DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Between Heaven and Hell

Darstellung von Religion und Glaube in ausgewählten Slave Narratives afroamerikanischer SklavInnen“

verfasst von / submitted by

Theresa Zinnerer

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien 2016/ Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	A 190 313 344
Studienrichtung lt. Studienblatt / degree programme as it appears on the student record sheet:	Lehramtsstudium UniStG UF Geschichte, Sozialkunde, Polit. Bildg. UniStG UF Englisch UniStG
Betreut von / Supervisor:	Ass.-Prof. Mag. Dr. Birgitta Bader-Zaar

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei einigen Menschen bedanken, die, direkt oder indirekt, zum Gelingen meiner Abschlussarbeit beigetragen haben. Zu allererst danke ich meiner Betreuerin Ass.-Prof. Mag. Dr. Birgitta Bader-Zaar, die mir nicht nur bei der Themenfindung, sondern auch während der Literaturrecherche und natürlich beim Verfassen der Arbeit mit Ratschlägen, Anregungen und Inspirationen zur Verfügung gestanden ist. Aus Gesprächen mit StudienkollegInnen weiß ich, dass es nicht selbstverständlich ist, so rasches und umfangreiches Feedback zu erhalten.

Außerdem möchte ich meiner Familie, meinen Eltern, Maria und Franz, und meiner Schwester, Franziska, danken. Ohne meine Eltern wäre mir meine Bildungslaufbahn, und nicht zuletzt auch mein Studium, nicht möglich gewesen. Ein besonderer Dank gilt meiner besten Freundin Raphi, sowie Astrid, Lisa, und Irina, die immer ein offenes Ohr für meine Anliegen und Sorgen gehabt haben.

Auch das pfarrliche Umfeld meines Heimatortes hat mir während des Schreibens dieser Arbeit in vielerlei Hinsicht geholfen. Dafür möchte ich besonders Pater Gebhard, Karoline und natürlich meiner Ministrantengruppe danken.

Bei Irina, meiner Mutter, Raphi, Karoline und Astrid möchte ich mich außerdem für das Korrekturlesen bedanken.

Vielen Dank!

Der Glaube ist das Licht der Seele,
eine Tür des Lebens, eine Grundfeste der Seligkeit.
(Petrus Canisius)

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung *7*

2. Das Genre der Slave Narratives *11*

2.1. Definitionsansätze und die Authentizitätsfrage **11**

2.2. Die Verankerung der Slave Narratives in der Geschichts- und der Literaturwissenschaft **13**

2.2.1. Slave Narratives als historische Dokumente 14
2.2.2. Slave Narratives als literarisches Genre 17
2.2.3. Literaturwissenschaftlicher Einfluss auf die Geschichtswissenschaften 20

2.3. Charakteristika der Slave Narratives **21**

2.4. Ziele der Slave Narratives **22**

3. Religion und religiöse Entwicklungen in den Vereinigten Staaten im 18. und 19. Jahrhundert *25*

3.1. Vom afrikanischen Volksglauben zum Christentum: Entwicklungsschritte, religiöse Bewegungen und deren Folgen **26**

3.1.1. Ursprüngliche Glaubenstraditionen der afrikanischen SklavInnen 26
3.1.2. Erste Kontakte zum Christentum 28
3.1.3. Die erste Große Erweckungsbewegung (1730-1755) 29
3.1.4. Die zweite Große Erweckungsbewegung (1780-1830) 31
3.1.5. Konversion der SklavInnen zum Christentum 35
3.1.5.1. Motive der SklavInnen 35
3.1.5.2. Standpunkt der Gesellschaft 37
3.1.5.3. Position der BesitzerInnen von SklavInnen 38

3.2. Nonkonformistische religiöse Gemeinschaften – Methodisten und Baptisten **39**

3.2.1. Gründe für die Popularität evangelikaler Gruppierungen 40
3.2.2. Afrikanische Glaubenselemente in der Religiosität christlicher SklavInnen 42
3.2.3. Ausübung der Religion 44
3.2.4. Bibelzitate zur Sklaverei und deren Auslegung 46
3.2.5. Die Frage der Rechtmäßigkeit der Sklaverei 48

3.3. Die Gründung eigener afroamerikanischer Kirchen **50**

3.3.1. Die gemeinsame Kirche von Schwarzen und Weißen 50
3.3.2. Die Entwicklung separater schwarzer Kirchen 52

4. Theoretische Grundlagen zur geschichtswissenschaftlichen Textanalyse von Slave Narratives *57*

4.1. Geschichte und Diskurse **57**

4.2. Schritte der Diskursanalyse **59**

4.2.1. Korpusbildung 59
4.2.2. Kontextanalyse 59
4.2.3. Geschichtswissenschaftliche Textanalyse 61
4.2.3.1. Analyse der Makrostruktur 61
4.2.3.2. Analyse der Mikrostruktur 62

5. Analyse ausgewählter Slave Narratives *64*

5.1.Sojourner Truth **64**

5.1.1. Biographische Einführung 64
5.1.2. Religiöser Glaube und Sklaverei in den Slave Narratives von Sojourner Truth 68
5.1.2.1. Kontexte 68
5.1.2.2. Analyse der Makrostruktur der Narratives 70

5.1.2.2.1. Struktur und Gliederung ... 70
5.1.2.2.2. Schreibstile der Autorinnen ... 73
5.1.2.3. Analyse der Mikrostruktur ... 75
5.1.2.3.1. Glaubens- und Gotteserfahrungen ... 75
5.1.2.3.2. Bekehrungserfahrung ... 78
5.1.2.4. Fazit ... 83

5.2. Old Elizabeth ... 84
5.2.1. Biographische Einführung ... 84
5.2.2. Glaube und Sklaverei in dem Slave Narrative von Old Elizabeth ... 86
5.2.2.1. Kontexte ... 86
5.2.2.2. Analyse der Makrostruktur ... 87
5.2.2.2.1. Struktur und Gliederung ... 87
5.2.2.2.2. Schreibstil des Autors/der Autorin ... 88
5.2.2.3. Analyse der Mikrostruktur ... 89
5.2.2.3.1. Ursprünge des Glaubens ... 89
5.3.2.3.2. Bekehrungserfahrung ... 89
5.2.2.4. Fazit ... 92

5.3. William Wells Brown ... 92
5.3.1. Biographische Einführung ... 92
5.3.2. Religion, Glaube und Sklaverei in den Slave Narratives von William Wells Brown ... 96
5.3.2.1. Kontexte ... 96
5.3.2.2. Analyse der Makrostruktur ... 98
5.3.2.2.1. Struktur und Gliederung ... 98
5.3.2.2.2. Schreibstil des Autors ... 102
5.3.2.3. Analyse der Mikrostruktur ... 105
5.3.2.3.1. Christentum und Sklaverei ... 106
5.3.2.3.2. Gebetszusammenkünfte und Religion der BesitzerInnen von SklavInnen ... 108
5.3.2.3.3. Zur Position der Kirche und Rolle der Bibel ... 110
5.3.2.3.4. Glaube an Gott ... 112
5.3.2.4. Fazit ... 114

5.4. Frederick Douglass ... 115
5.4.1. Biographische Einführung ... 115
5.4.2. Religion, Christentum und Sklaverei in den Slave Narratives von Frederick Douglass ... 122
5.4.2.1. Kontexte ... 122
5.4.2.1.1. Vergleich der autobiographischen Werke von Frederick Douglass ... 122
5.4.2.1.2. Kontext der Antisklavereibewegung ... 123
5.4.2.2. Analyse der Makrostruktur ... 126
5.4.2.2.1. Struktur und Gliederung ... 126
5.4.2.2.2. Schreibstil des Autors ... 130
5.4.2.3. Analyse der Mikrostruktur ... 136
5.4.2.3.1. Religion und die BesitzerInnen von SklavInnen ... 136
5.4.2.3.2. Bekehrungserlebnis ... 140
5.4.2.3.3. Begegnung mit Elementen der Magie und des Aberglaubens ... 141
5.4.2.3.4. Glaubenszweifel ... 144
5.4.2.4. Fazit ... 146

