

»There's a better day a coming«

Afroamerikanische Musik als Inkulturation – eine historisch-missiologische Spurensuche

Friedemann Walldorf

Spirituals, Blues, Jazz und Gospel sind beliebte Musikstile überall auf der Welt – auch in Deutschland. Sie stehen für Authentizität, Lebendigkeit und Integration. Im Kontrast dazu steht die gesellschaftlich eher negative Wahrnehmung der Rolle christlicher Mission im Entstehungsprozess der afroamerikanischen Musik im 18. und 19. Jahrhundert. So schreiben die Verfasser des *Handbuchs der populären Musik*: »Eine große Rolle spielten dabei die *militanten* Missionierungsversuche an den afrikanischen Sklaven durch Puritaner, Anglikaner, Methodisten, Baptisten..., die ... den Afrikanern auch das ganz anders geartete europäische Musiksystem *aufzuzwingen* trachteten.«¹

Diese Sicht der Dinge ist ebenso weit verbreitet wie verständlich, da die christliche Mission untrennbar mit dem europäisch-amerikanischen System der Sklaverei zusammenzuhängen scheint. Und oft genug wurde sie zur Legitimation des Sklavenhandels herbeigezogen, der dann sogar als »act of mercy« bezeichnet wurde, »because only through slavery could large numbers be brought to Christ.«² Die enge Verquickung zwischen Sklaverei und christlicher Mission

¹ Peter Wicke/Kai-Erik und Wieland Ziegenrucker, »Afroamerikanische Musik«, *Handbuch der populären Musik*, Mainz: Schott, 1997, 16-19: 17 (Kursiv FW).

² So dem Inhalt nach in der Bulle von Papst Nikolaus V. vom 8. Januar 1455 betreffs portugiesischer Eroberungen im afrikanischen Guinea. Zit. in: Marcus W. Jernegan, »Slavery and Conversion in the American Colonies«, *American Historical Review* 21 (April 1916), 504–527, hier: 505.

scheint letztere mit Recht als positiven Faktor in der Akkulturationsgeschichte afroamerikanischer Musik in Nordamerika zu diskreditieren. Liegt es auch daran, dass einige der bekannten missionsgeschichtlichen Überblickswerke dieses Thema aussparen oder nur mit einem kurzen Satz behandeln?³ Andererseits ist im bisherigen Diskurs auch der positive Beitrag der Mission nicht unbeachtet geblieben. 1962 hat Theo Lehmann in seiner grundlegenden Dissertation *Negro Spirituals: Geschichte und Theologie* auch die emanzipatorische Rolle der Bibel und des christlichen Glaubens in der afroamerikanischen Geschichte aufgezeigt.⁴ Auch neuere Veröffentlichungen nehmen die Rolle der christlichen Mission differenziert wahr.⁵

Der folgende Beitrag versucht auf diesem Hintergrund noch einmal neu nach dem Beitrag der christlichen Mission in der Entstehungsgeschichte der afroamerikanischen Musik im 18. und 19. Jahrhundert (und in einem Ausblick bis ins 20. Jahrhundert) zu fragen. Dabei soll die Entstehung der *Spirituals*, des *Gospel-Blues* und des *Gospel* als (Missions-)Geschichte einer authentischen Inkulturation erzählt und als Fallbeispiel der komplexen und kreativen Spannung zwischen *missio Dei* und den *missiones ecclesiarum* missionstheologisch interpretiert werden.

³ Vgl. S. Neill, *Geschichte der christlichen Missionen*, Erlangen, 1990², H. Flachsmeier, *Geschichte der evangelischen Weltmission*, Gießen, 1963; R. Tucker/K. Rennstich, *Bis an die Enden der Erde. Missionsgeschichte in Biographien*, Metzingen, 1996; H.-W. Gensichen, *Missionsgeschichte der Neuere Zeit*, Göttingen, 1961; Dagegen ausführlich K. Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, Vol. 1–8, Grand Rapids: Zondervan, 1976 [1937–45]. Ein ebenso gewichtiger Grund liegt allerdings wohl darin, dass die Entstehungsgeschichte der Black Churches inzwischen ihren festen Platz in der Kirchengeschichte der USA gefunden hat, vgl. M. Noll, *History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids: Eerdmans, 1992; Paul E. Pierson, »United States«, *Evangelical Dictionary of World Mission* (EDWM), Grand Rapids, 2000, 985–87.

⁴ Theo Lehmann, »Die Rolle der Bibel im Freiheitskampf der Neger«, *Negro Spirituals. Geschichte und Theologie*, Neuhausen: Hänssler, 1996 [Diss. Univ. Halle, 1962], 39–42. (Der Begriff »Neger« galt in den 60er Jahren nicht als diskriminierend, vgl. auch seine Verwendung bei J. E. Berendt, *Das Jazzbuch*, Frankfurt/Hamburg, 1968).

⁵ Zum Beispiel: B. Hoffmann, »Sacred Singing«, *Musik in Geschichte und Gegenwart*, 2. Ausgabe, hg. v. L. Finscher, Kassel: Bärenreiter, 1998, 793–830 (Lit.), der auch die Bedeutung schwarzer Prediger für die Entwicklung bestimmter Stilfiguren im Jazz deutlich macht. Ebd. 827. G. Fermor, *Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche*. Praktische Theologie heute, Band 46. Stuttgart: Kohlhammer, 1999; A. DeCurtis (Hg.), *The Rolling Stone Illustrated History of Rock'n Roll.: The Definitive History of the Most Important Artists and Their Music*, London: Plexus, 1992; S. Turner, *Hungry for Heaven: Rock'n Roll and the Search for Redemption*, Downers Grove: IVP, 1995.

1. Die Psalmen in der *Invisible Institution*

1.1. Die Siedler

In den neuenglischen Kolonien des 17. Jahrhunderts befanden sich die afrikanischen Sklaven am äußersten Rand der Wahrnehmung der europäischen Siedler. Die Kontakte zu ihnen waren noch seltener als die zu den Indianern. Viele Siedler hatten keinerlei Interesse am Seelenheil ihrer Sklaven und betrachteten die Frage der Mission rein vom Standpunkt des Profits: jede Stunde, die mit Predigt, Unterweisung, Gottesdienst und Gesang verbracht wurde, war aus ihrer Sicht eine verschwundene Stunde. Ein Zeitgenosse berichtet 1705:

»Talk to a Planter of the Soul of a Negro, and he'll be apt to tell ye (or at least his Actions speak it loudly) that the Body of one of them may be worth twenty Pounds; but the Souls of an hundred of them would not yield him one Farthing.«⁶

Andere stellten überhaupt in Frage, ob Afrikaner eine Seele hätten. Außerdem meinten viele Siedler, die Mission suggeriere, dass die Schwarzen den Weißen gleich seien, und somit Unzufriedenheit und Aufstände schüre. Dass dies durchaus geschah, zeigt etwa der von dem schwarzen Baptistenprediger Nat Turner angeführte Aufstand in Virginia 1831, bei dem 52 Weiße, 120 Schwarze und Turner selbst starben.⁷ Christliche Mission stellte also keineswegs eine Selbstverständlichkeit dar und war dort, wo sie geschah – bei aller noch darzustellenden Ambivalenz – bereits ein erster Schritt in Richtung auf eine Wahrnehmung der afrikanischen Sklaven als gleichwertige Menschen.

1.2. Die Afrikaner

Die meisten Sklaven in den nordamerikanischen protestantisch geprägten Kolonien kamen aus unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen Westafrikas (z.B. Yoruba, Fon, Ewe). Ethnische und Sprachgruppen, Sippen und Familien wurden jedoch wahllos und auch bewusst auseinandergerissen, so dass gemeinsame sprachliche, religiöse und kulturelle Traditionen kaum bewahrt werden konnten.⁸ Die Ent-

⁶ Jernegan, *Slavery and Conversion*, 516.

⁷ Lehmann, *Spirituals*, 36.

