

## Spirituals und Gedächtniskette in James H. Cones *Spirituals and the Blues*<sup>1</sup>

### 1. Einführung

James H. Cones frühe Werke, die den Advent der schwarzen Theologie andeuteten, können als afro-amerikanisches Gedächtniswerk betrachtet werden, das wieder zum Vorschein kommt, um die Sehnsucht und Ansprüche der zeitgenössischen Afro-Amerikaner zu narrativieren, damit sie zur eigenen Vergangenheit auch unter religiös-kulturellem Aspekt Zugang haben. Das Werk *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*, das 1972 veröffentlicht wurde, vergegenständlicht diese Forschung auf vielfältige Weise. Insbesondere scheint ihm das Bestehen an Spirituals, eine Verbindung zu (religiös-kulturellen) Traditionsbeständen zu erstellen, die die Existenz einer ontologisch schwarzen Gemeinde nachweist, an die er versucht, durch wiederbelebende Gedächtnisarbeitsverbindungen aufrechtzuerhalten. Lawrence W. Levines Evaluation der Bedeutung der Spirituals erklärt Cones Strategie:

Die Spirituale sind ein Zeugnis nicht nur für die Verewigung wesentlicher Elemente einer älteren Weltanschauung unter den Sklaven, sondern auch für die Fortsetzung des starken Gemeinschaftsgefühls. So wie der Prozess, durch den die Spirituale geschaffen wurden, gleichzeitige individuelle und gemeinschaftliche Kreativität erlaubte, bot ihre Struktur gleichzeitig Möglichkeiten für individuellen und gemeinschaftlichen Ausdruck. (2007: 33)<sup>2</sup>

Die Spirituals erhalten die afrikanische Genealogie intakt – auch wenn sie zunächst mit ethnischer Diversität anstatt mit einem Afrikakonzept verbunden waren (Jones 2004: 255) –, während sie auch die Existenz einer schwarzen Gemeinde beweisen (in dem Sinne, dass sie sowohl schon existierte, als auch sich in dem dynamischen Zustand des Werdens befand), und die Beziehung des Individuums zur Vergangenheit und Gegenwart der Gemeinde darstellen, wodurch sie es für das Individuum ermöglichen, sich an das Kollektiv wieder zu erinnern.

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Studie wurde vom János Bolyai Forschungsstipendium der Ungarischen Akademie der Wissenschaften unterstützt.

<sup>2</sup> Alle Zitate wurden aus den originellen Texten übersetzt.

Einerseits funktioniert Cones Gedächtnisnarrativ als „Wiedererinnern“ („re-member“) (siehe Dixon 1994: 21) – als das Wiedereinfügen der Afro-Amerikaner in den narrativen Diskurs durch Theologisieren, wie auch als das Wiederherstellen als das Gegenteil der Zergliederung –, wobei er einen Heilungsprozess vergegenwärtigt. Besonders Cones frühe Bestreben können wegen ihrer offensichtlich dekonstruktiven Strategien hinsichtlich der weißen Gedächtnisarbeit als „gefährliche Gedächtnisse“ (siehe Metz 1977: 96) betrachtet werden. Andererseits, schwarze Theologie funktioniert, was Toni Morrison als „Wiedergedächtnis“ („rememory“) identifiziert, d. h. „Wiedergedächtnis als Wiedererinnern und Sich Erinnern als Wiederversammeln der Mitglieder des Körpers, der Familie, der Bevölkerung der Vergangenheit“ (2019: 324) – „ein Konzept der mentalen Erinnerung, sowohl Anamnese, als auch Konstruktion“ (Rushdy 1990: 304). In Cones Arbeit dient das Wiedergedächtnis nicht einfach zum Entgegensetzen, zur Befreiung der afro-amerikanischen Geschichte und des afro-amerikanischen Gedächtnisses, sondern zur Sinnvollmachung des Voids in der Textur des Gedächtnisses, um eine Closure zu bewirken, und auf diese Weise mit den Stillen, Auslassungen und Löschungen wirksam umzugehen – letztendlich „den schwarzen heiligen Kosmos“ in kulturellem Sinne wieder einzusetzen (siehe Lincoln and Mamiya 1990: 2). Dieses Essay untersucht, wie Cones Werke beweisen, wie die duale Funktion der Gedächtnisarbeit eine Strategie zur Heilung der zerrissenen Textur des afro-amerikanischen Gedächtnisses und zur Rekonstruktion des afro-amerikanischen Selbst auf religiös-kulturell authentische Weise fördert.

## **2. Cone, Spirituals, und die Gedächtniskette**

Reichlich dokumentiert die afro-amerikanische Religionsgeschichte, dass die Religion, außer „God-talk“ auch Diskurse auszudrücken, die menschliche Fähigkeit zur Aneignung von Narrativen beweist, mit denen die gesellschaftliche, kulturelle und politische Wirklichkeit aus der eigenen Perspektive präsentiert wird. Wie Albert J. Raboteaus (1978) Beschreibung der Religion der Sklaven veranschaulicht, schließt die Religionsarbeit als Gedächtnis die Erinnerung daran mit ein, um den Ursprung und die Identitäten der Gemeinschaft in der Gegenwart zu beweisen und Direktionalität zu geben, damit sie herausfinden kann, in welche Richtung die Gemeinschaft gehen soll. Aber eine Gedächtniskette aufzubauen oder aufrechtzuerhalten, muss anfangs aus unterschiedlichen Gründen problematisch gewesen sein. Der vielfältige Hintergrund von Sklaven postuliert vielfältige Traditionen, was es schwierig macht, eine einheitliche Darstellung einer Ursprungserzählung zu erstellen, und für jede Tradition muss die traumatische Erfahrung der Mittleren Passage („Middle Passage“) störend gewesen sein, einen Kettenbruch verursachend –

wie sehr dies auch als der Ausgangspunkt „zur Festigung der ethnischen Bindungen“ (Jones 2004: 255) diene. Die Brüche bedeuten zwar kein Lösen, vor allem da die direkten Erinnerungen an Afrika und die afrikanischen Traditionen in der afroamerikanischen Gemeinschaft allein wegen des Zustroms von Sklaven aus Afrika bis ins 19. Jahrhundert aufzufinden waren, wie das die Geschichte von Cujo Lewis in Zora Neale Hurstons *Barracoon: The Story of the Last Black Cargo* (2018) exemplifiziert.

