

2. DIE AMERIKANISIERUNG DES MILLENNIUMS UND DIE CHRISTIANISIERUNG DER SKLAVEN

Wurzeln und Anfänge des nordamerikanischen Millennialismus

Am 21. November 1620 erreichte die Mayflower mit den puritanischen »Pilgervätern« an Bord nach mehr als zweimonatiger Fahrt das Kap Cod im heutigen Massachusetts; und es ist oft argumentiert worden, dass sich bereits diese ersten englischen Siedler in der Neuen Welt als erwähltes Volk gewähnt hätten, welches sich in vollster Überzeugung seiner herausragenden Rolle im endzeitlichen Heilsplan (in Anlehnung an Offenbarung 12: 6) auf einem »Errand into the Wilderness« befand.¹ So argumentiert Bernard Capp: »Puritan emigration contained a defiant apocalyptic hope. In spreading the Gospel to new lands and establishing new bastions of truth, the settlers felt they were preparing the way for Christ's coming« (Capp 1984: 107).

In der Tat flohen viele Puritaner – sie setzten sich, wie ihr ursprünglich als Schimpfwort geprägter Name nahe legt, für eine »Reinhaltung« des Gottesdienstes von katholischen Einflüssen ein – aus religiösen Gründen über den Atlantik. Ihre Furcht und ihr Hass galten dabei insbesondere William Laud, der 1628 Bischof von London und 1633 Erzbischof von Canterbury wurde (das höchste geistliche Amt in der Anglikanischen Kirche). Laud trat rigoros und intolerant für eine Uniformisierung der Liturgie und für eine barocke Ausschmückung der Kirchengebäude ein – ein Bestreben, das von den auf Schlichtheit und Schmucklosigkeit bedachten Puritanern als »Re-Katholikisierung« verabscheut werden musste: Die römisch-katholische Kirche, darin stimmen die meisten puritanischen Apokalypse-Kommentare überein, ist eines der beiden Bestien aus dem Meer (vgl. Apk 13: 1-2); das andere ist der Papst.

Dennoch wird eine rein religiöse Interpretation den Beweggründen der Puritaner für ihre Übersiedelung nach Nordamerika nicht gerecht.

1 In Offenbarung 12: 6 wird gleichnishaft von einer Frau berichtet, die vor einem Drachen in die Einöde flieht, wo Gott sie jedoch bereits erwartet: »And the woman fled into the wilderness, where she hath a place prepared of God [...]«.

Neben möglichen eschatologischen Motiven waren es wohl auch sehr viel weltlichere *push*- und *pull*-Faktoren, welche die Pilgerväter dazu veranlassten, ihre alte Heimat zu verlassen. So betonten zeitgenössische Traktate, die für eine Kolonisierung des nordamerikanischen Kontinents warben, Faktoren wie Überbevölkerung, Armut und politische Unterdrückung in Großbritannien als Gründe für eine Emigration. Zugleich verhiessen sie den Siedlern eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage durch die Vergabe kostenlosen Ackerlands und stellten die Ausbeutung der amerikanischen Bodenschätze in Aussicht (vgl. Smolinski 1999: 37). Das früheste von millennialistischem Eifer getragene puritanische Dokument stammt erst aus dem Jahre 1639. So argumentiert Reiner Smolinski: »[M]illennialism was certainly a significant facet in the works of the leading ministers of the period. But we must be cautious not to project such fervency back into the settler's [*sic*] motivation for emigrating to New England in the first place – certainly not during the first wave of migration (1620-1640)« (Smolinski 1999: 47-48).

Erst mit der Krise der Stuart-Monarchie, dem darauf folgenden Englischen Bürgerkrieg (1642-49) und schließlich dem puritanischen Interregnum in England erhielt die Predigtliteratur in den nordamerikanischen Kolonien eine entschieden millennialistische Note. Nicht zuletzt diente diese dazu, die Rückmigration desillusionierter Siedler nach England zu verhindern, indem sie die Mission in die Neue Welt als Teil einer *providential history* eschatologisch auflud und zugleich die hierarchisch strukturierte Church of England als leichte Beute des Antichristen diffamierte. Der Bostoner Theologe John Cotton schrieb 1655:

[Let] it be of much praise and thanksgiving to God, that [...] he hath delivered us from the power of this Beast (the Roman Catholick Church) that he hath freed us from making an image to that Beast [...], and that God hath removed us from the marke of this Beast, that we desire not to be accounted Catholicks, nor Hirarchics, nor stand members of a Diocesan, or Provinciall, or Cathedral, or Nationall Church [...]. (Cotton 1982a: n.p.)²

Mit solchen Diffamierungen und Diabolisierungen europäischer Kirchenstrukturen antworteten die neu-englischen Kirchenmänner und Laien nur in gleicher Münze auf Anschuldigungen, die von Seiten mancher Kirchenvertreter ihres ehemaligen Heimatlandes gemacht worden waren.