⁸ Vgl. S. Sandner, »Sklaverei: Arbeit, Leben und Musik der Sklaven in Louisiana«, *That's Jazz: Der Sound des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt: Zweitausendeins, 1997, 23.

wicklung in den katholisch geprägten Gebieten spanischer, portugiesischer und französischer Kolonialherrschaft (Karibik, Südamerika, Teile von Louisiana) verlief anders. Hier wurden die Stammesverbände weniger stark aufgesprengt. Unter dem Deckmantel oder in Verbindung mit katholischer Religiosität konnten sich hier Kulte wie *Candomblé* (Brasilien), *Voudou* (Haiti) oder *Santería* (Kuba, Puerto Rico, Dominikanische Republik) entwickeln, »die die autochthonen afrikanischen Traditionen erhalten, weitergeführt und in verschiedenem Grad mit Elementen des Christentums, des Spiritismus, indigener amerikanischer Traditionen und anderen Religionen zu neuen religiösen Bewegungen geformt haben«.⁹ Dennoch blieben auch in den nordamerikanischen Kolonien kulturell-religiöse Grundstrukturen aus Westafrika wie naturheilkundliche Kenntnisse, der Glaube an die Welt der Geister und Ahnen, Phänomene der Ekstase und Besessenheit in Fragmenten erhalten.¹⁰ Sie wurden jedoch unter dem Druck der Verschleppung, dem willkürlichen Auseinanderreißen und Zusammenführen von Menschen weitaus stärker in die allgemeinen Erfahrungen einer *black community* verschmolzen,¹¹ von wo aus sich dann die Synthese mit protestantischen Glaubensformen und -inhalten vollzog. Sowohl die so entstandenen *black churches* als auch die neuafrikanischen Kulte besaßen eine »starke kulturelle Eigenidentität«, jedoch mit jeweils deutlich unterschiedlicher inhaltlicher Ausrichtung.¹² Zusammenfassend lässt sich sagen: »The enslaved Africans in the New World apparently sifted through the cultural and psychological wreckage of enslavement to recover common West African religious properties and folk beliefs, and they mixed them with their New World slave experience to forge a separate Afro-American culture«.¹³

Zentraler Teil dieser Kultur war die Musik. Die *black community* war eine singende Gemeinschaft. Schon auf den Sklavenschiffen und später bei der Arbeit in den Plantagen gab der Gesang den Menschen Kraft zum Überleben. Die ursprüngliche Musik der afrikanischen Sklaven lässt sich nicht rekonstruieren, da wir nur die Ergebnisse einer langen musikalischen Akkulturationsgeschichte ken-

⁹ Hans Gerald Hödl, »Afroamerikanische Religionen«, *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, hg. v. H. Baer et al, Freiburg: Herder, 2005, 22–28.

¹⁰ Vgl. Laurie Maffly-Kipp, *African American Religion, Pt. I: To the Civil War*, National Humanities Center, www.nhc.rtp.nc.us (25.8.06).

¹¹ Vgl. Sandner, 23.

¹² Hoffmann, 795.

¹³ Randall Miller, »Slave Religion«, *Theology Today* 36 (2/1979), www.theologytoday.ptsem.edu (25.8.06).

nen, in der sich vielfältige afrikanische und europäische Musiktraditionen gegenseitig beeinflussten. Die Merkmale heutiger ethnischer afrikanischer Musik (Polyrhythmik, Synkopik, call-and-response, Improvisation, Pentatonik und die große Rolle der Gemeinschaft)¹⁴ können zwar zurückprojiziert werden, lassen sich aber kaum scharf von anderen volksmusikalischen Traditionen (z.B. irische Volksmusik) trennen, die ebenfalls einen Einfluss auf die Herausbildung typischer afro-amerikanischer Musikformen hatten und ihrerseits von diesen geprägt wurden (z.B. Country Music).

Als früheste musikalische Formen auf den Plantagen werden genannt: *moans* (Klagegesänge), *field hollers*, »eine Art gerufenes ›Hallo‹, das der Verständigung über größere Entfernungen ... diente«¹⁵, *shouts*, kurze rhythmische musikalische Rufe und die *ring shouts*, ein Rundtanz, bei dem ein Vorsänger kurze Phrasen (shouts) vorgibt, die von den Tänzern, bzw. der Gemeinde, beantwortet werden.¹⁶ Alle diese Formen konnten sowohl mit geistlichen als auch mit alltäglichen Inhalten verbunden werden und wurden so – je nach Situation und Person – zu *worksongs*, *spirituals* oder zu beidem zugleich.

1.3. Die Missionare

Die Bedingungen für christliche Mission unter den Sklaven waren schwierig und ihre Anfänge äußerst ambivalent. Musste doch der Weg dazu am Ende des 17. Jahrhunderts erst durch Gesetze geebnet werden, die die bis dahin bestehende Verknüpfung zwischen Taufe und Bürgerrechten aufhoben.¹⁷ Erst nachdem das die Sklaverei rechtfertigende Merkmal der angeblichen Inferiorität der Afrikaner nicht mehr das Heidentum, sondern die Hautfarbe sein sollte, wurden der Mission rechtlich die Türen geöffnet: konnten doch nun die Afrikaner Sklaven und Christen zugleich sein.¹⁸ Auf Seiten der Mission bedeutete dies faktisch die Anerkennung des Systems der Sklaverei und damit das Paradox, dass Mission nur möglich

war unter Leugnung zentraler ethischer Inhalte ihrer neutestamentlichen Botschaft. Für die meisten Missionare als Kinder ihrer Zeit stellte das jedoch zunächst kein größeres Problem dar.

Der wesentliche Anteil der frühen missionarischen Bemühungen unter den Sklaven entfällt auf die 1701 durch Thomas Bray gegründete anglikanische *Society of the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (SPG). Sie sah ihre Aufgabe darin, die Ungläubigen unter den Siedlern sowie die heidnischen Indianer und Sklaven¹⁹ zum christlichen Glauben zu führen und – wenn möglich – zu Gliedern der anglikanischen Kirche zu machen. Einer der ersten Missionare war Francis Le Jau. Um 1709 versuchte er in South Carolina, wo es zu dieser Zeit weit mehr Schwarze als Weiße gab, die Sklavenbesitzer zu überzeugen, dass die Sklaven durch die Mission bessere Arbeiter würden. Le Jau taufte bald eine Reihe von schwarzen Christen, die er jedoch zuvor versichern ließ, ihren neuen Christenstand nicht als Vorwand zum Erlangen der Freiheit zu missbrauchen.²⁰

Das ambivalente Wesen vieler dieser ersten Missionsbemühungen bringt Mark Noll im Anschluss an Paulus (Phil, 1,18) treffend mit »pretense and truth« (Vorwand und Wahrheit) auf den Punkt.²¹ Während die individuellen Missionare wie Le Jau durchaus ein wahres geistliches Anliegen für die Sklaven gehabt haben mochten, so lagen die Motive der Sklavenhalter sicher eher im Bereich des Vorwands.

Eine völlig andere Art von missionarischem Engagement zeigten in diesem Zusammenhang die Quäker und mennonitischen Immigranten von Germantown bei Pennsylvania, die bereits 1688 gegen die Sklaverei als »violation of God's intentions for humanity« eintraten²² und damit den Anfang der weithin vom Evangelium inspirierten Bewegung der »Abolitionists« bildeten.²³ Bereits hier wird deutlich, dass christliche Mission kein monolithisches Unterfangen, sondern eine komplexe Wirklichkeit war.

¹⁴ A. Wilson-Dickson, *Geistliche Musik Ihre großen Traditionen – vom Psalmengesang zum Gospel*, Gießen: Brunnen, 1994, 171. Vgl. Fermor, *Ekstasis*, 31; Lehmann, *Spirituals*, 142ff.

¹⁵ Wicke/Ziegenrucker, 170.

¹⁶ Hoffmann, 819; R. Palmer, »Rock Begins«, in A. DeCurtis, (Hg.), *The Rolling Stone Illustrated History of Rock'n Roll.: The Definitive History of the Most Important Artists and Their Music*, London: Plexus, 1992, 3.

¹⁷ Vgl. Lehmann, *Spirituals*, 20.

¹⁸ Jernegan, *Slavery and Conversion*, 504–527.

¹⁹ C.E. Pierre, »The Work of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts among the Negroes in the Colonies«, *Journal of Negro History* 1 (October 1916), 349–60.

²⁰ M. Noll, *History*, 78f.

²¹ M. Noll, *History*, 79.

²² Noll, *History*, 77.

²³ Ralph R. Covell, »Abolitionist Movement«, *EDWM*, 27. Vgl. W. Glatz, »Sklaverei«, *ELThG*, 1847.