Die Idee der religiösen Gedächtniskette reflektiert auf die Natur der Religion, nämlich, „Religion ist in einem Wort das System von Symbols, durch die sich die Gesellschaft ihres Selbsts bewusst wird; es ist die charakteristische Denkweise der kollektiven Existenz“ (Durkheim 1897: 352). Sich um das Symbolische drehend, liegen Reminiszenz und Gedächtnis nicht in der Erinnerung an die konkrete Aktualität historischer Ereignisse, sondern eher in der Art und Weise, wie an sie erinnert wird. Der Gedächtnisprozess verwischt die Konturen der Ereignisse, wobei der Schwerpunkt auf ihrer Wechselbeziehung und ihrer möglichen Sequentialität liegt, um den Umfang der Bedeutung auszudrücken, die für die Selbstinterpretation der Gemeinschaft bestimmend ist. Die Kette kommt in ihrer formalisierten und normativen Form der Tradition gleich, die gleichzeitig den Umfang von Uneinigkeiten einschränkt, d. h. „Religionen können uns nur insofern sozialisieren, insofern sie uns das Recht auf freie Untersuchung verweigern“ (Durkheim 1897: 432). Auf diese Weise ergibt sich die Bedeutung aus dem Kollektiven, und die einzelnen Ketten verstärken das kollektive Geflecht. Die Kette ist der Modus und die Struktur, die, wenn narrativiert, eine individualisierte Textur der String-Ereignisse ergeben kann. Die individualisierte Narrativierung des kulturellen Gedächtnisses kann „die Glaubenslinie“ (Hervieu-Léger 1993: 181) im Laufe der Zeit in nachfolgenden Generationen gewährleisten.

Cones Anamnese kann als eine individualisierte Narrativierung des afroamerikanischen religiösen Denkens und auf diese Weise als die Aktualisierung der schwarzen religiösen Tradition betrachtet werden. Wie er in *The Spirituals and the Blues* behauptet, „Befürworter der zeitgenössischen Black Power betonen, dass die politische Liberalisierung notwendig ist; dass die ‚neue‘ schwarze theologische Sprache nötig ist, wenn die schwarze Religion heute das historische Streben von schwarzen Leuten in Amerika und in der Dritten Welt artikulieren wird“ (1972: 87). In der Ära nach der Bürgerrechtsbewegung, bestreitet oder beseitigt Cone in der Überarbeitung der schwarzen religiösen Tradition die verschiedenen Elemente im Gedächtnis nicht, aber er erklärt sie in unterschiedlicher Weise dem neuen Kontext gemäß: „Was notwendig ist, ist nicht die Ablehnung der Idee des Himmels, sondern ihre Neuinterpretation, damit die unterdrückten Schwarzen heute ihre Resistenzstile nicht unähnlich denen ihrer Großeltern entwickeln können“ (1972: 87). Die

neue Vitalität des schwarzen Bewusstseins in Cones Zeit erfordert die Erneuerung der Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, da „die Demonstration der Kontinuität fähig ist, sogar die von der Gegenwart geforderten Innovationen und Neuinterpretationen zu integrieren“ (Hervieu-Léger 1993: 127). Hinweisend auf die alte Religion der Großväter in der eigentümlichen Institution vor Kings gewaltfreiem Kredo und sogar darüber hinaus zu afrikanischen Wurzeln, führt Cones Neuinterpretation der Vergangenheit zurück in die Sklaverei. Wie Cone in Bezug auf die afroamerikanische Tradition in seinem Buch *God of the Oppressed* (1975) argumentiert:

es ist nicht weniger wahr, dass amerikanische schwarze Leute ihre eigene Tradition haben, die bis nach Afrika und seine traditionellen Religionen reicht. Wir sind ein *afrikanisches* Volk, zumindest in dem Maße, dass unsere Großeltern aus Afrika und nicht aus Europa kamen. Sie brachten Geschichten mit und kombinierten sie mit der christlichen Geschichte, wodurch eine schwarze religiöse Tradition geschaffen wurde, die für Nord-Amerika einzigartig war. Die afrikanische Kultur hat die Sichtweise der Schwarzen auf das Christentum gelenkt und machte die Interpretation der Jesu-Geschichte, die ihren Willen zur Freiheit verletzte, vielen Sklaven unmöglich zu akzeptieren. Der passive Christus des weißen Christentums, wenn er mit der afrikanischen Kultur verbunden wurde, wurde zum Befreier der Unterdrückten von gesellschaftspolitischer Unterdrückung. (1997: 104–105)

Zurück zu den erkennbaren Anfängen der afroamerikanischen Gemeinschaft bedeutet nicht nur, dass er sich auf afroamerikanische Traditionen verlässt, sondern auch ihre Wiederbelebung und ihre Erneuerung, um „die Vergangenheit in der Gegenwart zu aktualisieren“ (Hervieu-Léger 1993: 128). Wichtig ist, dass Cone nicht versucht, ein neues religiöses Paradigma zu etablieren, sondern die afroamerikanischen Traditionen recycelt als „den Korpus der Repräsentationen, der Images, der theoretischen und praktischen Intelligenz, des Verhaltens, der Attitüde und so weiter, die eine Gruppe oder die Gesellschaft in dem Namen der notwendigen Kontinuität zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart annimmt“ (Hervieu-Léger 1993: 127). Auf diese Weise, beharrt er auf einer Tradition und bekennt sich dazu, in dem Bemühen seine Erinnerungskette zu validieren und in dem afroamerikanischen Gedächtnis zu verankern, Teil einer Tradition zu sein. Indem er seine theologisierenden Analysen in eine Tradition einbettet, behauptet und demonstriert Cone das Funktionieren der afroamerikanischen Religiosität, ähnlich wie Durkheim über Religionen schreibt:

Der Kult ist nicht nur ein Zeichensystem, durch das sich der Glaube äußerlich ausdrückt; es ist die Summe der Mittel, mit denen der Glaube periodisch erschaffen und neu erschaffen wird. Ob der Kult aus physischen oder geistigen

Verfahren besteht, ist es immer der Kult, der wirksam wird. (Durkheim 1912: 596)

Unter diesem Gesichtspunkt konzipiert Cone die Durkheimsche Effervescenz, da sich seine Tätigkeit absichtlich in das Kollektiv einmischte, und so ist es das Letztere, das durch seinen „efferveszenten Vitalismus“ im Fokus bleibt (Shilling und Mallor 2016: 155). Der Vitalismus der afroamerikanischen Gemeinschaft gilt als Kontinuitätsbeweis, sowie die Aneignungsmacht der Gemeinschaft.

Um eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart herzustellen, identifiziert Cone die Spirituals als die Manifestation der afroamerikanischen religiösen Tradition und dabei Religion als Erinnerung (auf säkularer Ebene macht er dasselbe mit dem Blues). Schwarze Theologie wird als direkte Fortsetzung der schwarzen Religion vor dem Bürgerkrieg etabliert: „die Spirituale sind schwarze Freiheitlieder, die die schwarze Befreiung im Einklang mit der göttlichen Offenbarung betonen. Deswegen ist es für Schwarze am besten, sie zu singen in dieser ‚neuen‘ Epoche von Schwarz“ (1972: 38). Das mnemonische Manöver, das Cone betreibt, findet in seinem theologischen Denken in den 1970er Jahren einen theologischen Hintergrund, in dem er in Bezug auf die (schwarze) theologische Tradition argumentiert:

Die Theologie kann die Tradition nicht ignorieren. Obwohl die Tradition nicht das Evangelium ist, ist sie der Träger einer Auslegung des Evangeliums zu einem bestimmten Zeitpunkt. Indem wir die Tradition studieren, gewinnen wir nicht nur Einblick in eine bestimmte vergangene Zeit, sondern auch in unsere eigene Zeit, denn die Vergangenheit und die Gegenwart treffen sich dialektisch. Denn nur durch diese dialektische Begegnung mit der Tradition haben wir die Freiheit, darüber hinauszugehen. (1997: 75–76)

Spirituals als Traditionskörper bewahrten für die Sklaven die Aktualisierung der Vergangenheit vor dem Vergessen dadurch, dass sie „das Gedächtnis der Väter mit dem christlichen Evangelium“ verbanden (1972: 32), wobei sie sich an ihre afrikanischen Wurzeln erinnerten und sie in den amerikanischen Kontext übertragen konnten. Es war keine bloße interkulturelle Herausforderung, dies zu tun, sondern ein Kampf um Erinnerung und Geschichte, wie sie in den zeitlosen Gewölben der Sklaverei bestattet waren: „Als weiße Leute die Afrikaner versklavten, war ihre Intention, die schwarze Existenz zu dehistorisieren, die Möglichkeit einer Zukunft auszuschließen, die durch das afrikanische Erbe definiert wird.“ (1972: 24) In Cones Interpretation, war die Dehistorisierung das Ergebnis dessen, dass die Sklaven ihrer Menschlichkeit beraubt wurden, was auch den Entzug von Erinnerungen umfasste. Der Versuch wurde insofern als gescheitert codiert, als die Missionierung der Schwarzen dazu diente, sie gehorsam zu machen. Durkheim erinnert daran:

Wenn die Religion ihre Anhänger ermahnt, mit ihrem Los zufrieden zu sein, ist es, weil unser Zustand auf Erden nichts mit unserer Erlösung zu tun hat. Wenn die Religion lehrt, dass es unsere Pflicht ist, unser Los mit Fügsamkeit anzunehmen, wie die Umstände es anordnen, soll dies uns ausschließlich anderen Zwecken würdiger unserer Bemühungen zuordnen; und im Allgemeinen empfiehlt die Religion aus dem gleichen Grund Mäßigung in den Wünschen. Aber diese passive Resignation ist unvereinbar mit dem Ort, den die irdischen Interessen nun im kollektiven Dasein angenommen haben. (1897: 441)

Cone lehnt tatsächlich jede Unterwürfigkeit in der afroamerikanischen Religiosität ab und behauptet, dass die Aneignung des Christentums als eine echte schwarze Religion, eine revolutionäre Tat, „eine notwendige revolutionäre Praxis“ ist (Cone 1975: 39), um der Disziplinierung Widerstand zu leisten. Von einer anderen Perspektive deutet seine Haltung gegen Dehistorisierung „kulturelle Produktion [...] als Mittel kollektiver Psychotherapie“ (Tarnóc 2004: 353) an.

Im Kampf ums Sein wird die Religion für Cone zum Ort des Wiedergedächtnisses und der Rehistorisierung (und Gegengeschichte nach Foucault [siehe Foucault 2003: 70]), „eine historische Möglichkeit der menschlichen Existenz“ (Cone 1972: 30). Im ersteren Fall ist die Religion das Mittel zur Erinnerung an ein gemeinsames Erlebnis, und die Spirituals, die Anleihen bei der biblischen Erzählung haben, haben die Funktion, Relationalität zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft zu etablieren, da das Wiedergedächtnis „im heftigen Kampf zwischen Erinnern und Vergessen“ Gestalt annimmt (Morrison 2019: 324). Was Letzteres angeht, besitzt die biblische Revelation eine spezifische Bedeutung, denn sie ist das primäre Mittel der Rehistorisierung durch die Historisierung der afroamerikanischen Gegenwart unter ihren zeitlosen Umständen in zweierlei Hinsicht: erstens, indem sie ihre Identität außerhalb ihrer gegenwärtigen sozialen Realität zu dem transzendenten Anderen fixieren, können die Sklaven eine binäre Differenz lokalisieren und so sich im Gegensatz zu der Objektivierung des Sklavensystems positionieren. Wie Cone sagt, „Die Offenbarung war eindeutig historisch, und bezog sich auf das Ereignis der Begegnung der Gemeinschaft mit Gott im Kampf für Freiheit“ (1972: 40). Die Spirituals, die er zitiert, weisen für den einzelnen afroamerikanischen Gläubigen auf die Konzeptualisierung der Offenbarung als Theophanie hin: „Eines Tages war ich alleine unterwegs, Oh ja, Herr / Der Himmel öffnete sich und Liebe floss, Oh ja, Herr“ (zit. in Cone 1972: 93); das bestärkt die Idee, dass die gewaltsame räumliche Verlegung und die Verleugnung der historischen Zeit der Relationalität zu Gott durch die Aneignung der Offenbarung gegenübergestellt werden können.