2 Der 1655 gedruckte Text basiert auf einer Predigt, die Cotton circa 15 Jahre zuvor in Boston gehalten hatte; das Publikationsdatum mag der Tatsache geschuldet sein, dass Cotton den beginnenden Fall des Antichristen auf 1655 datiert hatte und sein Predigttext in diesem Jahr daher besondere Aktualität erhielt.

Denn die Debatte um die religiöse und politische Identität der Siedlerkolonie (den so genannten *New England Way*), um das Verhältnis zwischen englischem Zentrum und nordamerikanischer Peripherie wurde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von beiden Seiten mit im Feuer des Millennialismus geschmiedetem rhetorischem Rüstzeug ausgefochten.

So hatte der englische Theologe Joseph Mede (1586-1638) in seiner Schrift »A Conjecture Concerning *Gog and Magog* in the Revelation« (1650) – in Anlehnung an den Philologen Nicholas Fuller (1557-1626) – gemutmaßt, bei den amerikanischen Ureinwohnern könne es sich um die Horden des Antichristen und beim nordamerikanischen Kontinent daher um das Land Magog handeln: »If it be true which our Fuller endeavourth to prove by severall arguments, That the people of America are Colonies of the nation of Magog [...] there is no cause that any should make any contention more about the names of Gog and Magog [...]« (Mede 1650: vi). Medes Mutmaßung liegt eine dualistische Teilung der Welt in zwei widerstreitende Hemisphären zugrunde, von denen sich die eine – hier die Neue Welt – den Mächten des Antichristen verschrieben hat, die andere – Europa – hingegen die Fahne des wiederkehrenden Messias hochhält.

Diese Grundannahme lebt in gewisser Weise in den Predigten nordamerikanischer Geistlicher fort, auch wenn diese selbstredend der Auffassung sind, dass sich die endzeitliche Landkarte durch die puritanische Mission in die Wildnis Nordamerikas fundamental verändert habe. Increase Mather (1639-1723) argumentierte etwa in seiner Bußpredigt »The Day of Trouble Is Near« (1673, gedruckt 1674): »Without doubt the Lord Jesus hath a peculiar respect unto this place, and for this people. This is Immanuel's Land. Christ by a wonderful Providence hath dispossessed Satan, who reigned securely in these Ends of the Earth, for Ages the Lord knoweth how many, and here the Lord hath caused as it were *New Jerusalem* to come down from Heaven« (Mather 1674: n.p.). Satan, so Mather, habe den nordamerikanischen Teil der Welt zwar einstmals fest im Griff gehabt; hier lebt der Medesche Dualismus also fort. Mit der Ankunft der Pilgerväter aber habe sich die Situation radikal gewandelt, sodass nun auf wundersame Weise das irdische Jerusalem in Neu-England Wirklichkeit geworden zu sein scheine.³

- 3 Noch über 60 Jahre später findet sich ein Echo dieser Auffassung in Jonathan Edwards' Predigtzyklus *A History of the Work of Redemption*. Aus Furcht vor der Kraft des Evangeliums, so Edwards, habe der Teufel einen Teil der Menschheit auf die gegenüberliegende Erdhalbkugel geführt, um sie dort ungestört von christlichen Einflüssen verderben zu können: »[T]he devil had the nations that inhabited this part of the world [...] secure to himself« (Edwards 1989: 434).

Doch trotz dieses postmillennialistischen Optimismus, welcher die englische Kolonie in Massachusetts in den Mittelpunkt des Heilsgeschehens rückt, ist die Predigt »The Day of Trouble Is Near« von durchaus prämillennialistischen Prophezeiungen beherrscht. Dieser scheinbare Widerspruch ist eines der Hauptmerkmale jenes puritanischen Genres, welches in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zur Blüte gelangte, und dem auch diese Predigt angehört: die so genannte *jeremiad*. Wie der Name schon sagt, besitzt dieses Genre strukturelle Ähnlichkeiten mit dem Buch Jeremia, einem der prophetischen Bücher des Alten Testaments. Dies Buch berichtet von den letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung des Königreiches Juda durch die Babylonier unter Nebukadnezar, und von den fruchtlosen Versuchen des Propheten Jeremia, die Herrscher von Juda vor den verheerenden Folgen ihres gottlosen Verhaltens zu bewahren. Dennoch galt Jeremia in der späteren jüdischen Tradition als ein Prophet der Hoffnung, da er auch angesichts der bevorstehenden Zerstörung den Glauben an eine glorreiche Zukunft aufrechterhielt.⁴