6. Schlussfolgerungen und Conclusio ... 148

7. Bibliographie ... 152

Zusammenfassung ... 156

Abstract ... 157

1. Einleitung

Die nordamerikanischen Slave Narratives des späten 18. und 19. Jahrhunderts werden heute von der Geschichtswissenschaft als wichtige historische Dokumente betrachtet. Sie prägen durch die individuelle Darstellung des Erlebten in der Sklaverei beziehungsweise die Anwendung von Diskursen als Repräsentation dieser Darstellung das kollektive Gedächtnis über die Thematik der Sklaverei. Dabei ist zu beachten, dass diese Erzählungen nicht die historische Wahrheit aufzeigen können, sondern vielmehr eine Rolle des Dokumentierens der Erlebnisse für die Nachwelt innehaben und so einen wichtigen Beitrag zur Kulturgeschichte Amerikas des 19. Jahrhunderts und zur Geschichte der Sklaverei in Amerika leisten.[1] Viele Slave Narratives bieten eine detailreiche Darstellung unterschiedlichster Thematiken, Religion stellt in zahlreichen Erzählungen einen zentralen Diskurs dar. Aus diesem Grund soll im Rahmen meiner Arbeit die Bedeutung von Religion und Glauben in ausgewählten Slave Narratives erforscht werden. Dazu werden die Lebenserzählungen von Sojourner Truth (1797?-1883), Old Elizabeth (1766?-1866), William Wells Brown (1814-1884) und Frederick Douglass (1818-1895) genauer untersucht.

In der Forschung wurden die Slave Narratives lange Zeit als volkstümliche Geschichten bezeichnet, die in kindlich-primitiver Weise geschrieben waren und daher als wenig bedeutend für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung galten.[2] Ab den 1920er Jahren wurde den Erzählungen der SklavInnen von wissenschaftlicher Seite größere Aufmerksamkeit geschenkt. Im Jahr 1932 gab es schließlich erstmals die Aufforderung, die Lebensberichte von SklavInnen als eigenes Genre zu betrachten. Die tatsächliche Etablierung der Slave Narratives als eigenes Genre erfolgte schließlich in den 1930er und 1940er Jahren. Dass die Lebenserzählungen von SklavInnen ein relativ aktuelles Phänomen in der Geschichtswissenschaft sind, zeigt vor allem die Tatsache, dass sie erst 1974 als historisch taugliche Quellen beurteilt wurden.[3] Die vorliegende Arbeit leistet daher einen wichtigen Beitrag zur geschichtswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Slave Narratives, da eine detaillierte Analyse von Religion und Glaube der ausgewählten Lebensberichte auf diese Weise bisher noch nicht erfolgt ist.

---

[1] Vgl. Charles T. *Davis*, Henry Louis *Gates*, Jr., Introduction. The Language of Slavery. In: Charles T. *Davis*, Henry Louis *Gates*, Jr. (Hg.), The Slave's Narrative (Oxford/New York 1990) xi.
[2] Vgl. Melvin *Dixon*, Singing Swords: The Literary Legacy of Slavery. In: Charles T. *Davis*, Henry Louis *Gates*, Jr. (Hg.), The Slave's Narrative (Oxford 1985) 299f.
[3] Vgl. Mitch *Kachun*, Slave Narratives and Historical Memory. In: John *Ernest* (Hg.), The Oxford Handbook of The African American Slave Narrative (Oxford/New York 2014) 22, 27.

In der folgenden Arbeit soll dargelegt werden, wie Glaube und Religion in diesen Lebenserzählungen dargestellt und repräsentiert wird, welche Rolle die SklavInnen ihrem Glauben zuwiesen, und inwieweit und auf welche Art und Weise es ihnen möglich war ihre Religiosität auszuüben. Außerdem darf die Frage nach religiösen Diskursen nicht unbeachtet bleiben.
Bereits vor einer intensiven Auseinandersetzung mit der Thematik lässt sich vermuten, dass die SklavInnen, deren Erzählungen in meiner Arbeit behandelt werden, in ihren Darstellungen dem Glauben Sinnstiftung für das Weiterleben zuschrieben, und die Ausübung ihrer Religiosität als gewisse Art der Freiheit reflektierten, die ihnen ihre Lebenssituation nicht geben konnte. Eine weitere Hypothese ist, dass vermutlich auch kritische Argumentationen und Unverständnis in Bezug auf Glaube und Religion in den Lebenserzählungen zu finden sein werden, wenn das Faktum betrachtet wird, dass die SklavInnen unter menschenunwürdigen Bedingungen und in Unfreiheit lebten.

Um die Forschungsfragen beantworten und die Hypothesen verifizieren oder widerlegen zu können, gehe ich in der Bearbeitung der Thematik methodisch wie folgt vor. Zunächst ist es wichtig, auf das Genre der Slave Narratives einzugehen und die Bedeutung dieser Texte für die Geschichtswissenschaften zu bearbeiten. Um einen Überblick über die Religion und die zentralen religiösen Entwicklungen in den Vereinigten Staaten zu der Zeit, in der die zu analysierenden Slave Narratives verfasst wurden, zu erhalten, erscheint es als essentiell mich mit diesen detailliert auseinanderzusetzen. Von diesen theoretischen Erkenntnissen ausgehend, ist es erforderlich die Methode der geschichtswissenschaftlichen Textanalyse, mit Hilfe derer die Lebenserzählungen der SklavInnen untersucht werden sollen, vorzustellen. Mit diesem theoretischen Grundwissen über Genre, Religion und Methode wird es mir schließlich möglich sein mit der tatsächlichen Untersuchung der Slave Narratives zu beginnen.

Aufgrund der Tatsache, dass Slave Narratives erst seit wenigen Jahrzehnten als Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen betrachtet werden, gibt es wenige Publikationen zu dieser Thematik. Mit der Analyse der Diskurse über Religion und Glaube in den Lebenserzählungen afroamerikanischer SklavInnen beschäftigte sich noch niemand. Meine Arbeit setzt sich also mit einem ganz neuen Thema auseinander, daher kann kein Einblick in den aktuellen Forschungsstand gegeben werden. Im Folgenden soll jedoch ein kurzer Überblick über einige zentrale Werke gegeben werden, die ich in der theoretischen Auseinandersetzung mit der Thematik herangezogen habe. Für den Aspekt der Religion von afroamerikanischen SklavInnen zählt vor allem das Buch „Slave Religion. The ‘Invisible Institution’“ von Albert J. Raboteau, das 2004 in einer Neuauflage erschien, zu den Standardwerken. Mit dem

Sammelband „Masters and Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South, 1740-1870", das im Jahr 1988 veröffentlicht wurde, hat der Herausgeber John B. Boles besonderen Wert auf die Präsentation gemeinsamer Religionspraktiken zwischen Schwarzen und Weißen gelegt. Zu den Meilensteinen der Forschung zählt sicherlich das 1972 erschienene Werk „The Slave Community. Plantation Life in the American South" von John Blassingame, in dem der Autor umfassend das Leben von afroamerikanischen SklavInnen analysiert hat. Ein bedeutendes Basiswerk, das sich mit dem Genre der Slave Narratives auseinandersetzt ist der von Charles T. Davis und Henry Louis Gates, Jr. im Jahr 1985 publizierte Sammelband „The Slave's Narrative".