Zweitens ermöglichte den Schwarzen die biblische Offenbarung, ihre historische Zeit dadurch kritisch auszuwerten, dass sie sie vor allem aus Sicht

der schon erwähnten Relationalität als abgeschlossen ansehen: „Es war eine Glaubensfrage, und die Antwort, die kam, fokussierte auf die Offenbarung als der einzige Hinweis auf historische Absurditäten“ (Cone 1972: 71). In Cones Argumentation wird die biblische Offenbarung als christozentrische Direktionalität in der barthischen Tradition betrachtet, was eine Direktionalität zur spirituellen Freiheit und physischen Liberation impliziert. Jan Assmanns Konzept der Religion der Israeliten spiegelt dieses Verständnis wider:

Religion als eine auf Offenbarung gegründete, gegen das Gegebene und Gewachsene durchzusetzende Wahrheit und Verpflichtung, die sich nicht – wie bis dahin üblich – auf Kult, den Umgang mit dem Heiligen, beschränkt, sondern sich auf alles, insbesondere die Sphäre der Gerechtigkeit, auf Lebensform und Lebensweise, Fest und Alltag, Staat und Familie erstreckt. Religion wird nun von „Kultur“ unterscheidbar und ihr als kritische Instanz gegenübergestellt, zugleich aber auch – zumindest der Möglichkeit nach – als ein hegemoniales Prinzip allen anderen „Wertsphären“ wie Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst usw. übergeordnet. (2015: 402)

Die afroamerikanische Religion bietet eine solche Sphäre des Unterschieds, die für Cone hinreichend belegt, dass sich die Tradition in den Spirituals als das autonome afroamerikanische Subjekt und der Diskurs des Widerstands kristallisiert. Assmann behauptet zu Recht, „Autonomie wird als Theonomie realisiert, und durch Gottesdienst wird die Befreiung von Menschendienst, das heißt Sklaverei, erwirkt“ (2018: 332). Geschichte wird zur gelebten Erfahrung, „efferveszent“ in Durkheims Prägung, und die Relationalität zwischen den Schwarzen und Gott wird performativ. Es ist auf diese Weise, dass Assmann mit dem Exodus behaupten kann: „Exodus-Erzählung schreibt nicht Geschichte, sondern sie macht Geschichte [indem] sie denen, die sie erzählen, eine Identität vermittelt“ (2015: 390). Historisches Bewusstsein und Wiedergedächtnis entwickeln sich dadurch, was Heidegger als In-der-Welt-sein bezeichnet, und gewähren dem afroamerikanischen Subjekt sowohl Intentionalität als auch Direktionalität:

Das „Ich“ der schwarzen Sklavenreligion wurde im Kontext der Gebrochenheit der schwarzen Existenz geboren. Es war eine Selbstbestätigung in einer Situation, wo die zu treffende Entscheidung dem Sklaven auferlegt wurde [...] Das „Ich“ also, das in den Spirituals schreit, ist ein besonderes Selbst, das sein Sein und sein in der Gemeinschaft-Sein bekräftigt, da die beiden voneinander untrennbar sind. Der wesentliche Fokus der schwarzen Religion ist so der Kampf dafür, dass es ein Individuum und gleichzeitig ein Mitglied der Gemeinschaft sei. (Cone 1972: 67–68)

Cones Argument vertritt nicht notwendigerweise eine Reaktion auf den Anderen, was die Konstruktion des schwarzen Selbst im Gegensatz zu dem rassischen Anderen postulieren würde, sondern es vertritt eine immer schon schwarze Subjektivität, die ein „präreflexives, nicht-intentionales Bewusstsein“ ist (Levinas 1991: 165), und es signalisiert eine vertikale Transzendenz anstatt einer sich auf den Anderen richtenden (Stoker 2006: 98). Ruud Welten interpretiert Levinas' Ansicht der Offenbarung so, dass „sich die Offenbarung auf keine imaginäre Ordnung, sondern auf eine traumatische Begegnung mit dem Anderen bezieht“ (2020: 363). In diesem Sinne, wenn das schwarze Selbst für Cone eine in der Tat der Revelation enthüllte ontologische Kategorie ist, rufen die traumatische Begegnung mit dem rassischen Anderen und die traumatische Begegnung mit dem transzendentalen Anderen den nicht-intentionalen Zustand für das schwarze Subjekt hervor, sich mit Gott und mit dem prä-rassischen prämordialen Selbst in Verbindung zu bringen. Die Offenbarung geht damit einher, dass Gott in die Geschichte der Schwarzen eintritt und das Göttliche zusammen mit ihnen vorhanden ist.

