodierten). In Liberia seien also alle Wünsche, die man als *freedman* hegen könne, erfüllbar – worüber sich der Schwarze denn immer noch beklage, möchte die weiße *persona* daher abschließend wissen: »Darkey, who then cut you?«

Das Lied endet mit dieser offenen Frage, zu der sich das Publikum – knapp hundert Jahre vor Brechts *Der gute Mensch von Sezuan*, aber ohne dessen explizite Anweisung zum Weiterdenken – »selbst den Schluß« suchen musste (Brecht 1964: 144). Der stellvertretend für alle befreiten Sklaven angesprochene »Darkey« bleibt die Antwort schuldig – vermutlich würde sie aber ähnlich lauten wie die Schlussworte eines anderen Liedes von Joshua Simpson, »Old Liberia Is not the Place for Me«:

And old Liberia
Is rather far away:
I'd rather find a peaceful home
In Old America! (Eaklor 1988: 12)

Mit einer solchen ablehnenden Haltung der afrikanischen Kolonisationsbewegung gegenüber befand sich Simpson in der Gesellschaft so herausragender afro-amerikanischer Denker wie Richard Allen und David Walker. Richard Allen, der Präsident der American Society of Free Persons of Colour, verwehrte sich in seiner Ansprache bei der Gründungsversammlung der Gesellschaft 1830 gegen den Anspruch, die früheren Sklaven sollten durch ihre Expatriation die Sünden der Vereinigten Staaten wiedergutmachen:

[O]ur forlorn and deplorable situation earnestly and loudly demands of us to [...] pursue all legal means for the speedy elevation of ourselves and brethren to the scale and standing of men. And in pursuit of this great object, [...] the African Colonization Society is the most prominent: Not doubting the sincerity of many friends who are engaged in that cause; yet we beg leave to say, that it does not assist in this benevolent and important work. (Allen 1971: 106)

Der militante Abolitionist und erklärte Bewunderer Richard Allens, David Walker, argumentierte in seinem berühmten *Appeal to the Coloured Citizens of the World* noch weitaus radikaler, und er unterfütterte seine Argumente gegen die afrikanische Kolonisation im besten Jeremiaden-Duktus mit einer apokalyptischen Drohkulisse:

America is more our country, than it is the whites – we have enriched it with our *blood and tears*. The greatest riches in all America have arisen from our blood and tears:– and will they drive us from our property and homes, which we have earned with our *blood*? They must look sharp or this very thing will bring swift destruction upon them. The Americans have got so fat on our blood and groans, that they have almost forgotten the God of armies. But let them go on. (Walker 1965: 131; vgl. ebd.: 77, 104, 108, 111)

Und nicht nur das – Walker legte auch nahe, dass die apokalyptische Strafe für die Sklaverei und die afrikanische Kolonisation nicht nur »von oben« kommen könne, sondern, mit Gottes Hilfe, auch aus den Reihen der Sklaven selbst: »Remember Americans, that we must and shall be free and enlightened as you are, will you wait until we shall, under God, obtain our liberty by the crushing arm of power? [...] God will deliver us

from under you. And wo, wo, [sic] will be to you if we have to obtain our freedom by fighting« (ebd.: 137).

In solcher Schärfe und Radikalität war die Forderung nach einer vollständigen und sofortigen Sklavenemanzipation nie zuvor formuliert worden und, wie Ruth Bloch argumentiert, in Verbindung mit millennialistischer Rhetorik auch nicht denkbar gewesen:

Given the unlikelihood and general fear of complete emancipation, it is not surprising that [...] clerical and free black opponents of slavery [in the 1790's, F.W.] regarded millennial prophecy more as a consolation for the faithful than as a stimulus for direct institutional change. [...] It was only decades later, among the radical abolitionists of the 1830's and 1840's, that millennial symbolism finally came to infuse arguments for total and immediate emancipation. (Bloch 1985: 185)