Inhaltlich gliedert sich die Arbeit in drei Hauptthemen, die ich in der vorangegangenen Vorstellung der Bearbeitung der Forschungsfrage bereits kurz vorgestellt habe. Der erste inhaltliche Aspekt, ist das Genre der Slave Narratives. Dabei stelle ich zunächst Definitionsansätze vor und gehe auf die schwierige Frage der Authentizität dieser Texte ein. Anschließend widme ich mich der Frage der Bedeutung von Slave Narratives für die Literaturwissenschaft und für die Geschichtswissenschaft. Charakteristische Merkmale, sowie die Ziele der Slave Narratives stellen die abschließenden Bereiche dieses ersten Kapitels dar.
Im zweiten Abschnitt der Arbeit gebe ich einen Überblick über Religion und religiöse Entwicklungen in den Vereinigten Staaten im späten 18. und im 19. Jahrhundert. Ausgehend von den ursprünglichen afrikanischen Glaubenstraditionen, die die SklavInnen mit nach Amerika brachten, gehe ich auf deren Kontakt mit dem Christentum und die Rolle, die die Erweckungsbewegungen dabei spielten, ein. Schließlich erfolgt eine Vorstellung der zentralen nonkonformistischen Gruppen, denen sich die SklavInnen zuwandten, den Methodisten, Baptisten und Quäkern. Den Abschluss dieses Abschnittes stellt die Auseinandersetzung mit den zunächst gemeinsamen und später eigenen Kirchen der Schwarzen dar.
Der nächste Teil meiner Arbeit kann als deren Herzstück bezeichnet werden. Zunächst setze ich mich mit theoretischen Betrachtungen der Methode der geschichtswissenschaftlichen Textanalyse mit Verweis auf den Begriff des Diskurses und die Diskursanalyse auseinander. Anschließend präsentiere ich einzelne Schritte der Diskursanalyse, die auch in der Analyse der Slave Narratives angewendet werden. Schließlich erfolgt meine Untersuchung und Erforschung der ausgewählten Lebensberichte. Zunächst behandle ich die Erzählung von Sojourner Truth, dann jene von Old Elizabeth, William Wells Brown und Frederick Douglass. Dabei lege ich zu Beginn jeweils eine biographische Einführung vor, befolge anschließend die Kriterien der Diskursanalyse, um so die Darstellung von Religion und Glaube in den Texten erforschen zu können. Am Ende jeder Analyse gebe ich ein kurzes Fazit mit den wichtigsten

Erkenntnissen. In dem Kapitel Schlussfolgerungen und Conclusio fasse ich zentrale Beobachtungen zusammen, beantworte die Forschungsfragen und bearbeite die Hypothesen.

Abschließend ist es von Bedeutung auf die Begrenztheit meiner Arbeit hinzuweisen. Die Arbeit konzentriert sich auf Glaubens- und Religionsdarstellungen in ausgewählten Lebensberichten von SklavInnen. Ob ähnliche Darstellungsweisen in anderen Erzählungen zu finden sind, bleibt daher unberücksichtigt. Deshalb kann nicht davon ausgegangen werden, dass die ausgewählten Texte repräsentativ für andere, demselben Genre zugehörigen, Dokumente gelten. Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass die Lebenserzählungen der SklavInnen teilweise sehr umfangreich sind und Glaube und Religion nur eine von vielen Facetten des Lebens ehemaliger SklavInnen darstellten. Weiters wurde die Bedeutung von Glaube und Religion ausschließlich während der Zeit der Versklavung untersucht. Eine umfassende Behandlung der Thematik, etwa auch bezugnehmend auf die Zeit nach der Befreiung, würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

2. Das Genre der Slave Narratives

2.1. Definitionsansätze und die Authentizitätsfrage

Auf die Frage, wie afroamerikanische Slave Narratives erklärt und beschrieben werden können, bieten WissenschaftlerInnen unterschiedliche Antworten an. Im Folgenden werden exemplarisch einige dieser Definitionsansätze aufgezeigt, um hervorzuheben, welche unterschiedlichen Zugangsweisen es zu diesem Genre gibt. So können Slave Narratives ganz allgemein als „the written and dictated testimonies of the enslavement of black human beings"[1] bezeichnet werden. Eine andere Definition der Slave Narratives ist jene, sie als authentische Autobiographien einzustufen, die von dem Wunsch nach Freiheit statt Gefangenschaft ausgehen.[2] Auf die in der Forschung häufig diskutierte Frage, ob die Lebensberichte dem Genre der Autobiographie zuzuordnen sind, wird im nächsten Abschnitt dieses Kapitels genauer eingegangen. Einige ErforscherInnen der Slave Narratives sehen die Erzählungen der SklavInnen, die das System der Sklaverei persönlich erlebten, als Versuch, ihre individuellen Geschichten festzuhalten. Die persönliche Geschichte sollte aber gleichzeitig repräsentativ für die Erlebnisse aller von der Sklaverei betroffen Menschen sein.[3] Diese Schwierigkeit der Individualität beziehungsweise Kollektivität der Slave Narratives wird in Kapitel 2.2.2. detaillierter beleuchtet. Außerdem können die Erzählungen der SklavInnen als „difficult acts of remembrance"[4] beschrieben werden. Die Schwierigkeit bezieht sich darauf, dass diese Erzählungen nicht einfach zu dokumentieren sind, weil sie auf sehr persönliche und auch intime Art von erlebter Gewalt und Unfreiheit erzählen, und andererseits ist es schwierig, diese Erzählungen einzuordnen und zu bewerten.[5] Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive kann das Slave Narrative auch als „complex discursive text" betrachtet werden.[6] Schließlich meinen manche LiteraturwissenschaftlerInnen, dass die Lebenserzählungen eine Kombination vieler anderer Genres, wie der spirituellen Autobiographie, der Reiseerzählung oder des politischen Kommentars, sind und gerade deswegen eine große Leserschaft angesprochen haben.[7] All diese Definitionsansätze beschreiben bestimmte Aspekte, welche die Slave Narratives als Genre ausmachen. Die

---

[1] *Davis, Gates Jr.*, Introduction: The Language of Slavery, xii.
[2] Vgl. Arna *Bontemps*, The Slave Narrative: An American Genre. In: Arna *Bontemps* (Hg.), Great Slave Narratives (Boston 1969), xv.
[3] Vgl. John *Ernest*, Introduction. In: John *Ernest* (Hg.), The Oxford Handbook of The African American Slave Narrative (Oxford/New York 2014) 4.
[4] *Ernest*, Introduction, 8.
[5] Vgl. *Ernest*, Introduction, 8.
[6] Teresa A. *Goddu*, The Slave Narrative as Material Text. In: John *Ernest* (Hg.), The Oxford Handbook of the African American Slave Narrative (Oxford/New York 2014) 149.
[7] Vgl. Philip *Gould*, The Rise, Development, and Circulation of the Slave Narrative. In: Audrey A. *Fisch* (Hg.), The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative (Cambridge/New York 2007) 21.

unterschiedlichen Perspektiven der verschiedenen WissenschaftlerInnen haben alle ihre Berechtigung. Ich habe daher gezielt darauf geachtet, möglichst unterschiedliche Erklärungsansätze aufzuzeigen, um so die Bandbreite und auch die Schwierigkeit einer kurzen Begriffserklärung deutlich zu machen.

Neben der Frage nach einer Definition, stellt sich bei den Slave Narratives immer auch jene nach der Authentizität dieser Texte. Besonders in der Geschichtsforschung ist die Echtheit dieser Erzählungen lange Zeit angezweifelt worden.[8] Gleichzeitig muss auch überlegt werden, inwiefern die Authentizität dieser Lebensberichte festgestellt werden kann. Sie hängt nämlich nicht nur von der Ehrlichkeit der Berichte der AutorInnen selbst ab, sondern auch davon, inwieweit die Erinnerung der betreffenden Person eine aufrichtige Dokumentation der Ereignisse zulässt.[9] Generell muss daher hervorgehoben werden, dass Slave Narratives nicht als Texte gelten, die die historische Wahrheit abbilden. Vielmehr ist es ihre Aufgabe die Geschehnisse, die in der Sklaverei erlebt wurden, für ihre LeserInnen und zukünftige Generationen zu dokumentieren und festzuhalten.[10] Es ist daher essentiell, die Erzählungen der SklavInnen als subjektiv einzustufen. Gleichzeitig hat dieser Subjektivitätsansatz aber maßgeblich dazu beigetragen, dass die Slave Narratives von zahlreichen HistorikerInnen über viele Jahrzehnte nicht als authentisch eingestuft worden sind.[11] Eine Ausnahme bildete hier der Historiker John W. Blassingame, der in den 1970er Jahren betont hat, dass der größte Wert der Slave Narratives gerade in ihrer Subjektivität liege.[12] Dieser Anspruch der Subjektivität steht aber gleichzeitig im Widerspruch zum Wunsch der SklavInnen, die Institution der Sklaverei so zu präsentieren, wie sie tatsächlich gewesen ist. Um die Sklaverei aus Sicht der SklavInnen darstellen zu können wie sie tatsächlich war, war es für die Erzählenden wichtig zu erläutern, dass sie in ihren Berichten auf wirklich Erlebtem aufbauten und keinen Teil ihrer Geschichten erfunden hatten.[13] Eine Herausforderung für die erzählenden SklavInnen war es hierbei, vor allem jene LeserInnen, die möglicherweise am Wahrheitsgehalt der Erzählungen zweifelten, zu überzeugen. Besonders die kritische und skeptische Leserschaft könnte in Versuchung geraten, den Erzählungen der SklavInnen nicht zu glauben, weil diese als zu gut geschrieben erachtet werden oder die Vermutung entsteht, dass die versklavte Person sich zu gut an die Geschehnisse erinnert oder in einer sehr