1.4. Eine eigene Dynamik: die *Invisible Institution*

Wie wir sahen, stellte die Mehrheit der Missionare zwar nicht das System der Sklaverei in Frage, sah aber in den Sklaven Menschen, die es wert waren, mit dem Evangelium erreicht und gut behandelt zu werden. Darüber hinaus löste die Missionsarbeit eine unerwartete Rezeptions-Dynamik aus. Denn die afrikanischen Sklaven hörten in der Verkündigung der europäischen Missionare nicht nur das, was diese zu predigen intendierten, sondern oft viel mehr. Dieses »mehr« in der Rezeption der Afrikaner wurde für sie zu einer Quelle der Hoffnung, wenn sie beispielsweise entdeckten, dass die Bibel mehr zu Freiheit, Hoffnung, Liebe und Bruderschaft als zum Gehorsam gegenüber Sklavenhaltern zu sagen hatte.²⁴

Die von den Missionaren der SPG angestoßene Dynamik setzte sich durch die Sklaven selbst fort und wurde zu ihrer eigenen Mission. Dies geschah in geheimen Versammlungen an versteckten Orten, sogenannten *hush harbours*.²⁵ In den Weiten der großen Plantagen vollzogen sich inkulturative Prozesse jenseits der Reichweite der Missionare. Es waren vor allem die gebildeten Haussklaven, die Christen geworden waren, die als *exhorters* das Evangelium weitertrugen und eigene Gottesdienste hielten.²⁶ In dieser *invisible institution*²⁷, unsichtbar für die Weißen, wuchs die *black church*. Hier kam es auch zu ersten musikalischen Inkulturationen. Denn so, wie die missionarische Botschaft der Europäer, löste auch ihre Musik eine ebenso unerwartete wie eigenständige Dynamik aus.

1.5. Unsichtbare Psalmen

Die koloniale Phase war kirchenmusikalisch vom calvinistischen Psalmengesang geprägt. Ob französische Hugenotten in Florida oder englische und holländische Puritaner in Neuengland: für sie alle war das Psalmensingen das Herzstück des musikalischen Ausdrucks ihres Glaubens. Wie wichtig dieser musikalische Ausdruck für die Siedler war, wird daran deutlich, dass das erste Buch, das in den neu-englischen Kolonien veröffentlicht wurde, das *Bay Psalm Book* (Boston, 1640)

²⁴ M. Noll, *History*, 79.

²⁵ Vgl. T. Doering, *Gospel: Musik der Guten Nachricht und Musik der Hoffnung*, Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 1999, 17.

²⁶ Noll, *History*, 137 und 200.

²⁷ Ausführlich: A. Raboteau, *Slave Religion: The »Invisible Institution« in the Antebellum South*, New York: Oxford Univ. Press, 1978; Vgl. Noll, *History*, 79–81.

war.²⁸ Es enthielt keine Noten,²⁹ die sowieso nur wenige der Gottesdienstgänger hätten lesen können. So kam es zu der Praxis des *lining out*:³⁰ Jeweils eine Zeile des Psalms wurde von einem Vorsänger gelesen bzw. gesungen und dann von der ganzen Gemeinde langsam und mit improvisierten Verzierungen nachgesungen.

Dieses Konzept entsprach der afrikanischen Praxis des *call and response*³¹, bot Freiräume zur Improvisation³² und wurde in den verborgenen Schutzräumen der *Invisible Institution* ausgestaltet. In einem Brief, den John Wesley in seinem Tagebuch wiedergibt, schreibt ein Zeitzeuge: »Manchmal, wenn ich um zwei oder drei Uhr morgens aufwachte, drang ein reißender Strom von Psalmengesang in meine Kammer. Einige von ihnen brachten die ganze Nacht damit zu. ... Sie finden im Psalmensingen eine Art ekstatischen Entzückens.«³³

Es wird deutlich, dass bereits in dieser ersten Phase die christliche Mission eine eigene Rezeptionsgeschichte unter den Sklaven auslöste. Sowohl die biblischen Inhalte der Verkündigung als auch der europäische Psalmengesang wurde von den Sklaven auf ihre ganz eigene Weise im Zusammenhang von *moans* und *shouts* interpretiert.

2. *Spiritual Songs* in der Großen Erweckung (ab 1734)

Die Große Erweckung (Great Awakening) leitet eine neue Phase der Missionsgeschichte unter den Sklaven ein. Die Erweckungsversammlungen um den amerikanischen Puritaner Jonathan Edwards (1703–1758) und die englischen Evangelisten George Whitefield (1714–1770) und John und Charles Wesley waren magnetische missionarische Ereignisse, die durch ihre Botschaft, ihren Stil, ihren Ort, ihre Zuhörerschaft und ihre Musik halfen, die Kluft zwischen Schwarzen und Weißen zu überbrücken.

²⁸ Wilson-Dickson, *Geistliche Musik*, 183–184.

²⁹ Er verwies auf frühere englische Psalmenversionen. Die erste vollständige Psalmenversion war der sog. Genfer Psalter von Louis Bourgeois, der 1562 erschien. Bereits 1563 gaben in England Sternhold und Hopkins eine vollständige Psalmenversion heraus, der noch viele weitere folgten. Vgl. Wilson-Dickson, *Geistliche Musik*, 66–71.

³⁰ Lehmann, *Spirituals*, 133.

³¹ Vgl. Wicke/Ziegenrucker, »Call and Response«, *Handbuch der populären Musik*, 96.

³² Vgl. Paul F. Berliner, *Thinking in Jazz: The Infinite Art of Improvisation*, *Chicago Studies in Ethnomusicology*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

³³ Zit. bei Lehmann, *Spirituals*, 148.

2.1. Evangelistische Improvisationen

Als George Whitefield 1740 predigend von Georgia bis Maine reiste,³⁴ sprach er nicht in Kirchen, sondern an der freien Luft. Er wollte alle erreichen, auch die Randsiedler, Sklaven und Indianer. Er predigte in einem neuen Stil, sprach einfach und emotional. Seine Predigten waren meist spontane Improvisationen, geboren aus der Kraft seiner Botschaft und dem Charisma seiner Persönlichkeit.³⁵ Auch manche der Sklaven hörten ihn und nahmen seine Botschaft auf. Die erste schwarze Dichterin, deren Werke in Nordamerika veröffentlicht wurden, Phillis Wheatley (gest. 1784), lässt Whitefield in einem ihrer ersten Gedichte sprechen: »Take him, ye Africans, he longs for you / *Impartial Saviour* is his title due / Washed in the fountain of redeeming blood / You shall be *sons and kings*, and *Priests* to God.«³⁶ Auch wenn gerade die Tatsache, dass diese Gedichte (von einer weißen Gesellschaft) veröffentlicht wurden, ihre Authentizität in Frage stellen könnte, wird in diesen Worten – bei aller *dogmatic correctness* – deutlich, in welcher Weise die Botschaft der Erweckung für die versklavten Afrikaner zu eine Quelle der Hoffnung und des Selbstwerts werden konnte. »Die Erweckungsbotschaft von der persönlichen Erfahrung mit Gott war eine Botschaft, die nicht nur die Erfahrungen der Sklaven, sondern auch Aspekte der afrikanischen Religionen widerspiegelte. ... Die Sklaven hörten, dass allein die Gnade Gottes zählt. Sozialer Stand, Besitz, Macht oder Abhängigkeit – all diese Dinge waren unbedeutend, gemessen an der Vergebung der Sünden.«³⁷ Die Erweckung führte schließlich auch zu einem stärkeren Interesse an der Mission unter den Sklaven. Führend war der presbyterianische Prediger Samuel Davis (1723–61) in Virginia. Im Gegensatz zu vielen Weißen war es ihm ein Anliegen, die Sklaven auch am Abendmahlstisch der Gemeinde zu begrüßen. 1757 schrieb er: »I had the pleasure of seeing the table *graced* with 60 black faces.«³⁸

³⁴ Noll, *History*, 94.

³⁵ Noll, *History*, 91ff.

³⁶ Noll, *History*, 109 (kursiv FW).

³⁷ Noll, *History*, 107.

³⁸ Noll, *History*, 107.

2.2. Spiritual Songs: persönliche Spiritualität

Es ist nicht verwunderlich, dass diese Zusammenhänge auch Auswirkungen auf die musikalische Akkulturation hatten. Denn neben einer innovativen Art der Verkündigung führten Edwards, Whitefield und Wesley auch neue Lieder aus England und Deutschland ein, die nicht nur biblische Psalmentexte wiederholten, sondern persönliche geistliche Erfahrungen in Worte fassten – wie zum Beispiel »When I survey the wondrous cross« von Isaac Watts (1674–1748), der 1707 seine *Hymns and Spiritual Songs* herausgegeben hatte.³⁹ Auch John und Charles Wesley schrieben eigene Lieder mit volkstümlichen, lebendigen Melodien und autobiographischen geistlichen Erfahrungen.⁴⁰ Diese neuen *Spiritual Songs*, die nicht nur auf den Versammlungen, sondern auch auf Feldern, Straßen und Fährbooten gesungen wurden⁴¹, waren in den Jahren vor der amerikanischen Revolution der musikalische Ausdruck einer neuen Spiritualität, die nicht nur die weißen Siedler, sondern auch die afroamerikanischen Sklaven erfasste.