Die Verlagerung der apokalyptischen Kräfte aus der Sphäre der Transzendenz in den Bereich innerweltlicher Handlung, welche Walker vornimmt, stellt dabei eine entscheidende Akzentverschiebung dar: Sie ruft ins Bewusstsein, dass hinter der quietistisch-abwartenden Fassade des Prämillennialismus (»Der Messias wird kommen, um unsere Widersacher zu bestrafen, wir brauchen also nur abzuwarten«) stets auch das Potential revolutionärer Agitation schlummert – tatsächlich führte der Sklave Nat Turner kurz nach dem Erscheinen von Walkers *Appeal* einen blutigen Aufstand gegen weiße Farmer in Virginia, nachdem er endzeitliche Visionen der Schlacht von Armageddon empfangen und als Zeichen der Befreiung interpretiert hatte (vgl. [Turner] 1966: 136-137).¹⁴ Dennoch, so Walker, sei die Apokalypse vermeidbar – allerdings nur, wenn die wei-

14 Wie Eugene D. Genovese gezeigt hat, handelte es sich bei dem von »Ole Prophet Nat« geführten Sklavenaufstand allerdings nur um eine Ausnahme von der Regel – Genovese führt die eher unbedeutende Anzahl von Aufständen auf das Fehlen einer militanten millennialistischen Tradition unter den Sklaven zurück: »The lack of a politically militant millennial and prophetic tradition helps explain the limits of the revolutionary impulse among the slaves, for there have been few more dreaded and deadly messages preached to the wretched of the earth than those which have begun, »It is written ... but I say unto you ...«« (Genovese 1974: 273). Für dieses Fehlen einer militanten millennialistischen Tradition nennt Genovese mehrere Gründe: Zum einen hätten die Sklaven keine entwickelte kulturelle Entität gebildet, eine Einheit also, deren Bedrohung durch die dominante Kultur wie zu anderen geschichtlichen Momenten zur Entstehung eines militanten Millennialismus hätte führen können (vgl. ebd.: 274). Zum anderen sei die westafrikanische Zeitvorstellung, insoweit sie in der Eschatologie der afro-amerikanischen Sklaven fortlebte, nicht linear wie in der jüdisch-christlichen Tradition, sondern zyklisch – »the religious tradition cannot therefore readily provide for an apocalypse« (ebd.: 275).

Ben Amerikaner sich endlich ihrer Vorurteile gegen die Afro-Amerikaner entledigten und von ihrem Vorhaben abrückten, diese aus ihrem eigentlichen Heimatland, den USA, zu verbannen: »Throw away your fears and prejudices then, and enlighten us and treat us like men, [...] and tell us no more about colonization, for America is as much our country, as it is yours« (Walker 1965: 137).

Ausblick

Neben solch flammenden Liedern und Schriften, die sich gegen die afrikanische Kolonisation wandten, gab es allerdings auch immer wieder Stimmen innerhalb der afro-amerikanischen Community, welche sich *für* eine Auswanderung nach Afrika aussprachen und ihre Argumente millennialistisch zu untermauern wussten. Eine der wichtigsten gehörte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dem methodistischen Prediger Henry McNeal Turner – »probably the most important spokesman for African repatriation until the advent of Marcus Garvey«, wie Wilson Jeremiah Moses schreibt (Moses 1990: 165). Turner wurde 1834 als Sohn freigelassener Sklaven geboren, trat 1858 in die African Methodist Episcopal Church ein und wurde wenige Jahre darauf als erster afro-amerikanischer Pfarrer im amerikanischen Bürgerkrieg zum Militärkaplan ernannt. In seinem apokalyptischen Denken war er stark von Hollis Read – dem Autor des Buches *The Coming Crisis of the World* (1861) – sowie von dem Prediger William Miller beeinflusst, der zweimal erfolglos das Ende der Welt vorausgesagt hatte, zuerst für das Jahr 1843, dann für das Jahr 1844 (vgl. Angell 1992: 42-25; Lamm 1998: 78).¹⁵

Mit Read stimmt Turner in der Annahme überein, dass um das Jahr 1866 herum »dreadful calamities« die Erde heimsuchen, diese aber schließlich gereinigt, ja im wahrsten Sinne des Wortes vollendet zurücklassen würden (Turner 1862: 1). Anders als Read, aber mit Miller glaubte Turner, dass diese Vollendung in einem Ausgleich der sozialen Verhältnisse, in einer Nivellierung innerweltlicher Hierarchien bestehen werde; so schrieb er am 12. Juli 1862 in der Zeitung der African Methodist Episcopal Church, dem *Christian Recorder*:

15 Zur Verbreitung seiner apokalyptischen Kalkulationen hatten William Miller und seine Anhänger sich sowohl der aus der Erweckungsbewegung bewährten Form des *camp meeting* als auch der Massenmedien bedient: Zeitschriften wie *The Midnight Cry* und *Signs of the Times* machten Millers Ansichten populär, und Anfang der 1840er Jahre hatte er ungefähr 150 000 Anhänger um sich gesammelt. Das zweimalige Ausbleiben der Parousie sollte schließlich als »Great Disappointment« in die Geschichte des nord-amerikanischen Millennialismus eingehen (vgl. Everett 1994).