---

[8] Vgl. *Davis, Gates*, Introduction: The Language of Slavery, xxxii.
[9] Vgl. *Kachun*, Slave Narratives and Historical Memory, 23.
[10] Vgl. *Davis, Gates Jr.*, Introduction: The Language of Slavery, xi.
[11] Vgl. *Dixon*, Singing Swords, 298.
[12] Vgl. John W. *Blassingame*, The Slave Community. Plantation Life in the Antebellum South (New York/Oxford 1972) 228.
[13] Vgl. *Olney*, "I Was Born": Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature, In: Charles T. *Davis*, Henry Louis *Gates Jr.* (Hg.), The Slave's Narrative (Oxford/New York 1990) 150.

romantisierenden Weise berichtet.[14] Ein weiterer Kritikpunkt der Geschichtswissenschaft, der dazu beigetragen hat, dass die Lebensberichte der SklavInnen über viele Jahrzehnte hindurch als polemische Texte, die als historisch untauglich galten, eingestuft worden sind, ist, dass die Erzählenden durch ihre Texte häufig für die Antisklavereibewegung werben wollten.[15] VertreterInnen der Antisklavereibewegung traten für die Befreiung von SklavInnen, für die Gleichberechtigung aller Menschen, sowie für Bürgerrechte der befreiten SklavInnen ein.[16] Mit der Gründung der Anti-Slavery Society im Jahr 1833 nahm die Antisklavereibewegung eine auf nationaler Ebene organisierte Form an. Die Erzählungen von SklavInnen waren seit dieser Zeit für diese Bewegung von Bedeutung, denn sowohl die Slave Narratives, als auch die Antisklavereibewegung verfolgten ein gemeinsames Ziel, nämlich die Abschaffung der Sklaverei.[17]

Heute werden Slave Narratives von der Wissenschaft als bedeutende Texte, die einen Einblick in das Leben von SklavInnen geben, angesehen. Dennoch ist es wichtig anzumerken, dass für Fragen der Authentizität viele Faktoren berücksichtigt werden müssen. So gilt es zu beachten, dass die ErzählerInnen mit ihren Texten häufig für weiße GegnerInnen des Systems der Sklaverei schrieben, abhängig von weißen HerausgeberInnen waren und ihre eigene finanzielle Situation durch den Verkauf ihrer Geschichten verbessern wollten. Zusammengefasst kann also festgehalten werden: „It remains difficult today to distinguish truth from fiction, skillful rhetoric from literary license.“[18]

2.2. Die Verankerung der Slave Narratives in der Geschichts- und der Literaturwissenschaft

Diskussionen über den Wahrheitsgehalt der Slave Narratives hat es nicht nur in der Geschichtswissenschaft gegeben, sondern auch in der Literaturwissenschaft, in der den Texten der SklavInnen ebenfalls lange Zeit wenig Bedeutung geschenkt worden ist. Charles T. Davis und Henry Louis Gates haben diese zweiseitige Verankerung der Slave Narratives in der Geschichts- und der Literaturwissenschaft hervorgehoben: „It is especially significant that the slave narrative has become the basis of both slave historiography […] and of Afro-

[14] Vgl. Cindy *Weinstein*, The Slave Narrative and Sentimental Literature. In: Audrey A. *Fisch* (Hg.), The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative (Cambridge/New York 2007) 115.
[15] Vgl. Dickson D. *Bruce Jr.*, Slave Narratives and Historical Understanding. In: John *Ernest* (Hg.), The Oxford Handbook of the African American Slave Narrative (Oxford/New York 2014) 58.
[16] Vgl. Dickson D. *Bruce Jr*., Politics and Political Philosophy in the Slave Narrative. In: In: Audrey A. *Fisch* (Hg.), The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative (Cambridge/New York 2007) 35.
[17] Vgl. *Bruce Jr*., Politics and Political Philosophy in the Slave Narrative, 28.
[18] Maurice S. *Lee*, The 1850s: The First Renaissance of Black Letters. In: Gene Andrew *Jarrett* (Hg.), A Companion to African American Literature (Chichester 2010) 105.

American literary history […].”[19] Um die Entwicklungen, die dazu geführt haben, dass die Slave Narratives sowohl für HistorikerInnen als auch für LiteraturwissenschaftlerInnen als wissenschaftlich wertvolle Dokumente eingestuft wurden, nachvollziehen zu können, ist ein Einblick in die Entstehungsgeschichte und die Ursprünge der Slave Narratives von großer Bedeutung.

2.2.1. Slave Narratives als historische Dokumente

Bis in die 1960er Jahre wurden Slave Narratives nicht als historisch glaubwürdiges Quellenmaterial erachtet. Einerseits haben HistorikerInnen die Texte der SklavInnen als naive Erzählungen eingestuft, andererseits sind sie auch kritisch betrachtet worden, da es Widersprüche zwischen den Berichten der SklavInnen und jenen der BesitzerInnen von SklavInnen gegeben hat.[20] Jedoch kann gerade darin der Wert der Erzählungen gesehen werden, nämlich zusätzlich zu der Perspektive der EigentümerInnen auch jene der SklavInnen hervorzuheben. So bereichern die Slave Narratives die Forschung und zeigen die Rolle der SklavInnen im und ihre Position zu dem System der Sklaverei.[21]

Im Allgemeinen können die Lebenserzählungen nach der Zeit ihrer Entstehung unterteilt werden. Slave Narratives sind von 1703 bis in die 1940er Jahre geschrieben worden.[22] Der Text „Adam Negro’s Tryall“, der im Jahr 1703 verfasst wurde, gilt als das erste Slave Narrative.[23] Die größte Aufmerksamkeit aus wissenschaftlicher Perspektive haben jene Erzählungen erhalten, die zwischen 1836 und 1860 entstanden sind, also in der Zeit vor dem Amerikanischen Bürgerkrieg (1861-1865) und der Abschaffung der Sklaverei.[24] Inhaltlich unterscheiden sich die Texte, je nachdem zu welcher Zeit sie verfasst worden sind. Besonders die frühen Slave Narratives können unter anderem als religiöses Genre betrachtet werden. Die ErzählerInnen versuchten etwa häufig mit der Sprache der Bibel für ihre Freiheit zu plädieren. Neben dem religiösen Einfluss wurde zwischen 1770 und 1807 auch die Forderung nach der Abschaffung des transatlantischen SklavInnenhandels für die Erzählungen der SklavInnen relevant. Organisationen, die sich dafür einsetzten, förderten und unterstützten das Verfassen dieser Texte. Die SklavInnen, die ihre Geschichten erzählten, waren also auch von den frühen Abolitionismus-Bewegungen beeinflusst, besonders rhetorische Stilmittel, etwa aus

---

[19] *Davis, Gates Jr.*, Introduction: The Language of Slavery, xiv.
[20] Vgl. *Davis, Gates Jr.*, Introduction: The Language of Slavery, xii.
[21] Vgl. *Blassingame*, The Slave Community, 232f.
[22] Vgl. Jermaine O. *Archer*, Antebellum Slave Narratives. Cultural and Political Expressions of Africa (New York/London 2009) xf.
[23] Vgl. Audrey A. *Fisch*, Introduction. In: Audrey A. Fisch (Hg.), The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative (Cambridge/New York) xiii.
[24] Vgl. *Archer*, Antebellum Slave Narratives, xf.