Eine ähnlich ambivalente Funktion erfüllt die puritanische Jeremiade, deren Entstehung sich aus der Diskrepanz zwischen den eschatologischen Hoffnungen der Puritaner und der diesen Hoffnungen gegenüber als enttäuschend empfundenen säkularen Wirklichkeit erklären lässt.⁵ Die *jeremiad* betont zugleich die Verworfenheit (und daraus erwachsende Gefährdung) der jeweils angesprochenen Gemeinde und deren besondere Erwähltheit: Wenn die Gemeinde Gott gleichgültig wäre, so die typische Argumentation, dann würde er sie nicht so grausam strafen. Die Jeremiade erlaubt es daher, die Omen der bevorstehenden Apokalypse als Zeichen besonderer göttlicher Fürsorge zu deuten – wie schon das Vorwort von »The Day of Trouble Is Near« ankündigt: »The design of this Discourse [...] is not to enfeeble and discourage any of the Lords Servants, but to startle and awaken sleepy sinners [...] that they may not be taken as Fishes in the net [...]« (Oakes 1674: n.p.).⁶

- 4 In gewisser Weise trifft dies dem Theologen Jürgen Moltmann zufolge auf alle Propheten der Endzeit zu: Die jüdischen und christlichen Apokalypsen entwarfen stets auch »Bilder der Hoffnung in den Weltgefahren«, indem sie an die Neuanfänge nach vergangenen Katastrophen erinnerten (Moltmann 2001a: 38).
- 5 Ihren Höhepunkt erlebte das Genre der *jeremiad* in den Jahren nach dem so genannten Half-Way Covenant von 1662. Dieser war eine pragmatische kirchenpolitische und soziale Maßnahme, welche dem zunehmenden Rückgang an Kirchenmitgliedern – auf Kosten der strengen puritanischen Vorschriften für die Teilnahme an den Sakramenten – Rechnung tragen sollte.
- 6 Aufgrund dieser widersprüchlichen argumentativen Vektoren hat Perry Miller angezweifelt, dass die Form der Jeremiade dazu geeignet sei, zur Beseitigung der in ihr kritisierten Missstände beizutragen – im Gegenteil, sie bekräftige geradezu, was sie beklagt: »[Y]ou come to the paradoxical reali-

Von solchen Ambivalenzen und Bedenken ist die 1697 erschienene Schrift *Phaenomena quaedam Apocalyptica* des Bostoner Anwalts (und einstigen Richters bei den Salemer Hexenprozessen) Samuel Sewall (1652-1730) weitgehend frei: »What Concernment hath *America* in these Things!«, ruft er an einer Stelle seines Traktates aus: »*America* is not any part of the *Apocalyptical* Stage« (Sewall 1697: n.p.; vgl. Scheiding 2002). Sewall schreibt wenige Jahre nach der Aufhebung der ursprünglichen Massachusetts Charter durch Charles II. und dem Erlass einer neuen Charta (1691), welche Neu-England nach Jahren der Quasi-Unabhängigkeit von England gleichsam zu einer entlegenen Provinz des Stuart-Reiches degradierte. So ist es nicht überraschend, dass Sewall sich von internen Konflikten (wie Fragen der rechten Kirchenführung in Neu-England) abwendet, sich wieder auf das Verhältnis der nordamerikanischen Siedler zu England besinnt und zu diesem Zweck die oben zitierte, inzwischen fast ein halbes Jahrhundert alte Schrift von Joseph Mede vom Dachboden holt.

Sewalls Traktat befreit den nordamerikanischen Kontinent von den negativen prämillennialistischen Konnotationen, welche Mede ihm zugewiesen hatte, und weist ihm stattdessen einen herausragenden Platz im zu erwartenden endzeitlichen Heilsgeschehen zu: »Of all the parts of the world, which [...] entitle themselves to the Government of Christ, *America's* plea, in my opinion, is the strongest« (Sewall 1697: n.p.). Die Gründe, welche Sewall hierfür anführt, sind unter anderem geographischer und genealogischer Natur und bestechen durch eine Kombination aus traditionell-typologischem und neuzeitlich-pragmatischem Denken: Da Jerusalem westlich von Babylon liegt, müsse das Neue Jerusalem westlich des »Neuen Babylons« liegen; dieses, so Sewall, sei natürlich Rom; und westlich von Rom liege Amerika. Zudem: Da die Reise von London in die Neue Welt genauso lang dauere wie jene von London nach Jerusalem, sei die Lage des Neuen Jerusalems in Nordamerika für pilgerbereite Engländer keineswegs von Nachteil: »*Englishmen* would meet with no Inconvience thereby« (Sewall 1697: n.p.).