Now Miller saw, both from the indexes of prophecy and the prognostication of transpiring events, that the world was on the eve of some great mutation, which should rock nations and convulse societies in every human sphere. He saw [...] that God was about to sever the distinction which split the social order of humanity, by placing them upon a platform of more equality and unanimity. (ebd.)

Diese »equality« bezieht Turner explizit auf die Situation der amerikanischen Sklaven: »[T]he great revolution which is to rack the earth and convulse the nations about the year 1866, is the liberation of the oppressed« (ebd.). Aber die »indexes of prophecy«, die Zeichen, welche auf das große Ereignis hinweisen, sind bei ihm vor allem destruktiver, prämillennialistischer Natur: Es sind die Misserfolge der Truppen der Nordstaaten – die Niederlage von Bull Run, der Fall von Lexington –, in welchen sich laut Turner der Zorn Gottes über die Jahrhunderte lange Komplizenschaft fast aller Amerikaner mit der Institution der Sklaverei entlädt: »Abraham Lincoln and not Jeff. Davis becomes the Pharaoh of the mystic Egypt (American slavery)« (ebd.).

Diese negative Bewertung des amerikanischen Präsidenten änderte sich im folgenden Jahr mit Lincolns Emanzipationserklärung, welche die postmillennialistischen Hoffnungen Turners wie auch vieler anderer Afro-Amerikaner beflügelte.¹⁶ Dennoch schien Turner nach 1864, so Stephen Ward Angell, von der Idee, das Gottesreich könne auf amerikanischem Boden errichtet werden, abgekommen zu sein: »[M]illennial glories had dipped behind the horizon« (Angell 1992: 47). In der Tat verortete Turner das Millennium in den Jahren nach dem Ende des Bürgerkriegs, von der amerikanischen Ostküste aus gesehen, weit hinter dem Horizont: 1891 reiste er nach Liberia, und die Art und Weise, wie Turner das Land an der Westküste Afrikas beschreibt, zeigt, welche große eschatologische Hoffnungen er in es setzte.

Vor seiner Ankunft, gesteht Turner, habe er von Liberia nicht allzu viel gehalten – nun jedoch schätze er das Land mehr als alle anderen Regionen der Erde: »[I]t is the richest region of the globe I ever saw. There is no place in the United States that will begin to compare with it«

16 Vgl. etwa Robert Purvis' Ansprache beim Jahrestreffen der American Anti-Slavery Society 1863, vier Monate nach Lincolns Emanzipationserklärung: »Mr. Chairman, this is a proud day for the »colored« man. For the first time since this society was organized, I stand before you a recognized citizen of the United States. [...] Sir, *old things are passing away, all things are becoming new.* [...] *The good time which has so long been coming is at hand.* I feel it, I see it in the air. [...] Our country is not yet free, but thank God for those signs of the times that unmistakably indicate that it soon will be« (Purvis 1972: 266-267, meine Hervorhebung).

(Turner 2003). Turner bekennt zwar, dass noch Verbesserungen nötig seien, um die Akklimatisation und das Einleben von Neuankömmlingen leichter zu machen; doch seien die natürlichen Grundvoraussetzungen dafür gegeben, dass Liberia das verheißene Paradies auf Erden werden könne: »Liberia is the easiest place to make a living on earth and is the most paradisaical [*sic*] spot in the world, all things considered. [...] Nature is lavish here with her stores« (ebd.). Es gebe eine so üppige Flora und Fauna und solch reiche Bodenschätze und geologische Grundvoraussetzungen, dass, wer bloß genügend »common sense« und »race pride« mitbringe, nur die Hälfte des Jahres arbeiten müsse, um sich ein elysisches Leben zu sichern:¹⁷ »It is the most perfectly watered region I have ever witnessed. [...] The water-power is inestimable – enough to run the machinery of the world! O that my race here had the skill to practicalize it. But that time will come in God’s own good time – *for come it will if revelation be true*« (ebd., meine Hervorhebung).