Das Trauma der Sklaverei wirkt offensichtlich auch auf Cone ein, da er die Zeugnisse der Unterdrückung und der Gewalt in den Spirituals erzählt. Es ist aber wichtig, dass er sie – ohne sie zu vergessen – so überarbeitet, dass er sie wiederfokussiert und den Widerstandsdiskurs, die Rebellion und die moralische Superiorität betont: „Die authentische Gemeinschaft der Heiligen für ihre Freiheit kämpfend ist mit der Begegnung mit Gott inmitten einer zerbrochenen Existenz verbunden“ (Cone 1972: 66). Abgesehen von der Markierung des Verlaufs der Zeit (Hervieu-Léger 1993: 181), bezieht sich die Ritualisierung auf die Artikulation des kulturellen Traumas, das letztlich dazu dient, zu einer lohnenden Identität beizutragen und sich in das kulturelle Gedächtnis einfügt. Cone besteht darauf: „Anstatt Gott zu testen, ritualisierten sie ihn in Gesang und Predigt. Es ging es in den Spiritualen um die Ritualisierung von Gott in Gesang. Sie sind keine Dokumente für Philosophie; sie sind Material, um ihn anzubeten und zu preisen, der trotz des europäischen Wahnsinns weiterhin mit schwarzer Menschheit präsent war“ (1972: 73). Das kulturelle Trauma verbirgt oder vertuscht keine Traumata, aber lässt durch Transformationen zu, sich damit auseinanderzusetzen – Transformationen, die es auch ermöglichen, sich durch die Zeit damit zu verbinden, wie Cones Fall beweist. Cones Sicht auf Spirituals zeigt, dass über das narrative Zeugnis von schwarzem „Jemand“ hinaus, sie ein performatives Genre verkörpern (siehe Cone 1997: 21), das die Aktualisierung und damit auch die Historisierung des Einzelnen und der Gemeinschaft ermöglicht: „Das Spiritual ist eine zur Bewegung des Lebens schwingende Gemeinschaft in Rhythmus“ (Cone 1972: 33). Tatsächlich ist die Agentur der Gemeinschaft durchgeführt, die eine Durkheimsche Vorstellung repräsentiert wie „eine moralische, religiöse

Kraft, die in den Menschen einen efferveszenten ‚Antrieb‘ zu Handlungen stimulierte, die entweder zu sozialem Zusammenhalt oder Auflösung führten“ (Shilling and Mallor 2016: 146). Der Antrieb manifestiert sich in der Performativität kollektiver Identität, an die, nach Ron Eyermans Paradigma des Kulturtraumas, sich Cone wiederherstellend erinnert, für den es sich auf „Gruppenbildung“ bezieht (Eyerman 2004: 15).

Das Kulturtrauma der Sklaverei, das Cone in seiner Studie über spirituelles Material zum Ausdruck gebracht hat, markiert somit „[seinen] Bedürfnissen und Mitteln gemäß“ (Eyerman 2004: 15) ein eindeutig afroamerikanisches Kulturgedächtnis, das das Aufkommen und die kontinuierliche Anwesenheit einer authentischen schwarzen Religionsgemeinschaft bedeutet. Für Cone markiert das den Widerstand und die Belebung der schwarzen Gemeinschaft in der zuvor genannten Weise, was durch die Unterscheidung zwischen der Religion des weißen Mannes und der alten Religion der schwarzen Sklaven bestätigt werden kann. Um authentisch zu sein, muss das Letztere eine Metaerzählung des Werdens enthalten, die als Erklärung für Herkunft, Rechtfertigung in der Gegenwart und Orientierung in der Zukunft, „einen Glauben an die ultimative Gerechtigkeit der Dinge“ (DuBois 2007: 175) ausdrückend, dienen kann. In religiöser Hinsicht stützt sie sich stark auf die biblischen Gefangenschaftsgeschichten, wie z.B. der Auszug der Israeliten aus Ägypten und auch aus Babylon. Wie Cone behauptet, wird die Befreiung als „ein Akt Gottes in der Geschichte analog zum Auszug Israels aus Ägypten“ (1972: 45) angesehen. Jenseits der Analogie schafft die Neuinterpretation der biblischen Geschichten jedoch einen Unterschied zum weißen Christentum: „Sie kombinierten ihr afrikanisches Erbe mit dem christlichen Evangelium und interpretierten weiße Verzerrungen des Evangeliums im Lichte unterdrückter Menschen, die nach einer historischen Befreiung streben, neu“ (1972: 42). In Cones Fall bedeutet die Identifizierung einer abweichenden schwarzen religiösen Tradition, dass er sie vor den Weißen nicht nur in der Zeit, als die Spirituals geboren wurden, sondern in seiner eigenen Zeit, die „weißen“ theologische Anfragen als „unangemessen und sehr naiv“ (1972: 72) abweisend, beschützt – ein Schritt, der seine ideologische Haltung offenbart, zumal er im selben Absatz Karl Barths Arbeit erwähnt und seine Ansicht Paul Tillichs kontextuelle Theologie widerspiegelt. Auf diese Weise ist er aber auch eindeutig über die Aktualisierung der Erinnerung an die Kämpfe der Sklaven in der Gegenwart, da er im Laufe eines akademischen Exkurses das Präsens verwendet.

Die Enteignung des biblischen Exodus verwirklicht in Eric Voegelins Prägung „das Offenbarungsbewusstsein [...] als Sinn der Existenz“ (2000: 236). Für Cone identifiziert der Exodus den gegenwärtigen Zustand der Verbundenheit und gleichzeitig weist er auf das Wohin hin, was eine Fixierung

in Zeit und Raum ablehnt und das Ziel auf eschatologische Weise „in Richtung der totalen Befreiung“ (1972: 5) und „zur Einheit und Selbstbestimmung“ (Cone 1972: 6) vorsieht. Er behauptet: „Hoffnung ist in den schwarzen Spiritualen keine Leugnung der Geschichte. Schwarze Hoffnung akzeptiert die Geschichte, glaubt aber, dass das Historische in Bewegung ist und sich auf eine göttliche Erfüllung zubewegt. Das ist der Glaube daran, dass die Dinge radikal anders sein können, als sie sind: dass die Realität nicht fixiert ist, sondern sich in Richtung menschlicher Befreiung bewegt“ (1972: 95–96). Es ist diese transformative Anwendung des Exodus, die Cone in seine Zeit überträgt und die die Befreiung der Afroamerikaner als unvollendet identifiziert. Durch diesen Schritt, „Sein-für-die-Zukunft“ (1972: 100), beschreibt er die Nicht-Stabilität des Seins von schwarzen Sklaven und so bekräftigt er sein Beharren auf ihrem politischen Bewusstsein; aber er unternimmt auch den korrigierenden Schritt, das mit der gegenwärtigen Situation der Schwarzen zu verbinden: „Die Aufgabe schwarzer Theologen besteht jedoch darin, über die Entstellungen der schwarzen Religion hinaus zur authentischen Substanz der schwarzen religiösen Erfahrung zu gelangen, damit sie weiterhin als positive Kraft bei der Befreiung von Schwarzen dienen kann.“ (1972: 101) Religion dient für Cone als Narrativ, um dem kulturellen Gedächtnis der Schwarzen im Laufe der Zeit Homogenität und Direktionalität zu verleihen.