Doch Sewall geht noch weiter: Mede's Argument, dass es sich bei den Native Americans um die Nachfahren des von seinem Vater Noah verfluchten Ham handele – eine Attributierung, welche später den afrikanischen Sklaven zukommen sollte –, kehrt er kurzerhand um. Dem ersten Buch Mose zufolge entdeckte Ham den betrunkenen Noah schla-

zation that the jeremiads do not bespeak a despairing frame of mind. There is something of a ritualistic incantation about them; whatever they may signify in the realm of theology, in that of psychology they are purgations of soul; they do not discourage but actually encourage the community to persist in its heinous conduct« (Miller 1956: 9).

fend und nackt in seiner Hütte, wofür seine Nachkommen mit ewiger Knechtschaft gestraft wurden (vgl. Gen 9: 18-27). Da Ham und seine Brüder Sem und Japheth als Stammväter aller Menschen gelten, und da die nordamerikanischen Ureinwohner beziehungsweise später die Bewohner Afrikas von Europäern und Nordamerikanern oft als die verfluchten ›Söhne Hams‹ interpretiert wurden, wurde diese Bibelstelle gerne heranzitiert, um die Vertreibung der Native Americans und später die Versklavung der Afrikaner zu rechtfertigen. Samuel Sewall mutmaßt nun, dass es sich bei den amerikanischen Ureinwohnern keineswegs um die Nachfahren Hams handele, sondern vielmehr um die zehn verlorenen Stämme Israels, bei den Engländern hingegen möglicherweise um die Heerscharen des Antichristen: »And by this Argument it may be more firmly proved that *Englishmen* shall be *Gog & Magog* [...]« (Sewall 1697: n.p.).⁷

Mit seiner Umkehr von Peripherie und Zentrum stellt Sewalls Schrift einen wesentlichen Wendepunkt im millennialistischen Selbstverständnis der nordamerikanischen Siedler dar. Mukhtar Ali Isani hat sie daher als wichtiges Bindeglied zwischen dem frühen Millennialismus puritanischer Denkweise und den eher nationalistisch geprägten Schriften des 18. Jahrhunderts interpretiert; er bezeichnet Sewalls »*Phaenomena*« als »landmark in American millenarian thought both as an extension of the seventeenth-century Puritan vision of New England as a ›Citty upon a Hill‹ or a moral example to the world, and as a forerunner of eighteenth-century pious and nationalistic thought viewing America as the spiritual center of Christendom« (Isani 1972/73: 72). Und Sacvan Bercovitch spricht Sewalls Schrift einen wesentlichen Einfluss auf die zentralen eschatologischen Topoi im Selbstverständnis der späteren Vereinigten Staaten von Amerika zu: »American dream, manifest destiny, redeemer nation, and, fundamentally, the American self as representative of universal rebirth« (Bercovitch 1975: 108).

So greift denn auch Cotton Mather – der Enkel von John Cotton und Sohn von Increase Mather – wenige Jahre später im ersten Kapitel seines

7 Die Debatte über die Herkunft der amerikanischen Indianer geht bereits auf die 1640er Jahre zurück. Antonio Montezinos hatte von ›Jewish Indians‹ berichtet, welche er in den Anden beobachtet haben wollte, und die seinem Bericht zufolge jüdische Riten praktizierten. Diese Meinung wurde 1655 von dem holländischen Gelehrten Menasseh Ben Israel (auf den sich Sewall in seiner Argumentation maßgeblich bezieht) in der Schrift »The Hope of Israel« popularisiert (vgl. Engler/Fichte/Scheiding 2002: 15). Angespornt durch Menasseh Ben Israels These übersetzte der Missionar John Eliot, der so genannte ›Apostel der Indianer‹, die Bibel in die Indianersprache Algonquin, um die vermeintlichen verlorenen Stämme zum christlichen Glauben zu bekehren.

Opus Magnum, den *Magnalia Christi Americana* (1702), auf Sewalls Argument zurück:

The learned Joseph Mede conjectures that the American hemisphere will [...] not have a share in the blessedness which the *renovated world* shall enjoy, during the *thousand years* of *holy rest* promised unto the Church of God. [...] However, I am going to give unto the *Christian reader* an *history* of *some feeble attempts* made in the American hemisphere to anticipate the state of the New-Jerusalem [...]. (Mather 1967: I, 46)

Auch wenn Mather Amerikas herausragende Rolle später dahingehend relativieren sollte, dass er England (als »*Ballancing Half of the Globe*«) an der amerikanischen Heilsgeschichte mit teilhaben lässt, stellt sein Bericht von den »Großen Taten Christi in Amerika« doch eine einzigartige Mischung aus nordamerikanischer Historiographie und Heilsgeschichte dar (Mather 1710: 43).