Antisklavereipublikationen, wurden verwendet.[25] Neben den angesprochenen religiösen Inhalten, zeichnete besonders die inhaltliche Vielseitigkeit die frühen Erzählungen der SklavInnen aus: „They participate in diverse artistic traditions – African myth and oral culture, political tracts, captivity stories, picaresque novels, and Christian conversion narratives.“[26] Es ist also im Allgemeinen schwierig, die frühen Slave Narratives zu kategorisieren und thematische Übereinstimmungen zu finden.

Ab den 1830er Jahren wurde die Antisklavereibewegung schließlich radikaler und organisierter, was die Inhalte der Lebensberichte beeinflusste. Die AutorInnen machten es sich nun zum Hauptziel, die Grausamkeiten ihrer Erlebnisse in der Sklaverei aufzuzeigen. Sie gaben detaillierte Informationen über ihr tatsächliches Leben und die Bedingungen in Gefangenschaft. Obwohl sich der Fokus der Erzählungen von SklavInnen veränderte und nun humanitäre Ziele im Vordergrund standen, nahmen religiöse Gedanken und christliche Themen immer noch einen wichtigen Platz ein. Der Grund hierfür ist, dass die Religiosität in der Vorkriegszeit immer noch bedeutend war und auch der Umgang mit religiösen Texten, wie etwa der Bibel, zum täglichen Leben der meisten AmerikanerInnen, so auch der afroamerikanischen SklavInnen, zählte.[27]

Ab den 1850er Jahren etablierten sich die Slave Narratives mehr und mehr als eigenständiges Genre, und so können auch inhaltliche Parallelen zwischen den Texten gefunden werden.[28] Die immer größer werdende Bedeutung der Antisklavereibewegung führte schließlich dazu, dass sich auch die Themen, die in den Erzählungen behandelt wurden, änderten. Es waren nun nicht mehr schwerpunktmäßig religiöse Aspekte, die betrachtet wurden, sondern es kam zu einer „Säkularisierung“. Die Ideen der Aufklärung fanden inhaltlich Platz, so etwa die Forderung nach einem menschlichen Umgang mit den SklavInnen und der Verantwortung der SklavInnen gegenüber, um die Würde jedes Menschen zu wahren.

Wie bereits erwähnt, erhielten die Lebenserzählungen der SklavInnen ab den 1830er Jahren bis zum Ende des Bürgerkrieges großes öffentliches Interesse. Danach kam allerdings eine Phase, die etwa 60 Jahre andauerte, in der die Slave Narratives in Vergessenheit gerieten.[29] Eine mögliche Erklärung für diese Tatsache ist, dass die SklavInnen mit der Abschaffung der Sklaverei ein zentrales Thema ihrer Erzählungen verloren hatten. Obwohl es vereinzelt Slave Narratives gab, die nach dem Ende des Bürgerkrieges Bekanntheit erlangten, wie etwa die 1901 publizierte Erzählung „Up From Slavery“ von Booker T. Washington, wurde der Wert

[25] Vgl. *Gould*, The Rise, Development, and Circulation of the Slave Narrative, 14-16.
[26] *Lee*, The 1850s: The First Renaissance of Black Letters, 104.
[27] Vgl. *Gould*, The Rise, Development, and Circulation of the Slave Narrative, 17-21.
[28] Vgl. *Lee*, The 1850s: The First Renaissance of Black Letters, 104.
[29] Vgl. *Davis, Gates Jr.*, Introduction: The Language of Slavery, xviii.

dieser Texte viele Jahre nicht gesehen.[30] Erst in den 1920er Jahren begann sich die Einstellung langsam zu ändern.[31]

In den 1920er und 1930er Jahren führten HistorikerInnen Interviews mit älteren afroamerikanischen Menschen, um so deren Geschichte in der Sklaverei zu erfahren. Ausgehend von diesen Oral-History-Interviews nahm auch das Interesse an den schriftlichen Dokumentationen der ehemaligen SklavInnen wieder zu. Allerdings dauerte es noch mehr als 30 Jahre, bis die Texte der SklavInnen von der Geschichtswissenschaft als historisches Material anerkannt wurden. Die Bürgerrechtsbewegung und soziale Umbrüche führten dazu, dass die Slave Narratives ab den 1960er Jahren zunehmend als wissenschaftliches Material eingestuft wurden. Über die Rolle von HistorikerInnen in diesem Prozess, am Beispiel von John W. Blassingame, hat Stephanie A. Smith geschrieben: „He did away with stereotypical, racist histories of slavery and replaced them with complex portraits of how slaves, former slaves, and freedmen formed social bonds and cultural practices."[32] In seinem Werk „The Slave Community" aus dem Jahr 1972 forderte Blassingame die Geschichtswissenschaft auf, die Erzählungen der SklavInnen wie anderes historisches Quellenmaterial einzustufen und sowohl deren Einzigartigkeit als auch deren repräsentative Eigenschaften als Dokumente, die über die Sklaverei berichten, zu akzeptieren.[33] In den 1970er Jahren erkannten HistorikerInnen schließlich das Potential, das in den Erzählungen der SklavInnen liegt, nämlich dass diese es ermöglichen, das Leben der SklavInnen zu rekonstruieren, um so einen Einblick in die Institution der Sklaverei zu erhalten.[34]

Dieser kurze historische Überblick über die Entwicklung der Slave Narratives zu wissenschaftlich anerkannten Quellentexten zeigt, dass HistorikerInnen diese Erzählungen erst seit relativ kurzer Zeit als historisches Material akzeptiert haben.[35] Heute besteht Konsens darüber, dass Slave Narratives als historische Dokumente zum Verständnis der amerikanischen Geschichte generell, der Sklaverei als Institution im Besonderen dienen.[36] Neben einigen weiteren zählt das bereits erwähnte Werk von John W. Blassingame, „The Slave Community", zu jenen, die eine historische Betrachtungsweise der Slave Narratives forcierten. Obwohl die Lebensberichte der SklavInnen mittlerweile historische Beachtung erlangt haben, muss auch auf bestimmte Einschränkungen hingewiesen werden. So geben

---

[30] Vgl. William L. *Andrews*, An Introduction to the Slave Narrative. In: Documenting the American South: North American Slave narratives (2000), online unter: http://docsouth.unc.edu/neh/intro.html (04. Jänner 2016).
[31] Vgl. *Bontemps*, The Slave Narrative: An American Genre, x.
[32] Stephanie A. *Smith*, Harriet Jacobs: A Case History of Authentication. In: Audrey A. *Fisch* (Hg.), The Companion to the African American Slave Narrative (Cambridge/New York 2007) 190.
[33] Vgl. *Blassingame*, The Slave Community, 230.
[34] Vgl. *Ernest*, Introduction, 4f.
[35] Vgl. *Kachun*, Slave Narratives and Historical Memory, 27.
[36] Vgl. *Bruce Jr.*, Slave Narratives and Historical Understanding, 54.

diese Erzählungen wenige Informationen über die anfängliche historische Entwicklung der Sklaverei in der Mitte des 17. Jahrhunderts.[37] Dennoch gelten die Slave Narratives gegenwärtig als wichtiges Genre, das in der akademischen Welt gelesen, beachtet und studiert wird.[38]

2.2.2. Slave Narratives als literarisches Genre

ForscherInnen im Bereich der Literaturwissenschaft erkannten die Bedeutung der Erzählungen von SklavInnen ebenfalls ab Mitte der 1920er Jahre und begannen ab dann die Texte auf ihre „literariness“ zu untersuchen.[39] Eine zentrale Rolle als diskursive Texte erhielten die Slave Narratives in der Literaturwissenschaft allerdings erst während der letzten 30 Jahre.[40] In der Literaturwissenschaft sind die Lebensberichte von SklavInnen lange Zeit als eine bestimmte Art beziehungsweise ein bestimmtes Subgenre der Autobiographie verstanden worden. Um die Erzählungen der SklavInnen als eigenes Genre einordnen zu können, als das sie heute gelten, ist es erforderlich, Merkmale der Slave Narratives aufzuzeigen, die sie von anderen Genres unterscheiden. Da die Erzählungen der SklavInnen in der Literaturwissenschaft besonders häufig mit dem Genre der Autobiographien in Verbindung gebracht werden, scheint eine Abgrenzung hier von besonderer Bedeutung zu sein. Obwohl es Parallelen zwischen dem Slave Narrative und der Autobiographie gibt, so können doch auch Unterschiede aufgezeigt werden, die schlussendlich dazu führten, die Slave Narratives als eigenständiges Genre anzuerkennen. James Olney definiert die Autobiographie folgendermaßen: „[…] Autobiography may be understood as a recollective/narrative act in which the writer, from a certain point in his life – the present –, looks back over the events of that life and recounts them in such a way as to show how that past history has led to his present state of being”.[41] Außerdem nimmt in jeder Autobiographie der Erzähler oder die Erzählerin eine bedeutende Rolle ein: „The essential element is the voice of the narrator-protagonist, who reveals his thoughts, emotions and actions from the particularity of point of view, re-creating in the telling his own perceptions of self.”[42]