Anders als sein Vorbild William Miller vermeidet es Turner, sich auf einen genauen eschatologischen Fahrplan festzulegen. »[T]he great error«, schreibt er, »into which both Miller and others [...] have fallen, is in attempting to define what this great consummation of things should be« (Turner 1862: 1). Doch wenn die Prophezeiung, dass Afrika in den Letzten Tagen seine Hände zu Gott ausstrecken werde, wahr sei, dann, so Turner, bestehe kein Zweifel, dass die Afrikaner durch den Erwerb neuer technischer Kenntnisse befähigt würden, Liberia in ein irdisches Paradies zu verwandeln – ein entferntes Echo von Samuel Hopkins’ Vorstellung des Millenniums als einer Epoche der Erleuchtung des »dunklen Erdteils« sowie der Verbesserung seiner agrikulturellen Möglichkeiten.

Millennialistische Hoffnungen wie diese, aber auch unerfüllte Erwartungen in Bezug auf Verbesserung der Lebensumstände in den Vereinigten Staaten führten in den Jahrzehnten nach dem amerikanischen Bürgerkrieg immer wieder zu Ausbrüchen des so genannten »*Liberian fever*« unter der afro-amerikanischen Bevölkerung. Vor allem sozial schwache Afro-Amerikaner aus den Südstaaten versuchten, durch ihre Auswanderung der auch nach der Emanzipation anhaltenden Diskriminierung und rassistischen Verfolgung zu entkommen: »Rural, Southern blacks, especially, had an urgent desire to emigrate in order to escape violence and economic servitude. On the other hand, many blacks opposed emigration. Generally, these people were articulate, middle class,

17 Turners Appell an den »common sense« ruft Assoziationen an Thomas Paines gleichnamiges Traktat aus dem Jahre 1776 wach, welches das Recht der amerikanischen Kolonisten auf Loslösung vom Mutterland proklamiert hatte.

and more optimistic about their chances in America« (Williams 1996: 101).

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts hatten sich die Kräfte, die der afrikanischen Kolonisation ablehnend gegenüber standen, weitestgehend durchgesetzt – teils, weil zahlreiche Afro-Amerikaner bereits aus den Südstaaten in die Metropolen des Nordens emigriert waren, teils, weil den Emigrationswilligen nicht ausreichend Gelder oder Transportmittel zur Verfügung standen. Dennoch lebte der Gedanke an eine Rückkehr nach Afrika – in Anspielung auf den Vers des Psalmisten auch *Ethiopianism* genannt – weiter fort; nicht zuletzt in der afro-amerikanischen Literatur und *orature*, in Gedichten wie Bishop L.J. Coppins »Song of Africa« oder Paul Laurence Dunbars »Ode to Ethiopia«, welches in der Sprache der King James Bible und in millennialistisch-monumentalistischen Bildern die glänzende Zukunft des Kontinents besingt:

Go on and up! Our souls and eyes
Shall follow thy continuous rise;
Our ears shall list thy story
From bards who from thy root shall spring,
And proudly tune their lyres to sing
Of Ethiopia's glory. (Dunbar 1993: 16)

Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts sollte die Idee des Äthiopianismus in Gestalt der ausschließlich von Afro-Amerikanern betriebenen und finanzierten Schifffahrtlinie *Black Star Line* noch einmal praktische Früchte tragen; zugleich prägte der äthiopianistische Gedanke maßgeblich die um 1930 entstandene Religion des Rastafarianismus sowie die Ideologie der Nation of Islam, und der enorme Einfluss dieser beiden Bewegungen auf die afro-karibische respektive afro-amerikanische Populärkultur trug dazu bei, dass das Konzept des Äthiopianismus bis heute einen wichtigen Topos in zahlreichen Reggae- und Rap-Texten darstellt. Allerdings taucht *Ethiopia* oder »Afrika« in solchen Texten selten im Sinne einer konkreten geographischen oder politischen Größe auf, sondern eher als Mythos oder »millennialistisches Mnemotopia«: als ein Ort, der die Rückbesinnung auf ein »Goldenes Zeitalter« vor den Leiden der Middle Passage, der Sklaverei und der daraus resultierenden Diaspora gewährleistet, der aber auch als manifestes Symbol für die radikale Andersheit der Afro-Amerikaner steht, welche aus eben dieser Geschichte der Verschleppung und Unterdrückung erwächst.