Nicht erfasst von der Erweckung allerdings wurde das System der Sklaverei selbst. Es blieb weiterhin unhinterfragt. Es scheint wie ein Zynismus der Missionsgeschichte, dass Whitefield, der das Evangelium von der Freiheit predigte, sich 1751 dafür einsetzte, dass auch Georgia die Einfuhr von Sklaven erlaubte.⁴² Whitefield besaß selber Sklaven und eine Plantage, mit deren Erträgen er sein Waisenhaus Bethesda finanzierte.⁴³ Gleichzeitig setzte er sich für die religiöse Unterweisung und eine gute Behandlung der Sklaven ein. Im Gegensatz dazu lehnte John Wesley die Sklaverei ab und setzte sich ab den 1770er Jahren in England für deren Abschaffung ein.⁴⁴ Mission blieb ambivalent.

³⁹ James Sallee, *A History of Evangelistic Hymnody*, Grand Rapids: Baker, 1978, 12.

⁴⁰ Zum Beispiel *Hymns on the Great Festivals and Other Occasions*, 1746, vgl. Sallee, *Hymnody*, 14.

⁴¹ Sallee, *Hymnody*, 23.

⁴² Jernegan, *Slavery*, 514.

⁴³ Lehmann, *Spirituals*, 81.

⁴⁴ Ab 1773 galt, dass Sklaverei mit den Gesetzen Englands unvereinbar sei und »deshalb jeder Sklave, der seinen Fuß auf englischen Boden setze, automatisch frei sei«. S. Neill, »Sklaverei«, *Lexikon für Weltmission*, Wuppertal, 1975, 498.

3. Unabhängige *black churches* ab 1770

Die Engländer waren es auch, unter deren Schutz im Rahmen des Unabhängigkeitskriegs (1775–1783) die ersten unabhängigen schwarzen Kirchen entstehen konnten⁴⁵. Ein Beispiel: David George (1742–1810), Sklave auf einer Plantage in Silver Bluff am Savannah River in South Carolina, kam durch einen Mitsklaven zum christliche Glauben und begann in Silver Bluff eine christliche Baptisten-gemeinde unter Sklaven aufzubauen. Als die Briten 1778 die über die Grenze ge-legene Stadt Savannah in Georgia besetzen, floh der Plantagenbesitzer. George und seine schwarze Gemeinde kamen in die besetzte Stadt, wo sie unter dem Schutz des britischen Militärs die Gemeindefarbeit ausweiten konnten. Als die Briten drei Jahre später Savannah wieder aufgeben mussten, folgte ihnen George nach Nova Scotia in Kanada, wo er weitere Gemeinden gründete und schließlich 1793 von dort aus nach Afrika emigrierte und half, den Staat Sierra Leone (Freetown) als Zuflucht für befreite Sklaven aufzubauen.⁴⁶ Die schwarze Gemeinde in Savannah entwickelte sich als *Ethiopian Church of Jesus Christ* weiter.⁴⁷

Neben den Freiräumen, die sich zwischen den Fronten des Unabhängigkeits-kriegs ergaben, war es vor allem die Diskriminierung der schwarzen Christen in den bestehenden Kirchen, die zur Entstehung der unabhängigen schwarzen Kir-chen führte. Die unabhängigen *black churches* wurden so zum sichtbarer Teil der verborgenen und auch noch weiterhin existierenden *invisible instituion*. Doch auch sie waren dem unmittelbaren Einblick der Weißen entzogen. Einer der bekanntesten Gründer und Leiter der ersten Zeit war der schwarze Prediger Ri-chard Allen. 1793 gründete er in Philadelphia die *Bethel Church for Negro Methodists*, aus der sich die erste unabhängige afrikanisch-amerikanische *Den-omination*, die *African Methodist Episcopal Church* (1814), entwickelte.⁴⁸ Bereits 1801 hatte Allen das erste Gesangbuch eigens für schwarze Gemeinden herausge-geben, die *Collection of Spiritual Songs and Hymns*, die Lieder von Watts, Wesley und anderen enthielt.⁴⁹ Dieses Liederbuch steht zwar symbolisch für die

⁴⁵ Wilson-Dickson, 193; Noll, History, 108.

⁴⁶ Vgl. Noll, History, 136; A. Hastings, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford: Clarendon, 1996, 176. E. Isichei, *A History of Christianity in Africa. From Antiquity to the Present*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 162f.

⁴⁷ Noll, History, 138.

⁴⁸ Noll, History, 203.

⁴⁹ Wilson-Dickson, Musik, 193.

sich verstärkende Eigenständigkeit schwarzer Gemeinden und die Tatsache, dass die Lieder von Watts und Wesley auch zu den Liedern der Afroamerikaner gewor-den waren. Die bis dahin erfolgte eigenständige Synthese afroamerikanischer Musik schlägt sich hier jedoch noch nicht nieder, sondern vollzieht sich weiterhin jenseits gedruckter Liederbücher.

4. Ekstatische Lieder in der Zweiten Erweckung (um 1800)

4.1. Camp-Meetings

Eine wichtige neue Entwicklung brachten die Camp-Meetings, die sich im Rahmen der zweiten großen Erweckung um 1800 von Kentucky und Ohio aus verbreiteten. Camp-Meetings waren Erweckungsveranstaltungen auf dem freien Feld und in den Wäldern, die sich über mehrere Tage hinzogen und von ekstatischer Fröm-migkeit verbunden mit Singen und Tanzen geprägt waren.⁵⁰ Am bekanntesten wurde das Camp-Meeting von Cane Ridge, Kentucky, an dem zweihundert-tausend Menschen teilnahmen.⁵¹ Weiße und schwarze Prediger predigten gleich-zeitig an verschiedenen Stellen. Ein Augenzeuge berichtet:

»When the campfires blazed in a mighty circle around the vast audience of pioneers The volume of song burst all bonds of guidance and control, and broke again and again from the throats of the people while over all at intervals, there rang out the shout of ecstasy, the sob and groan. Men and women shouted aloud during the sermon, and shook hands all around at the close of what was termed the singing ecstasy.«⁵²

Die tagelangen Camp-Meetings endeten in einer Schlussveranstaltung, in der Schwarze und Weiße gemeinsam predigten, sangen, tanzten und feierten. Leh-mann sieht in diesen Veranstaltungen die »erste nennenswerte Integration des Neger in die amerikanische Gesellschaft..., da bis dahin Schwarze und Weiße nebeneinander herlebten, während nun die Masse der Neger zu gleichberechtig-ter Teilnahme an einem wesentlichen Punkte des öffentlichen Lebens gelangte. Diese Teilnahme vollzog sich nicht nur in der Form der Anwesenheit von Negern,

⁵⁰ Noll, History, 167.

⁵¹ Lehmann, Spirituals, 136. Dort auch Augenzeugenberichte.