In den Erzählungen der afroamerikanischen SklavInnen kommt jedoch noch ein wichtiges Element hinzu: „[…] The voice of the narrator protagonist […] reveals his thoughts, emotions and actions from the particularity of point of view, re-creating in the telling his own

[37] Vgl. *Bruce Jr.*, Slave Narratives and Historical Understanding, 63.
[38] *Fisch*, Introduction, 1.
[39] *Davis*, *Gates Jr.*, Introduction: The Language of Slavery, xii.
[40] Vgl. *Goddu*, The Slave Narrative as Material Text, 149.
[41] *Olney*, “I Was Born”: Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature, 149.
[42] Martha K. *Cobb*, The Slave Narrative and the Black Literary Tradition. In: John *Sekora*, Darwin T. *Turner* (Hg.), The Art of Slave Narrative. Original Essays in Criticism and Theory (Illinois 1995) 36.

perceptions of self in contradistinction to how he is perceived by the other in that world outside of self which has distorted blackness into a denial of humanness."[43] Wichtig ist anzumerken, dass die ErzählerInnen von Slave Narratives in dem Lebensbericht keine neutrale oder passive Rolle einnehmen, sondern die persönliche Geschichte aktiv und kreativ beschreiben.[44] In diesem Punkt unterscheiden sich die Slave Narratives nicht von den Autobiographien.

Anders als autobiographische Texte, haben aber alle Erzählungen der SklavInnen eine inhaltliche Gemeinsamkeit, nämlich jene der Erinnerung an ein Leben in Gefangenschaft, verbunden mit dem Wunsch nach Freiheit.[45] Ein weiterer grundlegender Unterschied zu Autobiographien lässt sich in dem omnipräsenten Zusammenhang zwischen Individualität und Kollektivität, der in jedem Lebensbericht gegeben ist, erkennen. Slave Narratives „cannot do what autobiography typically does: creatively work with language and narrative to portray an individual self."[46] Es wird zwar eine individuelle, persönliche Geschichte erzählt, aber gleichzeitig immer darauf abgezielt, die Sklaverei in ihrer Gesamtheit darzustellen. Keith Byerman und Hanna Wallinger betonen daher, dass die Erzählungen der SklavInnen immer auch die nationale und regionale Identität eines Landes präsentieren, denn die Texte wurden geschrieben, um die nationale und regionale Geschichte zu erklären und einen Einblick in Institutionen, Glaubensvorstellungen und soziale Umgangsweisen zu gewähren.[47] Die Erinnerung ist ein zentrales Element, das in engem Zusammenhang mit Individualität und Kollektivität steht und sowohl in den Autobiographien, als auch in den Slave Narratives zu finden ist. Die gegenwärtige, zum Zeitpunkt des Schreibens gültige Erinnerung an Ereignisse der Vergangenheit bestimmt also darüber, zu welcher Person der Sklave oder die Sklavin in der Gegenwart geworden ist. Durch das Element der Erinnerung verliert gleichzeitig die chronologische Abfolge des Erlebten an Bedeutung. In den Slave Narratives wird daher manchmal nicht in zeitlich richtiger Reihenfolge berichtet, sondern die Gewichtung der Inhalte der Erzählungen hängt vielmehr von der individuellen Bedeutung ab, die bestimmten Erlebnissen zugewiesen werden.[48] Von großem Belang ist bei der Verbindung von Slave Narratives und Erinnerung zwischen individueller Erinnerung auf der einen Seite und

---

[43] *Cobb*, The Slave Narrative and the Black Literary Tradition, 36.
[44] Vgl. *Olney*, "I Was Born": Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature, 149.
[45] Vgl. *Bontemps*, The Slave Narrative: An American Genre, xv.
[46] Robert S. *Levine*, The Slave Narrative and the Revolutionary Tradition of American Autobiography. In: Audrey A. *Fisch* (Hg.), The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative (Cambridge/New York 2007) 99.
[47] Vgl. Keith *Byerman*, Hanna *Wallinger*, The "Fictions" of Race. In: Maryemma *Graham*, Jerry W. *Ward Jr.* (Hg.), The Cambridge History of African American Literature (Cambridge/New York 2011) 177.
[48] Vgl. *Olney*, "I Was Born": Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature, 149f.

kollektiver Erinnerung auf der anderen Seite zu unterscheiden.[49] Durch ihre Erinnerungen, die sie in ihren Erzählungen festgehalten haben, ist es den SklavInnen möglich gewesen, ihre Existenz zu begründen; die Slave Narratives sind also auch eine Möglichkeit gewesen „to write themselves into being".[50] Es werden die individuellen, persönlichen Geschichten vermittelt, um die kollektive, gemeinsame Geschichte abzubilden.[51] Einerseits wird in der Forschung daher betont, dass sich die einzelnen Erzählungen der SklavInnen viel mehr durch ihre Ähnlichkeit als durch ihre Unterschiedlichkeit oder Einzigartigkeit auszeichnen.[52] Andererseits wird argumentiert, dass die Erfahrungen der SklavInnen doch verschieden und auch vom geographischen Entstehungsraum abhängig sind. Außerdem gab es Erzählungen, die in der Öffentlichkeit stärker wahrgenommen wurden als andere.[53] John Ernest hat die Notwendigkeit, die einzelnen Slave Narratives als einzigartige Erlebnisse während der Zeit der Gefangenschaft zu betrachten, zusammengefasst: „To get a sense of that complex history – of the mundane, systemic terrors of slavery and of racial oppression – one needs to read a variety of narratives."[54]

Neben der Etablierung als eigenständiges literarisches Genre, ist der Einsatz der Sprache für die Literaturwissenschaft von großer Bedeutung. Durch die Verwendung bestimmter stilistischer und sprachlicher Mittel, ist es den SklavInnen möglich gewesen, ein gewisses Bild der Sklaverei zu präsentieren. Die Sprache kann also als ein Instrument gesehen werden, das die ErzählerInnen der Slave Narratives einsetzten, um ihre Geschichten in einer gezielten Art und Weise zu vermitteln. Häufig ist die Sprache gerade bei Themen wie der sexuellen Ausbeutung oder dem Bericht über Gewaltakte bewusst emotional gehalten worden.[55] Beim Einsatz der Sprache in Slave Narratives ist besonders auch die Verwendung von Symbolen und Metaphern zu beachten. Symbolische Sprachelemente, wie die Betrachtung des Himmels als Ruhestätte, können, im Gegensatz etwa zur auf Logik und Fakten aufgebauten wissenschaftlichen Sprache, die Phantasie der Lesenden anregen und so zum Beispiel Mythen neu aufleben lassen. Außerdem ist es den SklavInnen durch den Einsatz von Metaphern und Symbolen möglich gewesen, ihre Träume und Wünsche darzustellen. Wichtig hierbei ist allerdings, immer zu beachten, dass die Bedeutung des Geschriebenen genau analysiert

---

[49] Vgl. *Kachun*, Slave Narratives and Historical Memory, 21.
[50] *Davis, Gates Jr.*, Introduction: The Language of Slavery, xxiii.
[51] Vgl. *Davis, Gates Jr.*, Introduction: The Language of Slavery, xxiii.
[52] Vgl. *Olney*, "I Was Born": Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature, 148.
[53] Vgl. John *Ernest*, African American Literature and the Abolitionist Movement, 1845 to the Civil War. In: Maryemma *Graham*, Jerry W. *Ward* Jr. (Hg.), The Cambridge History of African American Literature (Cambridge/New York 2011) 93.
[54] John *Ernest*, Beyond Douglass and Jacobs. In: Audrey A. *Fisch* (Hg.), The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative (Cambridge/New York 2007) 228.
[55] Vgl. *Bruce Jr.*, Slave Narratives and Historical Understanding, 65.