So beschwört zum Beispiel der Reggae-Sänger Peter Tosh in dem Stück »Mama Africa« (1983) den Kontinent seiner Vorfahren als symbolische Mutter, der er paradoxerweise schon vor seiner Geburt entrissen

wurde (»They took me away from you, mama / Long before I was born« [Tosh 1990]), und fordert in dem Lied »African« (1977) von seinen schwarzen Zuhörern die Rückbesinnung auf einen afrikanischen Essentialismus:

Don't care where you come from,
As long as you're a black man, you're an African,
No min' your nationality,
You have got the identity of an African. (Tosh 1977)

Der New Yorker *performance poet* und Sänger Sharrif Simmons imaginiert in seinem Stück »Breathe« (1999) Afrika als »rich green mother« und fordert seine Zuhörer/innen in einer Art geführter Meditation dazu auf, sich auf eine mentale Reise nach Schwarzafrika zu machen; auf eine Fahrt, welche die mediale und diskursive Überformung Afrikas durch Hollywoodfilme und die Sprache der Kolonisatoren hinter sich lässt, um schließlich, in »Africa's core«, nicht zu Joseph Conrads »Herz der Finsternis« zu gelangen, sondern zur Wiege der Zivilisation, zur Heimat früher afrikanischer Hochkulturen – an einen arkadischen Ort, an dem das Überleben noch möglich sein könnte:

I want you
To follow me through
A deep jungle of bleeding trees
[...]
deep into Africa's core
[...]
deep where Indiana Jones wouldn't go –
deep where Humphrey Bogart wouldn't go –
[...]
pass [*sic*] the colony speak into
Bambara
Amarenia
Swahili speak
[...]
I want you
to follow me through
Dogon myths
And Akhan art
running deep
over your knees
up your thighs

over your neck and pass [sic] your eyes
 breathe
 breathe
 breathe in what's left
 to survive. (Simmons 1999: 59-60)

Für die HipHop-Gruppe Dead Prez erlaubt Afrika keine solchen eutopischen Assoziationen. Die Rückbesinnung auf ihre afrikanischen Wurzeln dient den beiden Rappern Stic.man und M-1 in ihrem Stück »I'm a African« (2000) vor allem der Abgrenzung gegenüber dem weißen Amerika – der stolzen Selbstbehauptung in einer Gesellschaft, welche eine dunklere Pigmentierung der Haut und bestimmte physiognomische und körperliche Eigenschaften lange Zeit als Indiz für eine grundlegende Andersheit wertete:

I'm a African, never was an African-American,
 Blacker than black, I take it back to my origin,
 Same skin hated by the Klansmen,
 Big nose and lips, big hips and butts, dancin' [...]. (Dead Prez 2000)

Der *gangsta*-Rapper Ice Cube schließlich liefert für eine solche Strategie der Hinwendung zu Afrika bei gleichzeitiger Abgrenzung von den Vereinigten Staaten die politische Begründung. Solange Schwarze in den USA diskriminiert würden, schreibt er in Anlehnung an Du Bois' berühmte Definition der afro-amerikanischen »double-consciousness«, solange gebe es auch keinen Grund, weshalb sie sich durch das Kompositum *African-American* linguistisch von der amerikanischen Gesellschaft vereinnahmen lassen sollten: »You say Ice Cube is a problem – well you're right, he's two people in the same body, one African, one American. I see myself through the eyes of Africa and will continue to speak as an African. I will become an African American when America gives up oppression of my people« (Ice Cube 1992).¹⁸

18 Ice Cube paraphrasiert die berühmte Passage aus Du Bois' Essay »Of Our Spiritual Strivings«, in welcher dieser das afro-amerikanische Dilemma als inneren – im Augustinischen Sinne könnte man sagen: als internalisierten apokalyptischen – Konflikt definiert: »Between me and the other world there is ever an unasked question: [...] How does it feel to be a problem? [...] It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels this twoness, – an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder. The history of the American Negro is the history of this struggle« (Du Bois 1995: 43-45).