⁵² Zit. bei Lehmann, Spirituals, 136f.; Vgl. Wilson-Dickson, Musik, 193.

sondern auch in der Form der Mitgestaltung... auch dadurch, dass schwarze Prediger gemeinsam mit weißen Predigern das Evangelium verkündigten.«⁵³

Die *Spiritual Songs* von Watts und Wesley erfahren unter diesen Bedingungen eine ekstatische Transformation. Denn »für die oft vieltausendköpfige Menge kamen nur Lieder in Frage, sie sich leicht lernen ließen ... und durch ihre Einfachheit jedem das Mitsingen ermöglichten. ... Je einfacher der Text, umso besser; wesentlich war vor allem, dass die Lieder eine zündende, schwungvolle Melodie hatten.«⁵⁴ Kennzeichnend war das Aufkommen von *Refrains*, die entweder nach jeder Strophe oder sogar nach jedem Reimpaar eingefügt wurden. Ein Vorsänger oder Chor sang z.B. Wesleys Hymne »He comes, he comes, the Judge severe« und die versammelte Gemeinde sang zwischen jede Zeile als Refrain »Roll, Jordan, Roll«. ⁵⁵ Die Refrains und Reimpaare konnten sich auch als sogenannte *chorusses* oder »wandernde Reimpaare« verselbständigen und dann an andere Lieder angehängt werden.⁵⁶ Viele solcher »wandernder Reimpaare« finden sich auch in den später gedruckten afroamerikanischen Spirituals wieder.⁵⁷ Es entstanden jedoch auch ganz neue Lieder im Stil der einfachen und fröhlichen *folk hymns*, die den Bedingungen der Massenveranstaltung, in der viele weder lesen noch komplexe Texte auswendig lernen konnten, besser angepasst waren.⁵⁸

Die zweite Erweckungsbewegung führte zu einem starken Anwachsen der Zahl unabhängiger schwarzer Gemeinden, vor allem im Bereich der Baptisten, die den einzelnen Gemeinden viel Autonomie gewährten und deren Frömmigkeitsstil den schwarzen Amerikanern entgegen kam. Während die Erweckung eine egalitäre Wahrnehmung der schwarzen Bevölkerung und eine eigenständige kirchliche Entwicklung verstärkte, vertieften sich zugleich die politischen und kulturellen Spannungen zwischen den nördlichen und südlichen Staaten. Im Norden war um 1804 die Sklaverei weitgehend abgeschafft und im von Charles Finney (1792–1875) gegründeten Oberlin-College in Ohio war es möglich, dass Schwarze und Weiße gemeinsam studieren konnten. Im Süden hingegen ging die Sklaverei unvermindert weiter. Ein Ergebnis dieser Situation war die Entwicklung der *underground railway*.

⁵³ Lehmann, *Spirituals*, 147.

⁵⁴ Lehmann, *Spirituals*, 138.

⁵⁵ Lehmann, *Spirituals*, 138.

⁵⁶ Sallee, *Hymnody*, 32f.

⁵⁷ Vgl. die Untersuchungen von G.P. Jackson bei Lehmann, *Spirituals*, 138.

⁵⁸ Diese Lieder wurden zunächst nur mündlich weitergegeben und erst ab 1816 z.B. im Liederbuch *Kentucky Harmony* (Virginia) gedruckt. Vgl. Sallee, *Hymnody*, 39.

4.2. Die Underground-Railway

Die *underground railway* war ein System der Fluchthilfe für Sklaven aus dem Süden in den Norden, das im Wesentlichen von den Quäkern getragen wurde, einer christlichen Gruppierung, die die Sklaverei ablehnte.⁵⁹ Eine Reihe von Spirituals hat hier ihren *Sitz im Leben*, greift die *railway*-Metapher auf und verbindet dabei die Konzepte der geistlichen und irdischen Befreiung. »The Gospel train is coming / I hear it just at hand / I hear the car wheels moving / And rumbling thru the land. / Get on board, children / Get on board / There's room for many more.«⁶⁰

Harriet Tubman, eine Sklavin, die vielen anderen zur Flucht verholfen hatte, erzählte, dass sie am Abend ihrer eigenen Flucht gesungen habe: »When that old chariot comes / I'm gwine to leave you / I'm bound for the Promised Land.« Als das die anderen Sklaven hörten, wussten sie, dass Tubman mit dem »Promised Land« nicht den Himmel meinte, sondern den Norden, nach dem sie fliehen wollten.⁶¹ Die Spannung zwischen Nord und Süd entlud sich schließlich im Sezessionskrieg (1861–65).

5. Das Auftauchen der Spirituals nach dem Bürgerkrieg (1865)

5.1. Die Fisk Jubilee Singers (1871ff)

Bereits vor dem Bürgerkrieg war 1846 in New York die *American Missionary Association* (AMA)⁶² gegründet worden, die sich als Teil der Anti-Sklaverei-Bewegung verstand. Auch hier kommt die ambivalente Haltung christlicher Mission zur Sklavenfrage zum Ausdruck. Denn die Gründung war letztlich durch die Weigerung des seit 1810 etablierten *American Board* (ABCFM) veranlasst, sich eindeutig gegen die Sklaverei festzulegen.

⁵⁹ Vgl. Lehmann, *Spirituals*, 42–46.

⁶⁰ J.B. Marsh, *The Story of the Jubilee Singers with Their Songs*, London: Hodder & Stoughton, 2. Auflage, 1875, 151.

⁶¹ Lehmann, 44.

⁶² Ralph R. Covell, »Abolitionist Movement«, *EDWM*, 27.

Mit dem Beginn des Bürgerkriegs konzentrierte sich die AMA auf die Fürsorge für befreite Sklaven aus dem Süden (Freedmen). 1865 gründete die AMA in Nashville, Tennessee, die *Fisk University* speziell für die höhere Ausbildung von emanzipierten Sklaven. Ausgelöst durch einen finanziellen Engpass der Universität gründete und leitete George White, der weiße Finanzdirektor der Schule und musikalischer Autodidakt, eine Gesangsgruppe mit schwarzen Studentinnen und Studenten, die *Fisk Jubilee Singers*. Zu ihrem Repertoire gehörten vor allem dem weißen Publikum bis dahin unbekannte afroamerikanische geistliche Lieder aus den Plantagen des Südens, die man nun als »spirituals« bezeichnete.⁶³ Obwohl White die Lieder nach weißem Musikgeschmack zu arrangieren suchte, behielten sie offensichtlich so viel von ihrer Originalität bei, dass sie in den Städten des Nordens als bisher ungehörte Neuigkeit gefeiert wurden.

Ihren Durchbruch erlebt die Gruppe 1871 in Brooklyn, New York, wo der bekannte kongregationalistische Prediger Henry Ward Beecher ein Konzert für sie organisierte. 1874 reiste die Gruppe nach England, wo sie in Spurgeons Tabernacle auftraten und einen tiefen Eindruck hinterließen. Sie sollten im Abendgottesdienst erneut singen und Spurgeon führte sie mit folgenden Worten ein:

»Ich habe die Sänger schon heute morgen gehört. Tränen traten mir in die Augen; und den Diakonen geschah das Gleiche. Ihr Lied hat mir den Text und die Inspiration für meine Predigt gegeben. Und nun bitte ich sie, es zu singen, als Teil meiner Predigt, denn sie predigen wenn sie singen. Und möge der Geist Gottes heute das Wort Gottes in die Herzen sinken lassen - wenn sie die Predigt auch vergessen, so werden sie sich an das Singen erinnern.«⁶⁴

1878 führte ihre Tournee die Jubilee Singers auch nach Deutschland und in die Schweiz, wo ihre Lieder vor allem von pietistischen Kreisen weiterverbreitet wurden, im »nationalistisch-imperialistischen Umfeld des Deutschen Reiches« aber auch »großer Kritik ausgesetzt waren«.⁶⁵

⁶³ Zum Beispiel von H. Ward Beecher so gebraucht. Zit. in Marsh, Story, 32.

⁶⁴ Marsh, Story, 64.

⁶⁵ Vgl. S. Holthaus, *Heil – Heilung – Heiligung*, Gießen/Basel: TVG Brunnen, 532–33. Der Methodistenprediger und Liederdichter der Heiligungsbewegung in Deutschland, Ernst Gebhardt (1832–99), veröffentlichte 1878 eine Sammlung ihrer Lieder in deutscher Umdichtung. Bis 1912 wurden davon immerhin 70.000 Exemplare verkauft. Vgl. Holthaus, Heil, 533.

Die Spirituals der Jubilee Singers wurden von T.F. Seward in Notenform gebracht und zusammen mit der Geschichte der Gruppe und der einzelnen Sänger als *Story of the Jubilee Singers With Their Songs* (London, 1875²) veröffentlicht. Neben den 1867 gedruckten *Slave Songs of the United States* lagen somit erstmals afroamerikanische Spirituals als fassbare historische Dokumente vor.