Sie macht einerseits die Besiedlung Amerikas zu einem rein protestantisch-anglophonen Unterfangen, indem sie die Rolle der spanischen, italienischen und französischen »Entdecker« (heute würde man wohl sagen: Eroberer) zu einer historischen Fußnote ohne Langzeitwirkung macht: »If this New World were not found out *first* by the English; yet in those regards that are of all the *greatest*, it seems to be found out more for them than any other« (Mather 1967: I, 43). Andererseits erheben die *Magnalia* den besonderen eschatologischen Status der puritanischen Mission zum historischen »Fakt«. Sie verschweigen und verneinen etwaige weltliche Motivationen für den Exodus nach Neu-England: »[T]o plant the gospel in these dark regions of America [...] was not only a *main end*, but the *sole end* upon which [this English plantation] was erected« (ebd.: I, 45). Zugleich interpretieren sie die Geschichte der ersten zwei Siedlergenerationen in Nordamerika in Analogie zu der Geschichte der Israeliten im ägyptischen Exil (Mather selbst spricht von der »HISTORY OF A NEW-ENGLISH ISRAEL« [ebd.: I, 44]) – eine Lesart, derzufolge Pilgerväter wie William Bradford, John Winthrop oder Cotton Mathers Vater Increase zu neuen Moses-Figuren wurden (vgl. Lowance, Jr. 1984: 207). Durch die *Magnalia* trug Cotton Mather wesentlich zur Konsolidierung jener »usable past« (Smolinski 1999: 37) bei, welche es erlaubte, die puritanische Kolonisation Nordamerikas als rein spirituelles sowie von Gott vorherbestimmtes und geschütztes Unternehmen zu begreifen. Ähnlich wurde auch die Verschleppung der afrikanischen Sklaven aus ihrer Heimat (und später ihre Rückführung nach Afrika) als Teil eines großen göttlichen Heilsplans interpretiert.

Christentum und Sklaverei

Das Mathersche »emplotment« (Hayden White)⁸ der Geschichte Nordamerikas ist natürlich nur eines von vielen möglichen – eines, das beispielsweise die Geschichte der nordamerikanischen Ureinwohner weitgehend unterschlägt (wobei der Begriff der »Geschichte« im Sinne einer an Daten und Ereignissen orientierten *Historiographie* hier problematisch ist, da er der mündlichen Überlieferungsform der Native Americans nicht gerecht wird).⁹ Eine andere amerikanische Geschichte beginnt ein Jahr vor der Landung der Mayflower und etwa 500 Kilometer weiter südlich, in Jamestown in Virginia, wo 1607 eine englische Kolonie gegründet worden war: 1619 wurden dort die ersten 20 afrikanischen Sklaven in das kontinentale, britisch besetzte Nordamerika verkauft. Afrikaner waren zwar bereits knapp 100 Jahre vorher, im Zuge eines (gescheiterten) spanischen Kolonisationsversuchs, auf den nordamerikanischen Kontinent verschleppt worden; doch die Ankunft der Sklaven in Jamestown markiert den Beginn des systematischen Sklavenhandels in Nordamerika (vgl. Reynolds 2002: 25). In den nächsten 200 Jahren – bis 1808, als der Sklavenhandel in den USA verboten wurde – sollten (je nach Schätzung) weitere 10 bis 20 Millionen Sklaven folgen, die meisten von ihnen stammten von der zentralen Westküste Afrikas. Man geht davon aus, dass ungefähr ein Drittel von ihnen bereits während der Überfahrt über den Atlantik – auf der so genannten Middle Passage, dem mittleren Abschnitt des Handelsdreiecks Europa-Afrika-Amerika-Europa – starben.

Häufig wurden die Sklaven bereits an Bord der Schiffe von Angehörigen ihrer eigenen Sprachgruppe getrennt, um die Kommunikation und damit die Möglichkeit zur konzertierten Planung von Flucht oder Aufständen zu verhindern. Aus gleichen Gründen war den Sklaven – die aus Kulturen stammten, in denen Geschichten und Geschichte prinzipiell mündlich weitergegeben wurden – auch das Erlernen von Lesen und Schreiben verboten. Von der neuen Sprache, dem Englischen, wurde ihnen zumeist nur so viel vermittelt, wie für ihre Arbeit und ihre Christia-

8 Mit *emplotment* bezeichne ich nach Hayden White jene Auswahl und Anordnung von Fakten, durch die der Historiograph die von ihm vorgefundene »historische Rohmasse« einer bestimmten narrativen Struktur unterordnet: »By emplotment I mean simply the encodation of the facts contained in the chronicle as components of specific kinds of plot-structures« (White 1978: 46).