Der andere Aspekt des Exodus, der in den Vordergrund tritt, ist die Idee des Auserwähltseins, das paradoxerweise „aus ihrem Leiden hervorgeht, damit sie auf einer psychologisch und spirituell höheren Ebene leben“ (Jones 1993: 23). Sie entwickelt sich durch die christliche Identität, die durch die Oppositionalität zur moralischen Disambiguierung führt, und die Erkenntnis, dass afroamerikanische (religiöse) Subjektivität immer schon in der schwarzen Gemeinschaft präsent war:

Dieser Schrei ist kein Schrei der Passivität, sondern eine treue, freie Antwort auf die Bewegung des Schwarzen Geistes. Es ist die schwarze Gemeinschaft, die sich selbst als das Volk des Schwarzen Geistes anerkennt und durch seine Anwesenheit weiß, dass keine Ketten den Geist der schwarzen Menschheit in Knechtschaft halten können. (1972: 5)

Der „Schwarze Geist“ erscheint als eine apriorische Kategorie, die nicht von historischer Verifizierung abhängt, und die sich dennoch als historisch erweisen kann, weil sie vor der Dehistorisierung der Schwarzen da war, möglicherweise auf die afrikanische Herkunft bezogen. Die apriorische Natur der schwarzen Subjektivität stimmt mit Gottes ursprünglichem Plan überein, Schwarze für einen bestimmten Zweck zu wählen und damit für das auserwählte Volk, ihre Erwählung a priori zu rechtfertigen, d. h. sie folgt schließlich nicht aus zeitgenössischer Binärität. Max Webers Formulierung nach,

„ein in das horizontale Nebeneinander übersetztes Pendant ‚ständischer‘ Differenzierungen“ (2001: 179) bewahrt die nicht-permissive Opposition für Cone, die als fehlerbehebend wirkt, da sie das fehlerhafte weiße Christentum ablehnt und als moralisch, da sie das Versprechen eines „radikalen Wandels“ enthält (Cone 1972: 94). Wie auch Max Weber bemerkt,

es muss sich mit anderen Worten aus dem Glauben an eine providentielle ‚Mission‘, an eine spezifische Ehre vor Gott als ‚auserwähltes Volk‘, also daraus speisen, dass entweder in einem Jenseits ‚die letzten die ersten‘ sein werden oder dass im Diesseits ein Heiland erscheinen und die vor der Welt verborgene Ehre des von ihr verworfenen Pariavolkes [...] oder -standes an das Licht bringen werde. (2001: 263–264)

Die Gestalt Jesu ergänzt die biblischen Metaphern und Allegorien des Auszugs Israels und bewahrt körperliche Erinnerungen, die in der Lage sind, individuelle schwarze Erfahrungen zu umfassen und Jesus als „Gottes schwarzer Sklave“ (Cone 1972: 54), also als einen von ihnen, zu thematisieren: „Jesus war nicht Gegenstand theologischer Befragung. Er wurde in der Realität der schwarzen Erfahrung wahrgenommen, und schwarze Sklaven bestätigten sowohl seine Göttlichkeit als auch seine Menschlichkeit“ (Cone 1972: 47), weshalb „die Bedeutung von Jesu Geburt, Leben, Tod und Auferstehung in seiner Identität mit den Armen, Blinden und Kranken liegt“ (Cone 1972: 48). Das Persönliche wird kollektiv, da das Persönliche/Biblische die individuelle Erfahrung durch historische Zeiten symbolisch subsumiert.

Jesus wird zum ultimativen Signifikanten der Metaerzählung des afro-amerikanischen kulturellen Gedächtnisses mit Bezug auf „eine afroamerikanische religiöse Orientierung“ (Matthews 1998: 20) und, als der bezeichnende Wirbel, integriert und repräsentiert er gleichzeitig die schwarze Erfahrung. Doch in dem Erinnerungsnarrativ der Spirituals fehlt oft die Geburt Christi. In Cones Erklärung ist die mangelnde Behandlung der Geburt Jesu das Ergebnis plantagenpolitischer Erwägungen, da es gefährlich war, Sklaven über die Befreiung zu unterrichten (Cone 1972: 50). Angesichts der Tatsache, dass die transformative Macht der Sklaven die gesamte Religion des weißen Mannes gekonnt neu interpretierte (sogar durch die transformierende Performativität des Singens, „das physische Wesen des versklavten Afrikaners einzubeziehen“ [Jones 1993: 22]), scheint dies jedoch keine gangbare Erklärung zu sein. Jesus, der in die historische Welt eingetreten ist und den Beginn der restaurativen Arbeit markiert, scheint auch in den Spirituals nicht so leicht abgetan werden zu können, besonders, weil er in Cones Christologie *A Black Theology of Liberation* (1970) eine zentrale Stellung einnimmt: „Die Erscheinung Jesu als der Unterdrückte, dessen Existenz ausschließlich mit den Unterdrückten des Landes identifiziert wird, ist in seiner

Geburt symbolisch gekennzeichnet“ (2010: 120). Howard Thurman weist darauf hin, dass einige Spirituals die Geburt Christi in Verbindung mit seinem Königtum thematisieren: „Dies mag eine Form der Entschädigung gewesen sein, ein Bemühen, dem Geist ein Gefühl von Wert und Bestätigung zu geben, das transzendiert die Grenzen der Umwelt“ (1939: 520). Kompensation für Thurman bezieht sich auf die Kombination von Imperialität und Intimität in einem Bild. In dieser Theologie konzeptualisiert Cone das Geburtsergebnis mit einer „besonderen Verbindung zwischen der göttlichen Offenbarung und den Armen“ und liegt einen Charakter fest, „[der] bei seiner Geburt vorhanden gewesen sein muss“ (1997: 67).