5.2. Weiße Förderer und ihre Überlegenheitsgefühle

Auch in dieser wichtigen Entwicklung spielte also die christliche Mission eine bedeutsame Rolle. Doch auch hier bleibt sie ambivalent. Denn die Förderung der schwarzen Sänger und ihrer Musik war verbunden mit ethnischen Überlegenheitsgefühlen. So traut man seinen Augen kaum, wenn man die »werbenden« Worte Henry Ward Beechers für die Jubilee Singers liest: »They will charm any audience, sure; they make their mark by giving the ‚spirituals‘ and plantation hymns as only they can sing them who know how to keep time to a masters whip«.⁶⁶ Auch der Bericht der *New York Tribune* über das erste Konzert in Brooklyn 1871 macht deutlich, mit welcher Mischung aus überheblicher Verwunderung sowie romantischer Idealisierung des angeblich Ursprünglichen, Exotischen die geistlichen Lieder der Afroamerikaner aufgenommen wurden:

»I never saw a cultivated Brooklyn assemblage so moved and melted under the magnetism of music before. The wild melodies of the emancipated slaves touched the fount of tears. Allow me to bespeak a universal welcome through the North for these living representatives of the only true native school of American music. We long enough had its coarse caricatures in corked faces; our people can now listen to the genuine soul-music of the slave cabins, before the Lord led His children ›out of the land of Egypt, out of the house of bondage«.⁶⁷

Der Journalist spielt an auf die sogenannten »Minstrel Shows«, in denen seit Anfang des 19. Jahrhunderts weiße Schauspieler sich mit angebranntem Kork das Gesicht schwarz färbten (»corked faces«) und die angeblich hoffnungslosen Versuche der Schwarzen, sich als feine Herren zu geben, lächerlich machten.⁶⁸ Die Fisk Sänger konfrontierten die Zuhörer mit einer völlig anderen Realität – und

⁶⁶ Zit. in Marsh, Story, 32.

⁶⁷ Zit. in Marsh, Story, 32.

⁶⁸ Wicke/Ziegenrücker, »Minstrel Show«, 323–328.

doch war die europäisierende Präsentation der Gruppe immer noch Ausdruck des Überlegenheitsgefühls ihrer weißen musikalischen Leiter, die in ihren Schützlingen kulturlose, »wholly untutored minds«⁶⁹ sahen, denen sie erst die kultivierte europäische Musikalität beizubringen hatten. Doch der *Spiritual* war nicht an die Gunst weißer Förderer gebunden, sondern konnte sich in den schwarzen Kirchen, die immer weiter zugenommen hatten, frei entfalten. 1797 hatte es um die 65 000 Christen unter den Sklaven gegeben. 1890 waren es zweieinhalb Millionen in 24.000 schwarzen Kirchen.⁷⁰ Für viele von ihnen war der *Spiritual* schon lange bevor die weiße Kultur ihn entdeckte und schätzen lernte, ein authentischer Ausdruck eigenständiger afroamerikanischer Identität und Spiritualität geworden.

6. Ausblick: Vom Ragtime bis zum Rap

Die Spirituals waren die erste Form afroamerikanischer Musik, die in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurde. Auch die erste Ausgabe afroamerikanischer Lieder *Slave Songs* (1865) enthielt nur geistliche Lieder.⁷¹ Doch es dauerte nicht lange, bis auch Lieder mit »weltlichen« Themen und eine zunehmende stilistische Vielfalt den Weg in die Öffentlichkeit fanden. Um 1900 veröffentlichte der schwarze Pianist Scott Joplin seine *Ragtime*-Kompositionen. Im Vergnügungsviertel Storyville in New Orleans und ab 1917 in Chicago fand der frühe *Jazz* seine wichtigsten Zentren. 1912 wurde eine der ersten *Blues*-Kompositionen eines schwarzen Musikers, der »Memphis Blues« von W. C. Handy, veröffentlicht. In den 1920er Jahren wurden die ersten Schallplattenaufnahmen der vom *Jazz* beeinflussten *Vaudeville-Blues*-Sängerinnen Ma Rainey und Bessie Smith als »Race Records« herausgebracht. Kurz darauf folgten die ersten *Country-Blues*-Gitarristen und -Sänger, in deren solistischen Vorträgen sich *moans* und *shouts* mit rhythmischen *licks* auf der Gitarre und Themen der Alltagsbewältigung verbanden. Einer von ihnen war Blind Willy Johnson (1902-1949), der seinen *Gospel Blues* als überzeugter Christ sang und deswegen auch als *Guitar Evangelist* bezeichnet wurde.⁷²

⁶⁹ So T.F. Seward, der Notator der Musik, in der Einleitung zum Notenteil in Marsh, Story, 121.

⁷⁰ Zahlenangaben von Latourette zit. bei Lehmann, Spirituals, 94-95.

⁷¹ Wicke/Ziegenrucker, 72.

⁷² Vgl. Doering, *Gospel*, 56-91. Ausführlich bei S. Charters, *Der Country-Blues*, Andrä-Wörtern/Österr., 1994.

Gerade diese musikalischen Entwicklungen, die vorwiegend (aber nicht nur) im weltlichen Bereich stattfanden, brachten die ursprüngliche emotionale Lebendigkeit und Authentizität der afroamerikanischen Musik zum Ausdruck. Von hier aus wurden auch die geistliche Musik und ihre Mission neu beeinflusst. Blind Willy Johnson brachte den *Blues* in Verbindung mit dem Evangelium (*Gospel*) und zurück in die Kirchen.⁷³ Der schwarze *Jazz*- und *Blues*pianist Tommy A. Dorsey, Begleiter von *Blues*größen wie Ma Rainey, Tampa Red, Big Bill Broonzy, bekehrte sich zum christlichen Glauben und schrieb geistliche Lieder im swingenden und jumpenden *Jazz*-Stil für die Chöre der schwarzen Gemeinden. Lehmann beschreibt die typische zeitliche Verzögerung, mit der der neue weltliche Stil in den Kirchen akzeptiert wurde:

»Während die älteren Chöre sich mit seinem intensiven, vom *Jazz* geprägten Rhythmus nicht anfreunden konnten, übernahmen die jüngeren Chöre den neuen Stil mit Begeisterung. Dabei handelte es sich bei Dorseys Musik keineswegs um etwas grundsätzlich Neues. Er tat nur das gleiche, was hundert Jahre vorher schon geschehen war ... Dorsey führte die gleiche Ekstase nur mit anderen musikalischen Mitteln herbei, indem er den ostinaten Bass des Boogie Woogie, den *Blues*, zeitgenössische Schlagerformen und den *Swing* des *Jazz*rhythmus in die Kirchenmusik einführte und dadurch eine neue Art von Kirchenmusik schuf: die *Gospel Songs*.«⁷⁴

Und so geht die Geschichte weiter. In den fünfziger Jahren entsteht der *Rock'n Roll* auf dem *Gospel*-getränkten Boden der Südstaaten, indem ein junger Weißer versucht zu singen wie die schwarzen *Blues*- und *Gospel*-Sänger (Elvis Presley)⁷⁵. Im Rahmen der »Jesus-People«-Bewegung in den 60er und 70er Jahren kehrt der *Rock'n' Roll* als »*Jesus Rock*« (Larry Norman, *Love Song*) zurück in die (wieder zögerlichen) Kirchen und wird zur heute etablierten *Contemporary Christian Music*.⁷⁶

⁷³ Mit inzwischen weltweiter Ausstrahlung wie durch die Verfilmung seiner Biographie und Musik durch Wim Wenders in *The Soul of a Man*, USA/Germany: Reverse Angle/Vulcan Productions, 2003 (DVD).

⁷⁴ T. Lehmann, *Der Sound der Guten Nachricht: Mahalia Jackson*, Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 1997, 46. Vgl. Doering, *Gospel*, 141.

⁷⁵ S. Turner, *Hungry for Heaven: Rock'n Roll and the Search for Redemption*, Downers Grove: IVP, 1995.

⁷⁶ Ausführlich zur weiteren Entwicklung: P. Bubmann, *Sound zwischen Himmel und Erde: Populäre christliche Musik*, Stuttgart: Quell, 1990.

7. »There's a better day a comin'« – Abschließende Gedanken

Wir haben einen weiten Bogen geschlagen vom frühen 18. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert und dabei nach der Bedeutung christlicher Mission für die Akkulturationsgeschichte afroamerikanischer Musik gefragt. Dabei sind sowohl (1) die Ambivalenz christlicher Mission als auch (2) die Dynamik spontaner missionarischer Inkulturation sowie (3) die religionsübergreifende und integrative Wandlungsfähigkeit musikalischer kultureller Ausdrucksformen als Ergebnisse hervorgetreten.