werden muss: „Symbolic language says something other than what it seems to.“[56] Das schriftlich Festgehaltene verbirgt also in vielen Fällen noch eine weitere Botschaft, deren Bedeutung nicht unterschätzt werden sollte: „What is implied may be more important than what is expressed verbally.“[57]

2.2.3. Literaturwissenschaftlicher Einfluss auf die Geschichtswissenschaften

In den beiden vorangegangenen Kapiteln wurden die Slave Narratives und deren Etablierung in der Geschichts- und Literaturwissenschaft vorgestellt. Die Frage, die es nun zu klären gilt, ist wie sich die literaturwissenschaftlichen Erkenntnisse zu den Slave Narratives auf die Geschichtswissenschaften auswirkten. Der Akzeptanz anderer Disziplinen innerhalb des Bereiches der Geschichtswissenschaften war eine tiefgehende Krise der Sozialwissenschaften in den 1970er Jahren vorausgegangen. Die Methoden der Sozialwissenschaften, und so auch der Geschichtswissenschaft, wurden hinterfragt. Subjektivität, Unwissenschaftlichkeit und mangelnde Fähigkeit angemessene Erklärungen für wissenschaftliche Fragestellungen zu liefern waren die Hauptkritikpunkte.[58] Deshalb kam es zu einem stärker werdenden Einfluss der Linguistik und Literaturwissenschaft auf die Geschichtswissenschaft und schließlich der Etablierung des Begriffes *linguistic turn*.[59] Die Bezeichnung *linguistic turn* steht mit der Bedeutung der Sprache für die Wissenschaften in engem Zusammenhang: „*Linguistic turn* ist zum Begriff für die Konsequenzen geworden, die aus der Beherrschung des Denkens durch die Sprache für die wissenschaftliche Erkenntnis […] gezogen werden.“[60] Eine Folge, die sich aus dem *linguistic turn* ergab, war die Erarbeitung von Michael Foucaults Diskurstheorie.

Um zur Ausgangsfrage, den Einfluss der Literaturwissenschaft auf die Geschichtswissenschaft mit Bezug zu den Slave Narratives, zurückzukehren, ist es hilfreich auf den Artikel „My Statue, My Self. Autobiographical Writings of Afro-American Women“ von Elizabeth Fox-Genovese zu verweisen. Fox-Genovese hat in diesem Text hervorgehoben, dass es in den Lebenserzählungen von SklavInnen um die persönliche Repräsentation eines bestimmten Zustandes, der Versklavung, durch verfügbare Diskurse geht und dabei gleichzeitig das Zielpublikum im Fokus stehen muss. Die persönlichen Geschichten der

---

[56] Will *Coleman*, “Coming Through ‘Ligion’”: Metaphor in Non-Christian and Christian Experiences with the Spirit(s) in African American Slave Narratives. In: Dwight N. *Hopkins*, George C. L. *Cummings* (Hg.), Cut Loose Your Stammering Tongue. Black Theology in the Slave Narratives (New York 1992) 98.
[57]*Coleman*, “Coming Through ‘Ligion’”, 98.
[58] Vgl. Lynn *Hunt*, Psychologie, Ethnologie und „linguistic turn“ in der Geschichtswissenschaft. In: Hans-Jürgen *Goertz* (Hg.) Geschichte. Ein Grundkurs (Hamburg 1998) 671f.
[59] Vgl. Achim *Landwehr*, Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4, Frankfurt am Main/New York 2008) 50.
[60] *Hunt*, Psychologie, Ethnologie und „linguistic turn“, 674.

Versklavten, die durch einen Text präsentiert werden, müssen jedoch immer im historischen und sozialen Kontext ihrer Entstehungszeit betrachtet werden.[61]

2.3. Charakteristika der Slave Narratives

Slave Narratives sind zwar Beispiele, die das individuell Erlebte darstellen, es gibt jedoch einen bestimmten Aufbau dieser Texte und somit Elemente, die in allen Erzählungen enthalten sind. Die erste Seite des gedruckten Werkes beinhaltet typischerweise ein Portrait des Sklaven oder der Sklavin, mit persönlicher Unterschrift. Auf der Titelseite findet sich ein Hinweis, dass die folgende Erzählung vom Sklaven oder der Sklavin selbst geschrieben wurde. Die Worte *written* und *himself* oder *herself* deuten wiederum auf zwei nicht unwesentliche Elemente der Slave Narratives hin: Alphabetisierung und Identität, verbunden mit der Notwendigkeit der Authentizität – also einerseits die Fähigkeit schreiben zu können und andererseits der Wunsch als existent und glaubwürdig wahrgenommen zu werden.[62] Die Grundvoraussetzung, damit die Lebensberichte von SklavInnen selbst verfasst werden konnten, war deren Fähigkeit, lesen und schreiben zu können. Die Wichtigkeit der Alphabetisierung wird in vielen Erzählungen der SklavInnen zum Ausdruck gebracht. In den Texten der SklavInnen finden sich Berichte über die Art und Weise, wie das Schreiben und Lesen erlernt worden ist, und über Verbote des Lernens.[63] Mit der Fähigkeit, lesen und schreiben zu können, war immer eine gewisse persönliche Freiheit und Selbstbestimmung verbunden. Die Alphabetisierung war außerdem für die Ausübung der Religiosität der SklavInnen von Bedeutung. So hatten sie etwa Zugang zur Bibel und konnten diese eigenständig lesen und für sich interpretieren.[64] Jedoch muss auch betont werden, dass nicht alle Slave Narratives selbst verfasst wurden. In Fällen des Analphabetismus etwa erzählten die SklavInnen und jemand anderer schrieb ihre Geschichte nieder. Beispiele hierfür sind Sojourner Truths oder Old Elizabeth's Narrative, die in meiner Arbeit behandelt werden.

Auf die Notwendigkeit, die Authentizität der Erzählung zu belegen, verweisen auch Einleitungen, etwa in Form von Briefen, die häufig von einem weißen Freund des Erzählers oder der Erzählerin aus der Antisklavereibewegung verfasst wurden. Erst dann beginnt das eigentliche Slave Narrative.[65] Wichtig ist hier anzumerken, dass die SklavInnen zunächst erläutern, was sie nicht wissen. So hat Cindy Weinstein betont: „Slave narratives are almost

---

[61] Vgl. Elizabeth *Fox-Genovese*, My Statue, My Self. Autobiographical Writings of Afro-American Women. In: Shari *Benstock* (Hg.). The Private Self. Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings (Chapel Hill/London1988) 65-69.

[62] Vgl. *Olney*, "I Was Born": Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature, 156.

[63] Vgl. *Davis, Gates Jr.*, Introduction: The Language of Slavery, xxviii.

[64] Vgl. Janet *Duitsman Cornelius*, "When I Can Read My Title Clear". Literacy, Slavery, and Religion in the Antebellum South (Columbia 1991) 2f.