Das Schweigen der Spirituals – „der erste Korpus schwarzer Narration“ (Matthews 1998: 146) – und Cones einfache Ablehnung des Themas könnten eine tiefere Besorgnis erkennen lassen. Die Geburt Jesu markiert den Beginn einer neuen Zeit, der in der Bibel vor dem eigentlichen Ereignis angekündigt und auch historisch verankert durch Aktivitäten, die mit verschiedenen Menschengruppen verbunden sind, belegt wird. Darüber hinaus wird er, obwohl er in ärmlichen Verhältnissen geboren wurde, zum König gesalbt. Bei aller Statusdifferenzierung für die Sklavengemeinschaft, indem Jesus als einer von ihnen identifiziert wird, erscheint es aus der Sicht des Gedächtniswerkes problematisch, sich an die Geburt Jesu als Ursprungspunkt zu erinnern, der der identifikatorischen Bewegung hinsichtlich des Exodus aus Ägypten und Babylon ähnelt. Für schwarze Sklaven und Cone verwirrt die Mittlere Passage wegen der Störung, die sie durch die Obstruktion der Verbindungen zur Heimat wie durch die Entmenschlichung der Schwarzen repräsentiert, die Möglichkeit, sie als einen Nullpunkt zu identifizieren. Cone identifiziert die Mittlere Passage als „ein stinkendes Schiff“, in dem sie „aus [ihrem] Heimatland geschnappt wurden und in ein unbekanntes Land segelten“ (Cone 1972: 21). Die abrupte Trennung, Verfremdung und Entfremdung sind in seinen Worten greifbar. Die hässliche Realität der Mittleren Passage ist traumatisierend und macht sie zutiefst unnennbar – Spirituals wie „Manchmal fühle ich mich wie ein mutterloses Kind, / Weit von Zuhause entfernt“ können als Trauma, das mit Verlust und Abbruch verbunden ist, gelesen werden (siehe Jones 1993: 21).

Das Bild des neuen/alten schwarzen Subjekts taucht in seiner Bewertung von Spirituals auf. Durch die Wiedererweckung schwarzer Sklaven als Agenten in ihren entmenschlichenden Umständen, belebt Cone zeitgenössische Konzeptualisierungen des Selbst im Entstehen und stellt eine direkte Genealogie zwischen ihnen her. Auf Grund der Bewertung von Kenneth Stampp, wählt er bestimmte Arten von Sklaven aus, die „den willensstarken Feldknecht darstellen, den der Aufseher zu bestrafen zögerte, den gewohnheitsmäßigen Ausreißer, der achselzuckend über die Konsequenzen die Flucht-

technik beherrschte, jeder von denen persönliche Triumphe und stellvertretende Triumphe für einander gewannen“ (zit. in Cone 1972: 29), um „den angesehenen Sklaven“ zu demonstrieren, „der die Regeln der weißen Gesellschaft erfolgreich herausforderte“ (Cone 1972: 29). Mit diesem Manöver scheint er sein Narrativ in die afroamerikanische Gedächtnisarbeit einzubetten, denn dem Ruf-und-Antwort-Muster ähnlich beleuchten die Beispiele auch das traditionelle kommunikative/performative Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft (individueller Unterschied, um zentripetale Aktivität auszuüben [siehe Anderson 2001: 201–202]) und ähnlich wie Jesus die schwarze Gemeinschaft repräsentiert. Cone projiziert eine „neue Schwarze Humanität“ (Cone 1972: 100), die seine eschatologische Anthropologie bestätigt – eine Vision, die er im Widerstand der Sklaven bereits bestätigt findet. Dadurch wird das Persönliche/Individuelle kulturell wiederbelebt, während das Persönliche politisch wird, so wie es zu Cones Zeiten der Fall ist. Die Vision des neuen schwarzen Selbst erweist sich als politisch, da es sucht, im weiteren Sinne, im sozialen Raum anerkannt zu werden. Wenn Schwarze Humanität in der Sklavenzeit eine Selbstverständlichkeit ist, etabliert Cone ihre Neuheit als gesellschaftliche Akzeptanz in Amerika. Diese Dualität zeigt sich, wenn er behauptet, „Das Bild des Himmels diene funktional dazu, den schwarzen Geist von den bestehenden Werten der weißen Gesellschaft zu befreien, und den schwarzen Sklaven zu ermöglichen, ihre eigenen Gedanken zu denken und ihre eigenen Dinge zu tun“ (1972: 95). Die Authentisierung schwarzen Tuns in der Vergangenheit ermöglicht schwarzes Tun in Cones Zeit mit derselben Vitalität dadurch, dass die Bewilligung, d. h. Einpassung in eine Tradition und die Fortsetzung des Werkes in der Sklavenzeit anfang – ein Werk, das der Schwarzen Humanität inhärent ist und auch selig, da es den ultimativen Zweck der Befreiung andeutet: „Himmel bedeutete keine Passivität, sondern Revolution gegen die bestehende Ordnung“ (1972: 95).