7.1. Die Ambivalenz christlicher Mission

Es ist deutlich geworden, dass die Rolle der christlichen Mission in der ungleichen Akkulturationsgeschichte zwischen afrikanischer und europäischer Kultur in Nordamerika eine komplexe und ambivalente war. Es kann nicht generell von einer militanten und zwangsausübenden Haltung der Mission gesprochen werden. Der Zwang lag im gesamtgesellschaftlichen System und konkret auf Seiten der profitgierigen Sklavenhalter, die die christliche Mission weithin als subversive Gefahr oder Zeitverschwendung ablehnten oder als Mittel zum Zweck benutzen wollten. Die christliche Mission war darüber hinaus keine monolithische, sondern eine vielfältige und manchmal widersprüchliche Erscheinung. Zu ihr gehört einerseits die biblisch inspirierte Anti-Sklaverei- und Befreiungs-Bewegung der Quäker, Mennoniten und später auch der Methodisten, die die *Underground Railway* schufen, 1807 in England das Verbot des Sklavenhandels bewirkten und an der Befreiung der Sklaven Amerikas 1865 einen entscheidenden Anteil hatten. Andererseits ließ sich die Mehrheit der Kirchen und Missionare auf einen fragwürdigen Kompromiss ein: sie akzeptierten das Sklavensystem und versuchten innerhalb dessen den Sklaven als Menschen zu begegnen, ihnen das Evangelium und weitere Hilfe zuteil werden zu lassen. Dass sie damit auch ein unmenschliches System stabilisieren halfen, kann nicht geleugnet werden. Dennoch bleibt auch ihr Beitrag im Rahmen der *missio Dei* zu würdigen, denn sie nahmen die Sklaven als Menschen wahr, versuchten (innerhalb des Systems) zu helfen, wo sie konnten und vermittelten das Evangelium von Jesus Christus.

Diese Dialektik der Missionsgeschichte hat Hans Werner Gensichen treffend ausgedrückt: »Auch auf den größten Zeiten ..., auch dort, wo sich die Fülle des

Lichts ergießt, ruhen tiefe Schatten, und auch in der Dunkelheit des Niedergangs fehlt nirgends das Licht der Verheißung.«⁷⁷ Diese Verheißung kommt auch in der Dynamik einer spontanen und authentischen Inkulturation zum Ausdruck: die Sklaven hörten mehr als die Missionare sagten.

7.2. Inkulturation und Synkretismus

Es wurde eine Rezeptionsgeschichte ausgelöst, die von den Missionaren nicht mehr kontrolliert werden konnte. Viele ungenannte schwarze Missionare in der *Invisible Institution* und in den *black churches* übersetzten das Evangelium in die ihnen verbliebenen Reste ihrer afrikanischen Kulturen, vor allem aber in die Gefühle und das Denken einer *black community*, die in den gemeinsamen Erfahrungen der Verschleppung und des willkürlichen Auseinanderreißen und Zusammenführens von Menschen in den Plantagen entstanden war. So trug das von den Sklaven auf ihre Weise rezipierte Evangelium zur Herausbildung einer eigenen afroamerikanischen Identität und Gemeinschaft bei. Missionstheologisch ausgedrückt: die *missio Dei* war nicht identisch mit den kulturell geprägten Perspektiven der weißen Kirchen und Missionsgesellschaften. Während man in den (meisten) Kirchen der Weißen noch die Sklaverei theologisch rechtfertigte, sangen die Sklaven in ihren Spirituals schon von der Befreiung – und das nicht nur im geistlichen Sinn: »There's a better day a comin'«.⁷⁸

Wie wir gesehen haben, führte die afroamerikanische Akkulturationsgeschichte in den spanisch-portugiesisch-französisch-katholisch und den englisch-protestantisch geprägten Kolonien Amerikas zu je unterschiedlichen Ergebnissen: den neoafrikanischen Kulturen einerseits und den *black churches* und ihren *Spirituals* und *Gospels* andererseits. Religionsanalytisch könnte man in beiden Fällen in neutraler Weise von Synkretismus sprechen: von »mehr oder weniger bewusste[n] Antwort[en] auf Begegnungen zwischen einander fremden Systemen ..., die in eine neue Verhältnisbestimmung zwischen diesen Systemen mündet«⁷⁹. Missionstheologisch jedoch sollte unterschieden werden zwischen

⁷⁷ H.W. Gensichen, »Last und Lehren der Geschichte«, in: Karl Müller, *Missionstheologie: Eine Einführung*, Berlin, 1985, 146.

⁷⁸ Aus einem Spiritual aus den 1830er Jahren. Noll, *History*, 191.

⁷⁹ C. Bochsinger, »Synkretismus«, *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, hg. v. H. Baer et al., Freiburg: Herder, 2005, Sp. 1254–1261, hier: 1259.

Synkretismus und Inkulturation.⁸⁰ Auch wenn die Unterschiede hier fließend sein können, bleibt doch die Frage, »ob die Identität des Evangeliums« im Rahmen religiöser Akkulturationsprozesse »gewahrt bleibt« (Inkulturation) oder »ob die Identität des Evangeliums darin Schaden nimmt oder unkenntlich wird« (Synkretismus), ein wichtiger Maßstab.⁸¹ Aus diesem Blickwinkel wären die neoafrikanischen Kulte wie *Voudou*, *Santería* oder *Candomblé* in den katholischen Kolonien aus christlicher Sicht⁸² eher dem Bereich des *Synkretismus* zuzuordnen, da im Zentrum der religiösen Synthesen jeweils der mediale Kontakt mit Geistwesen (*orixa*, *voudou*, *loa*) afrikanischer Herkunft steht, um deren Kraft (*axe*) für das eigene Leben nutzbar zu machen. Die Assoziation bestimmter *orixas* mit Jesus, Maria oder katholischen Heiligen (hl. Anna, hl. Barbara) wird dabei stärker von der medialen Funktion der *orixas* als von biblischen Inhalten bestimmt.⁸³ Im Gegensatz dazu kann im Blick auf *Spiritual* und *Gospel* eher von authentischer *Inkulturation* gesprochen werden, da hier stärker die biblischen Inhalte die Synthese geleitet haben,⁸⁴ wie die Analyse der Texte der Spirituals zeigt.⁸⁵

Es ist deutlich geworden, dass die *missio Dei* nicht an bestimmte Personen, Organisationen, Ethnien und Kulturen gebunden ist. Die Mission Gottes gehört nicht einer bestimmten Gruppe. Ihr Zentrum ist das biblische Evangelium, das für alle zugänglich ist, sich von keiner Kultur »domestizieren« lässt und im Inkulturationsprozess sowohl kritisch als auch schöpferisch wirkt: »a principle that animates, directs and unifies the culture, transforming it and remaking it so as to bring about a ›new creation‹«. ⁸⁶

⁸⁰ Zur Diskussion des Synkretismus- und Inkulturationsbegriffs vgl. T. Sundermeier, »Synkretismus – ein religionswissenschaftlich und theologisch umstrittener Begriff«, in: T. Schirrmacher, (Hg.), *Kein anderer Name: Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen*. FS zum 70. Geburtstag Peter Beyerhaus, Nürnberg: VTR, 1999, 273-282; V. Küster, »VII. Religion als Thema der Missionswissenschaft«, *RGG* 4. Aufl., Bd. 7, hg. v. H.D. Betz et al, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2004, 299-302; A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll: Orbis, 1995.

⁸¹ H. Wrogemann, »Theologie und Wissenschaft der Mission« in: *Leitfaden Ökumenische Missions-theologie*, Gütersloh, 2003, 17-31: 25.

⁸² Die missionstheologische Verwendung des Synkretismus-Begriffs ist immer selbstreferentiell, da »Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen jeweils aus der subjektiven Perspektive einer bestimmten Religionsgemeinschaft oder Person« erfolgen. A. Feldtkeller, *Identitätssuche im syrischen Urchristentum. Mission, Inkulturation, Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, Göttingen, 1993, 9.

⁸³ Hödl, »Afroamerikanische Religionen«, *Lexikon neureligiöser Gruppen*, 24-25.