9 Anders als die *providential history* der Puritaner beschreibt Mather die Besiedelung Nordamerikas durch die Indianer als Zufall oder Missgeschick: Vermutlich hätten sich bei der Walrossjagd im Osten Sibiriens Eisschollen gelöst und die auf ihnen stehenden Jäger unfreiwillig über die Beringstraße getragen (vgl. Mather 1967: 44-45).

nisierung notwendig war – diese fand in größerem Maßstab ab dem 18. Jahrhundert statt, mit dem bedeutendsten »Erfolg«, im letzten Drittel des Jahrhunderts, durch Methodisten und Baptisten. Die ersten selbständigen schwarzen Gemeinden entstanden in den 1770er Jahren in Georgia (vgl. Southern ³1997: 71-72).

Bei der Bekehrung der Sklaven mag durchaus auch ein missionarischer Gedanke eine Rolle gespielt haben – nicht zuletzt, da die Vollenendung der Weltmission, im nordamerikanischen Kontext also die Christianisierung der Native Americans und der afrikanischen Sklaven, als eine der »klassisch« zu nennenden Voraussetzungen für das Kommen des Reiches Gottes auf Erden gelten darf (vgl. Edsman et al. ³1958: 686). Die vielzitierte Bibelstelle, welche dieses Unterfangen zu legitimieren scheint, steht im Markus-Evangelium:

Wenn ihr aber hören werdet von Kriegen und Kriegsgeschrei, so fürchtet euch nicht. Es muss so geschehen. Aber das Ende ist noch nicht da. Denn es wird sich ein Volk gegen das andere erheben und ein Königreich gegen das andere. Es werden Erdbeben geschehen hier und dort, es werden Hungersnöte sein. [...] *Und das Evangelium muss zuvor gepredigt werden unter allen Völkern.* (Mk 13: 7-10, meine Hervorhebung)

So äußerte etwa der amerikanische Theologe Jonathan Edwards 1739 die Hoffnung, das gradualistisch heraufdämmernde Millennium werde sich durch das allmähliche Verschwinden des »Heidentums« auszeichnen – besonders in »this vast continent of America, that now in so great part of it is covered with barbarous ignorance and cruelty. [...] It may be hoped that then many of the Negroes and Indians will be divines« (Edwards 1989: 472-480). Über solche möglichen religiösen Motivationen hinaus wurde das Christentum jedoch auch in vielfältigster Weise von den Sklavenhaltern instrumentalisiert, um die Versklavung und Unterdrückung der Afrikaner nicht nur gerechtfertigt, sondern nachgerade gottgefällig und notwendig erscheinen zu lassen.

Zum einen wählten die Sklavenhalter bei der Vermittlung der Bibel mit Bedacht solche Stellen aus, welche den unbedingten Gehorsam von Sklaven gegenüber ihren Herren nahe legten: Bevorzugte Zitate waren etwa die Stelle aus dem dritten Kapitel des Kolosserbriefs, in der Paulus zur Aufrechterhaltung irdischer Hierarchien aufruft: »Servants, obey in all things your masters« (Col 3: 22); oder jene aus dem Lukasevangelium, welche die körperliche Züchtigung ungehorsamer Untertanen zu sanktionieren scheint: »And that servant, which knew his lord's will, and prepared not himself, neither did according to his will, shall be beaten

with many stripes« (Lk 12: 47).¹⁰ Ein ehemaliger Sklave erinnerte sich nach der Emanzipation 1865 daran, dass diese Doktrin des unbedingten Gehorsams häufig das einzige Thema war, über das afro-amerikanische Prediger unter den Augen weißer *patterollers* (»Patrouilleure« oder »Aufseher«) überhaupt sprechen durften: »The colored preachers would tell us to obey our mistress and master. That's mostly all they knowed how to say. But if they said something else, the patterollers might stop them« (zitiert in Lomax 1960: 450).