### **3. Konklusion**

Cones Reminiszenz an die Sklavenreligion als Bezeichnung einer Gemeinschaft christlicher Gläubiger ist offensichtlich reduktiv. Sie behandelt die Gemeinschaft als homogen und lässt keine Differenzierung in Bezug auf Zeit, Geographie, oder innere Schichtung innerhalb von lokalen Gemeinschaften in der schwarzen Gemeinschaft zu – um nur einige problematisierende Aspekte zu nennen. Wie Lawrence W. Levine verrät, „Die heilige Welt der Sklaven war nicht auf das Christentum beschränkt. Es existierte auch ein Netzwerk von Überzeugungen und Praktiken, das unabhängig von der formellen Religion der Sklaven war, doch stark mit ihr verbunden war“ (2007: 55). Es

wäre dennoch ein Fehler, Cones Studie abzulehnen, da sie das Wiedergedächtnis bei der Arbeit offenbart, d. h. das erinnernde Subjekt, die Art und Weise, wie es sich erinnert, und woran es sich erinnert. Wie Eyerman bewertet,

Im Trauma der Zurückweisung wurde die Sklaverei in Erinnerung gerufen, da sich ihre Erinnerung an eine Gruppe wiedererinnerte. Sklaverei definiert, mit anderen Worten, Gruppenmitgliedschaft und eine Mitgliedschaft einer Gruppe. In diesem Zusammenhang wurde die Erinnerung an die Sklaverei als kulturelles Trauma artikuliert. (2004: 16)

Das Erinnern an das Selbst steht in Beziehung zum erinnerten Subjekt, und die Erinnerung an das Subjekt ermöglicht, wie Melville Dixon behauptet, die „Wiederbesiedlung breiter Kontinuitäten innerhalb der afrikanischen Diaspora“ (1994: 21). Es ist dann Cones Wiedergestaltung der kollektiven und wiedererinnerten Verbindung dazu aus einer Perspektive, die seine Einbettung in eine Gemeinschaft in Zeit und Raum darstellt. In seiner Studie über Spirituals demonstriert Cone als das sich erinnernde Subjekt, wie er einen Weg findet, sich zu erinnern, als Wiedergedächtnis oder Wiederverbinden mit dem Erinnerungsmaterial. Sein Wille zum Erinnern offenbart sein kontextualisierendes Denken, wie er seine Erinnerungsarbeit in eine Tradition rund um die „Trauerlieder“ einbettet – „die deutliche Botschaft des Sklaven an die Welt“ (DuBois 2007: 169) – die er in seiner Ära recycelt, um das zeitgenössische schwarze Selbst zu unterstützen. Das Wiederbeleben ist nicht nur eine Wiedergestaltung der Vergangenheit, sondern ein performativer Akt, der es begründet, dass er sich erinnert, also ist.

## Literatur

- Anderson, Paul Allan: *Deep River. Music and Memory in Harlem Renaissance Thought*. Durham and London: Duke University Press, 2001.
- Assmann, Jan: *Exodus: Die Revolution der Alten Welt*. München: C. H. Beck, 2018.
- Cone, James H.: *A Black Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books, 2010.
- Cone, James H.: *God of the Oppressed*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997.
- Cone, James H.: *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*. New York: The Seabury Press, 1972.
- Dixon, Melvin: „The Black Writer’s Use of Memory.“ In: Fabre, Geneviève / O’Meally, Robert (eds.): *History and Memory in African-American Culture*. New York: Oxford University Press, 1994, S. 18–27.
- DuBois, W. E. B.: *The Souls of Black Folk*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- Durkheim, Émile: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.
- Durkheim, Émile: *Le Suicide: Étude de sociologie*. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie, 1897.
- Eyerman, Ron: *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Foucault, Michel. „Society Must Be Defended”: *Lectures at the College De France, 1975–76*. Ed. by Mauro Bertani and Alessandro Fontana. New York: Picador, 2003.
- Hervieu-Léger, Daniele: *La Religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.
- Hurston, Zora Neale: *Barracoon: The Story of the Last „Black Cargo.”* New York, NY: Amistad, 2018.
- Jones, Arthur C.: *Wade in the Water: The Wisdom of the Spirituals*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.
- Jones, Arthur C.: „The Foundational Influence of Spirituals in African-American Culture: A Psychological Perspective.” *Black Music Research Journal* 24, no. 2 (Autumn) (2004), S. 251–260.
- Levine, Lawrence W.: *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2007.
- Levinas, Emmanuel: *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991.
- Lincoln, C. Eric / Mamiya, Lawrence H.: *The Black Church in the African American Experience*. Durham and London: Duke University Press, 1990.
- Matthews, Donald Henry: *Honoring the Ancestors: An African Cultural Interpretation of Black Religion and Literature*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Metz, Johannes Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1977.
- Morrison, Toni: „Rememory.” In: *The Source of Self-Regard: Selected Essays, Speeches, and Meditations*. New York: Alfred A. Knopf, 2019, S. 322–325.
- Raboteau, Albert J.: *Slave Religion: The „Invisible Institution” in the Antebellum South*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Rushdy, Ashraf H. A.: „„Rememory”: Primal Scenes and Constructions in Toni Morrison’s Novels.” *Contemporary Literature* 31, no. 3 (Autumn) (1990): S. 300–323.
- Shilling, Chris / Mellor, Philip A.: „Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action.” In: *Durkheim, Émile: Justice, Morality and Politics*, edited by Roger Cotterrell. London and New York: Routledge, 2016, S. 145–161.
- Stoker, Wessel: *Is Faith Rational?: A Hermeneutical-Phenomenological Accounting for Faith*. Leuven, Paris, and Dudley, MA: Peeters, 2006.

- Tarnóc, András: „Like a rainbow after the rain’: A Comparative Analysis of the Black Aesthetic and the Black Female Aesthetic.“ In: *A nyelvek vonzásában. Köszöntő kötet Budai László 70. születésnapjára*. Ed. by Zsuzsa Kurtán and Árpád Zimányi. Eger, Veszprém: Veszprémi Egyetemi Kiadó, 2004, S. 346–356.
- Thurman, Howard: „Religious Ideas in Negro Spirituals.“ *Faculty Reprints Paper 203* (1939), S. 515–528. <http://dh.howard.edu/reprints/203>. [abgerufen am 01.11.2022].
- Voegelin, Eric: *Order and History: The Ecumenic Age*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Tübingen: Mohr, 2001.
- Welten, Ruud: „In the Beginning Was Violence: Emmanuel Levinas on Religion and Violence.“ *Continental Philosophy Review* 53 (2020), S. 355–370.