7.3. Akkulturation statt Religionisierung

Die dargestellten musikalisch-religiösen Entwicklungen machen nicht nur die integrierende Kraft des Evangeliums, sondern auch die Wandlungs- und Integrationsfähigkeit von Kultur und Religion im Bereich der Musik deutlich. Die heutige stilistische Vielfalt in der Popmusik (von Folk bis Rap), die aus der beschriebenen Entwicklung hervorgegangen ist, lässt sich weder bestimmten Ethnien oder Kulturen noch bestimmten Glaubensrichtungen zuordnen, sondern stellt eine Momentaufnahme einer sich ständig wandelnden Akkulturationsgeschichte dar, in der alle Beteiligten (bewusst oder unbewusst) voneinander lernen und sich gegenseitig beeinflussen. Allein aus diesem Grund scheint mir auch eine statische »Religionisierung« afroamerikanischer Musikformen und ihrer Weiterentwicklungen aus konservativ-apologetischen (bedrohliche Einflüsse durch afrikanische Religiosität)⁸⁷ oder aus liberal-progressiven Gründen (befreiende Einflüsse durch archaische afrikanische Religionserlebnisse)⁸⁸ nicht angemessen. Weder die christliche Kirche noch andere religiöse Traditionen (wie z.B. die traditionellen afrikanischen Religionen) haben ein Monopol auf bestimmte musikalische und kulturelle Formen. Oder anders gesagt: keine Musikform ist unlösbar mit bestimmten religiösen Bedeutungen verbunden. Musik ist immer Teil eines komplexen und fortschreitenden Akkulturationsprozesses und – missionstheologisch gesprochen – der größeren, in der Schöpfungstheologie begründeten, *missio Dei*, deren erneuernde Kraft auch die Kirche immer neu benötigt. Die Einzigartigkeit der Gemeinde Jesu Christi liegt nicht in einer bestimmten Musikform oder bestimmten zeitgebundenen Inkulturationen, sondern in der biblisch bezeugten Einzigartig-

⁸⁴ Gegen G. Fermor, der im Blick auf die Spirituals von »afrochristlichem Synkretismus« spricht und damit m. E. die inhaltliche Bedeutung der traditionellen afrikanischen Religionen in der geistlichen afroamerikanischen Musik überbewertet, vgl. Fermor, *Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche*. Praktische Theologie heute, Band 46. Stuttgart: Kohlhammer, 1999, z.B. 139.

⁸⁵ Eine solche Analyse würde hier den Rahmen sprengen. Vgl. dazu ausführlich Lehmann, »Die wesentlichen Glaubensaussagen der Negro Spirituals«, *Spirituals*, 171ff.

⁸⁶ P. Arrupe zit. bei Shorter, *Inculturation*, 11.

⁸⁷ Zum Beispiel H. Neumann, »Popmusik als neue Religion. Die religiöse Subkultur der jugendlichen Musikszene und ihre Unvereinbarkeit mit dem Bekenntnis zu dem Herrn Jesus Christus«, *Diakrisis* 8 (3/Sept 1987): 51-61.

⁸⁸ Zum Beispiel G. Fermor, »Das religiöse Erbe in der Popmusik – musik- und religionswissenschaftliche Perspektiven«, in: *Populärmusik, Jugendkultur und Kirche*, hg. v. W. Kabus, Friedensauer Schriftenreihe, hg. v. J. Gerhardt u. a., Reihe C: Musik-Kirche-Kultur, Bd. 2, Frankfurt/M.: Peter Lang, 2000, 33-52.

keit Jesu Christi und seines Evangeliums. Darum kann die Mission der Kirche nur profitieren, wenn sie sich umgekehrt auch der *Mission* neuer kultureller und musikalischer Herausforderungen, wie sie sich historisch im Blues oder Jazz stellten, nicht verschließt.⁸⁹

(Friedemann Walldorf promovierte 1999 an der Universität von Südafrika [UNISA] über kontextuelle Missionstheologien in Europa [Die Neuevangelisierung Europas] und ist Dozent und Leiter der Abteilung für Missionswissenschaft an der Freien Theologischen Akademie in Gießen.)

ABSTRACT:

On the background of a predominantly negative perception of the role of Christian missions in the origin and history of Afro-American music, this paper tries to analyse the more complex impact of Christian missions, showing that there are, besides the undeniable problematic aspects, positive contributions. Namely, it emphasizes the role of spontaneous inculturation of the Gospel within the *invisible institution* and the black churches in the North American colonies and interprets it missiologically as situated in the field between the *missio dei* and the *missiones ecclesiarum*. Both the Gospel and the continuously changing music possess an integrative power and are, as an expression of the *missio dei*, open in their own way to all cultures to challenge and transform them.

⁸⁹Vgl. N. Corbitt, *The Sound of The Harvest: Music's Mission in Church and Culture*, Grand Rapids: Baker, 1998. F. Walldorf, »Evangelisation und Kunst. Missiologische Perspektiven einer spannungsreichen und kreativen Beziehung«, *Evangelikale Missiologie* 17 (4/2001), 122–133.

»Theory and Method in the Study of Global Pentecostalism«

Internationale und Interdisziplinäre Tagung
vom 31. Januar bis 2. Februar 2008 in Heidelberg

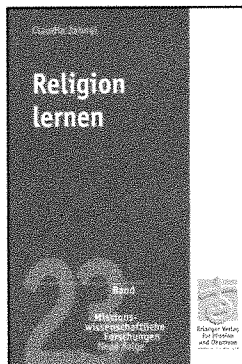
Moritz Fischer

Die Präsenz pfingstlich/charismatischer Bewegungen weltweit erfährt steigende Aufmerksamkeit. Dieses Phänomen findet seine Resonanz in vermehrt erscheinenden wissenschaftlichen Untersuchungen zu einzelnen Pfingstkirchen, die häufig globale Netzwerkstrukturen ausbilden. Außerdem wird in überblicksartigen Darstellungen der Versuch unternommen, diese moderne Form christlicher Gemeinwesenbildung und ihre Theologie, die nicht mehr nur als Fußnote der Kirchen- oder Frömmigkeitsgeschichte abgetan oder gar ignoriert werden kann, reflexiv zu verstehen: Es etabliert sich hier möglicherweise, nicht zuletzt in theologischen und sozialwissenschaftlichen Forschungen, ein neuer interdisziplinärer Forschungszweig. Das hat wiederum, fast zwingend, eine verstärkte Diskussion theoretischer und methodischer Fragestellungen bei der Erforschung der Pfingstbewegung zur Folge.

Als Teil einer Tagungsreihe zu diesem Thema wandte sich vom 31.1. bis 2.2.2008 die Tagung »Theory and Method in the Study of Global Pentecostalism« in Heidelberg solchen Fragestellungen zu. In Ergänzung zu den vorangegangenen GloPent-Konferenzen in Birmingham (2006) und Amsterdam (2007) standen diesmal theologische und interdisziplinäre Vorträge im Mittelpunkt. Maßgebliche organisatorische und inhaltliche Regie führten hier der Inhaber des Lehrstuhls für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der theologischen Fakultät

Missions- wissenschaftliche Forschungen

Religion lernen



*Die Bedeutung von Religion in
schulischer Bildung in den USA
Impulse für die Diskussion in
Deutschland*

Claudia Jahnel

464 Seiten, Brosch. 2007, € 30,- (D)
Missionswissenschaftliche Forschungen
Neue Folge Band 23
ISBN 978 3 87214 353 2

Religion lernen – aber welche, wie und wozu? Um die eigene Geschichte und Kultur zu kennen? Um über den eigenen Glauben sprechen zu können? Um im multikulturellen Umfeld dialogfähig zu werden?

»Religion in schulischer Bildung« ist sowohl in Deutschland als auch in den USA ein kontroverses Thema. Strittig sind Form, Anbieter und Inhalt des religionsbezogenen Unterrichts sowie das Verständnis von »Religion«. In den USA spielt Religion in schulischer Bildung immer eine wichtige Rolle.

Die interkulturell-vergleichende Studie im Grenzbereich von Religionswissenschaft, Vergleichender Erziehungswissenschaft und Theologie untersucht die vielfältigen Konstruktionen von Religion in der schulischen Bildung in den USA. Die daraus folgenden Impulse für Deutschland verdichten sich in der Forderung, der Vielschichtigkeit und Vielgestaltigkeit des Phänomens Religion auch hier durch pluriforme Zugänge gerecht zu werden.

www.erlanger-verlag.de
Tel.: 09874 91700 · Fax: 09874 9330



**Erlanger Verlag
für Mission
und Ökumene**
Hauptstraße 2
D-91564 Neuendettelsau

interkulturelle Theologie

ZMISS 1/2008

1/2008
34. Jahrgang

Interkulturelle Theologie

Zeitschrift für Missionswissenschaft

Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit.
Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn
Claudia Jahnel

Kreuzzugsökumene? Theologie und Choreographie
eines transnationalen Heilungskreuzzugs in Ghana
Andreas Heuser

Gender und Hautfarbe: (Ohn)macht?
Die Überlagerung von Genderdebatte
und Hermeneutik des Fremden in Kamerun
Bettina Beer-Aebi

»There's a better day a coming«:
Afroamerikanische Musik als Inkulturation –
eine historisch-missiologische Spurensuche
Friedemann Walldorf