Zum zweiten wurde der biblische Dualismus zwischen Licht und Dunkelheit, schwarz und weiß, zwischen den Mächten des Hellen, Göttlichen, Guten und den bösen Kräften der Finsternis benutzt, um die moralische Verworfenheit und religiöse Verdammtheit der »schwarzen« Afrikaner zu untermauern. Die Übertragung dieser Schwarz/Weiß-Dichotomie auf die Sklaven und deren damit einhergehende Dämonisierung erlaubte es, die Christianisierung der Afrikaner als Teil eines göttlichen Heilsplanes zu deuten, an dessen Ende der Sieg der Mächte des Lichts stand. Wie wirkungsmächtig diese Strategie gewesen sein muss, lässt sich daran ermesen, dass die europäische ikonographische Vorstellung vom Teufel als einem »schwarzen Mann« von zahlreichen Sklaven übernommen wurde und der Höllenfürst auch in vielen frühen Sklavenerzählungen eine dunkle Hautfarbe hatte (vgl. Spencer 1992: 124-128). (Seine logische Inversion, die Vorstellung eines *white devil*, sollte dieses Konzept im 20. Jahrhundert, in der Mythologie der Nation of Islam, erfahren.) Der »Erfolg« dieser Strategie zeigt sich auch daran, dass die Dichterin Phillis Wheatley in einem ihrer berühmtesten Gedichte gegen eben solche biblisch begründeten Diabolisierungen anschrieb – sie war eine der ersten afro-amerikanischen Dichterinnen, die ihre Werke schriftlich (und nach dem Vorbild europäischer Poetiken und Modelle) verfassen konnte, da ihr von ihren »Besitzern« das Lesen und Schreiben vermittelt worden war:

Some view our sable race with scornful eye,
»Their colour is a diabolic die.«
Remember, *Christians, Negroes*, black as *Cain*,
May be refin'd, and join th' angelic train. (Wheatley 1988: 18)

Bezeichnenderweise geht auch Wheatley – zumindest in diesem sowohl textimmanent als auch verlegerisch an ein vorwiegend weißes Publikum

10 Anders als bei Paulus bezieht sich das Zitat aus dem Lukasevangelium allerdings nicht auf ein irdisches Herr-Knecht-Verhältnis, sondern auf jenes zwischen Christus und einem Menschen, der die Hoffnung auf dessen Wiederkehr aufgegeben hat – es entstammt einer der Gleichnisreden Jesu.

gerichteten Text – von einer ›natürlichen‹ oder gottgegebenen Unterlegenheit der Afrikaner aus: Erst wenn sie »refin'd«, also von ihren Assoziationen mit dem Teufel und dem Brudermörder Kain ›gereinigt‹ sind, dürfen die Afrikaner hoffen, in die Reihen der himmlischen Heerscharen aufgenommen zu werden.

Die Basis dieses Dualismus, das Christentum selbst, hinterfragt Wheatley nicht – wie denn die Christianisierung von vielen Sklaven wohl sogar dankbar angenommen und an die Stelle verloren gegangener afrikanischer Traditionen gesetzt beziehungsweise mit diesen vermengt wurde. Der große Dichter der Harlem Renaissance und Sammler von Spirituals, James Weldon Johnson, schrieb 1925:

Far from his native land and customs, despised by those among whom he lived, experiencing the pang of the separation of loved ones on the auction block, knowing the hard task master, feeling the lash, the Negro seized Christianity, the religion of compensations *in the life to come* for the ills suffered in the present existence, the religion which implied the hope that *in the next world* there would be a reversal of conditions, of rich man and poor man, of proud and meek, of master and slave. (Johnson 1999: 53, meine Hervorhebungen)

Die Verlagerung der Erlösungshoffnungen auf die »next world«, von der Johnson spricht, lag durchaus im Interesse der Sklavenhalter: Denn drittens und letztens konnte die Christianisierung der Afrikaner maßgeblich dazu dienen, ihre Aufmerksamkeit von der Gegenwart auf die Zukunft, von den Qualen, Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten des irdischen Daseins auf ein Leben nach dem Tod zu lenken – in den Worten von Houston A. Baker, Jr.: »Protestantism served the master class in its attempts to shift the slave's gaze from the brutalities of the temporal world to the rewards of the hereafter« (Baker, Jr. 1972: 44). Ähnlich argumentiert James H. Cone: »[The] concept of heaven served as an opiate for black slaves, making for docility and submission. [...] The language of heaven was a white concept given to black slaves in order to make them obedient and submissive« (Cone 1972: 78-79).

Wie der amerikanische Theologe H. Richard Niebuhr gezeigt hat, stellt der Puritanismus eine Synthese aus jüdischen und griechischen Einflüssen dar: Während die jüdischen Einflüsse sich unter anderem in der Hoffnung auf innerweltliche Veränderung, wie sie das Konzept des Millennialismus nahe legt, manifestieren, betonen die griechischen Elemente eher ein statisches Gesellschafts- und Geschichtsbild, eine »vision of the eternal« (vgl. Niebuhr 1988 [1937]: 128-131, hier 128). Die erste Denkfigur gewährt, wenn man so will, die Erlösung in einer neuen *Zeit*, die zweite bestenfalls die Erlösung an einem anderen *Ort* – also im Jen-

seits oder »im Himmel«. Wenn man das oben diskutierte revolutionäre Potential der apokalyptischen Bücher der Bibel in Betracht zieht, so ist es nicht überraschend, dass die nordamerikanischen Sklavenhalter bei der Christianisierung der Afrikaner dieses letztere, neo-platonische Element betonten und die Möglichkeit einer Erlösung »in der Welt« so weit wie möglich verschwiegen. Das *hereafter*, das den Sklaven verheißen wurde, bedeutete keine kollektive, innerweltliche oder gar durch göttliches Eingreifen in die Zeitläufte herbeigeführte Erlösung, sondern lediglich ein individuelles Hinübergehen ins Jenseits, eine Belohnung für im Leben erlittenes Leid *nach* dem Tode: »The concept of heaven in black music«, schreibt James H. Cone, »transformed [the slaves'] perceptions of black existence from the nothingness of the present condition of slavery into being-for-the-future« (ebd.: 90).

Dieser so genannte »eschatologische Ausgleich« – in späteren afro-amerikanischen Texten, etwa bei Malcolm X, wird er anschaulicher als »pie in the sky« bezeichnet (Malcolm X 1999: 6 et passim) – gehörte schon von jeher zum persuasiven Instrumentarium der christlichen Ethik (vgl. Edsman et al. ³1958: 674). Und wie Wilson Jeremiah Moses vermutet, gewannen manche Sklaven durch die Akzeptanz ihres vermeintlich gottgewollten Leidens ein Maß an Selbstachtung, ja sie konnten sich dadurch möglicherweise sogar über die Grausamkeiten der Welt erheben: »[B]y meditating on the bruised and battered Jesus, some slaves were able not only to redeem their self-respect, but to share in the divinity of a masochistic God. One could actually embrace one's degraded status by rationalizing that it made one Christlike« (Moses 1982: 54). Es ist der misshandelte, leidende Christus der Evangelien, der bei einer solchen Interpretation des Christentums im Vordergrund steht – nicht der berittene, militante Messias der Johannes-Offenbarung, dessen Kleid »mit Blut besprengt« ist, und welcher ein Schwert trägt, »daß er damit die Heiden schläge; und er wird sie regieren mit eisernem Stabe« (Apk 19: 15).

In der Tat scheinen viele Sklaven dieses »placebo«, wie Houston A. Baker, Jr. den eschatologischen Ausgleich nennt, akzeptiert zu haben (Baker, Jr. 1972: 44) – zumindest nach außen hin: Wie wir an dem obigen Zitat über die Kontrolle von Gottesdiensten und *camp meetings* durch »patterollers« sehen können, unterlag sowohl die Produktion afro-amerikanischer religiöser Texte als auch deren Rezeption und schriftliche Fixierung der Zensur. In schriftlichen Zeugnissen von Afro-Amerikanern (wie etwa in dem genuin afro-amerikanischen Prosagenre des *slave narrative*) finden sich für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert denn auch keine millennialistischen Äußerungen (vgl. Bloch 1985: xv). Die Gründe hierfür sind vielfältig: Erstens waren die meisten Afro-Amerikaner, wenn sie

christianisiert waren, zu jener Zeit noch Anglikaner oder Methodisten, gehörten also Konfessionen an, die (anders als etwa die Baptisten) millennialistischen Ideen eher ablehnend gegenüber standen. Zweitens mögen »taktische« Überlegungen eine Rolle gespielt haben: Da sich afro-amerikanische Autoren im 18. Jahrhundert an eine vorwiegend weiße Leserschaft richteten, wollten sie diese möglicherweise von der Gemäßigkeit der afro-amerikanischen Religiosität überzeugen. Drittens und letztlich repräsentieren die publizierten Autoren natürlich nur einen kleinen und wenig repräsentativen Ausschnitt afro-amerikanischen Denkens, da die Alphabetisierung unter Sklaven wie auch *freedmen* bis ins 19. Jahrhundert noch gering war.

Die frühesten Zeugnisse afro-amerikanischer *orature*, die Spirituals oder »sorrow songs«, wie W.E.B. Du Bois sie nennt, bedienen sich hingegen sehr häufig millennialistischer Bildhaftigkeiten (Du Bois 1995: 264 et passim) – und hinter diesen Bildhaftigkeiten verbirgt sich nicht nur die Hoffnung auf jenseitige Erlösung, sondern oft genug auch die Aussicht auf Freiheit des Körpers in *dieser* Welt. Um die Entstehung dieser geistlichen Lieder sowie die verschiedenen Formen, welche der Gedanke des Millennialismus in ihnen annehmen konnte, geht es im folgenden Kapitel.