[65] Vgl. *Olney*, "I Was Born": Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature, 152.

always founded upon a fundamental lack of knowledge."[66] Dieses Unwissen bezieht sich vor allem auf den Tag der Geburt und den väterlichen Elternteil. Auch innerhalb dieser persönlichen Erzählungen gibt es gemeinsame Merkmale und Themen, die in vielen Lebensberichten der SklavInnen angesprochen werden. Dazu gehören etwa der Beginn, in dem die Erzählenden Informationen über den Geburtsort, meist aber nicht den Geburtstag geben. Danach erhalten die Lesenden Informationen über die Eltern, häufig mit dem Hinweis, dass der Vater weiß gewesen sei. In jedem Slave Narrative werden die grausamen BesitzerInnen den hart-arbeitenden SklavInnen gegenübergestellt. Die meist christlichen EigentümerInnen von SklavInnen werden schließlich als jene dargestellt, die die SklavInnen besonders grausam behandelten. Ein weiteres Thema, das in zahlreichen Erzählungen von SklavInnen beschrieben wird, ist die bereits erwähnte Schwierigkeit der Alphabetisierung. Essen, Kleidung, Familientrennungen, der Versuch der Flucht, sowie Informationen über den neuen Nachnamen sind weitere Bereiche, die Slave Narratives behandeln. Am Ende gibt es zumeist noch eine Reflexion über das Erlebte sowie einen Anhang, der dokumentierendes Material (wie Briefe, Rechnungen, Gedichte) enthält.[67]

2.4. Ziele der Slave Narratives

Obwohl die Slave Narratives verschiedene Ziele verfolgten, kann doch festgehalten werden, dass sie ein Hauptanliegen hatten: „First and foremost, the slave narrative is a text with a purpose: the end of slavery."[68] Im Allgemeinen kann festgestellt werden, dass die meisten Lebenserzählungen neben dem Ziel der Abschaffung der Sklaverei eine weitere zentrale Intention verfolgten: Sie wollten durch ihren individuellen und subjektiven Bericht die Sklaverei als Institution darstellen. Dieser Wunsch ist auch das Merkmal der Slave Narratives, das sie vom Genre der Autobiographie unterscheidet, denn Autobiographien sind, auch von den AutorInnen gewollte, subjektive, persönliche Darstellungen des eigenen Lebens. Die Erzählungen der SklavInnen hingegen zielen darauf ab, durch das individuell Erlebte die tatsächliche gesellschaftliche Realität darzustellen. Sie wollen also über die Wahrheit der Sklaverei berichten und als eine Konsequenz auch über die Befreiung aus der Sklaverei. Um diese Wahrheit zu verdeutlichen, werden verschiedene Textelemente verwendet, die diese hervorheben sollen, etwa die Phrase *Written by Himself* oder die einleitenden Worte *I was born*. Diese sollen den Lesenden vermitteln, dass die erzählende Person existiert hat und das

[66] *Weinstein*, The Slave Narrative and Sentimental Literature, 123.
[67] Vgl. *Olney*, "I Was Born": Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature, 152f.
[68] *Fisch*, Introduction, 2.

Beschriebene tatsächlich passiert ist.[69] Allerdings liegt gerade in dem Wunsch, die Sklaverei als möglichst realitätsnah zu präsentieren, auch die Beschränkung der Möglichkeiten der Slave Narratives und der Autobiographie, die wieder auf die zu Beginn angesprochene Authentizitätsfrage verweisen. So hat Rebecca Barton festgestellt:

> „The autobiography [as well as the slave narrative] has limitations as a vehicle of truth. Although so long an accepted technique toward understanding, the self-portrait often tends to be formal and posed, idealized or purposely exaggerated. The author is bound by his organized self. Even if he wishes, he is unable to remember the whole story or to interpret the complete experience."[70]

Besonders die Slave Narratives, die vor dem Amerikanischen Bürgerkrieg geschrieben worden sind, hatten ein weiteres Ziel: die AutorInnen versuchten die Grausamkeiten der Sklaverei auch deshalb so detailreich darzustellen, um ihre LeserInnen für die Antisklavereibewegung zu gewinnen.[71] Sie hielten ihre Erfahrungen der Sklaverei fest, weil sie wollten, dass ihre LeserInnen begreifen: „In fact, there *was* no escape from slavery, not for African Americans born into it, and not for white Americans in the North who had never experienced it."[72] In der Folge wollten sie also daran erinnern, dass es immer noch Menschen gab, die in Gefangenschaft lebten. Außerdem zielten viele SklavInnen darauf ab, die Ungerechtigkeiten, die ihnen während ihrer Zeit der Versklavung widerfahren waren, aufzuzeigen. Manchmal verfolgten die ErzählerInnen der Slave Narratives auch das Ziel, finanzielle Unterstützung für ein bestimmtes Anliegen zu erhalten, worüber in ihrer Erzählung auch berichtet wurde. Außerdem hatten die Slave Narratives, wenn auch indirekt, ein soziales Ziel – „a deep social mission": die AutorInnen wollten ihre Erfahrungen und grausamen Schicksale für zukünftige Generationen festhalten, damit sich in der Zukunft nicht wiederholte, was in der Vergangenheit geschehen war.[73] Um die Ziele, die die SklavInnen mit ihren Erzählungen verfolgten, zu verstehen, ist es wichtig ihr Zielpublikum, also jene Personen, die diese Texte lasen beziehungsweise lesen sollten, in den Fokus zu nehmen. Dabei ist zu beachten, dass der Großteil der LeserInnen weiße Menschen waren, die der Antisklavereibewegung positiv gegenüberstanden.[74] So hat John Ernest hervorgehoben:

---

[69] Vgl. *Olney*, "I Was Born": Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature, 155.
[70] Rebecca Chalmers *Barton*, Witnesses for Freedom (New York 1948) xii. Zit. in: Houston A. *Baker Jr.*, Autobiographical Acts and the Voice of the Southern Slave. In: Charles T. *Davis*, Henry Louis *Gates Jr.* (Hg.), The Slave's Narrative (Oxford/New York 1990) 242.
[71] Vgl. *Kachun*, Slave Narratives and Historical Memory, 25.
[72] *Ernest*, Beyond Douglass and Jacobs, 224.
[73] Annette *Niemtzow*, The Problematic of Self in Autobiography: The Example of the Slave Narrative. In: John *Sekora*, Darwin T. *Turner* (Hg.), The Art of Slave Narrative. Original Essays in Criticism and Theory (Macomb, Ill. 1995) 98.
[74] Vgl. *Ernest*, African American Literature and the Abolitionist Movement, 95.

„The necessity of an alliance between black and white abolitionists, joined with the dominant presence of white abolitionists in antislavery organizations, made the slave narratives a genre of writing characterized by an ongoing struggle between black and white perspectives on a wide range of concerns including slavery, race, civil rights, and even the priorities of literary art."[75]

[75] *Ernest*, African American Literature and the Abolitionist Movement, 95.

3. Religion und religiöse Entwicklungen in den Vereinigten Staaten im 18. und 19. Jahrhundert

„Historically, religion has been *the* central guiding force in the lives of most African Americans."[1] Bettye Collier-Thomas hat mit dieser Feststellung gezeigt, welche Bedeutung Religion und Glaube für afroamerikanische Menschen hatte. Dieser hohe spirituelle Stellenwert manifestiert sich auch darin, dass AfrikanerInnen ihren Glauben in viele Lebensbereiche miteinbezogen haben und somit ihr Leben und Religion oft nur gemeinsam betrachtet werden können.[2] Inwiefern das auch für die Zeit der Sklaverei galt, soll im Folgenden behandelt werden.

Während des SklavInnenhandels wurden AfrikanerInnen über den Atlantik in die Neue Welt gebracht. Auf ihrem Weg über das Meer befanden sich die SklavInnen in den Schiffen auf engstem Raum, und sie erlebten nicht selten ein Trauma, denn sie waren aus ihrem gewohnten politischen, wirtschaftlichen, sozialen und nicht zuletzt kulturellen Umfeld gerissen worden. Sie hatten Familienangehörige verloren und waren mit Gewalt konfrontiert, standen also häufig unter einem besonderen psychischen, physischen und emotionalen Druck. In dieser unmenschlichen Situation nahm die Religion für zahlreiche Versklavte schließlich eine wichtige Rolle ein, denn der Glaube gab ihnen Struktur und Perspektive. Trotz der traumatischen Erlebnisse, behielten die SklavInnen kulturelle und religiöse Elemente ihres früheren Lebens auch während der Zeit ihrer Versklavung bei.[3] Gleichzeitig muss laut Albert J. Raboteau beachtet werden, dass sich die SklavInnen bewusst waren, dass der Glaube allein keine Verbesserung ihrer Situation in Gefangenschaft bewirken würde. Er war ihnen aber Halt und Stütze, um mit ihrer Lebenssituation umzugehen.[4] John W. Blassingame hat die Bedeutung der Religion und des Glaubens für SklavInnen erläutert:

> "In religion, a slave exercised his own independence of conscience. Convinced that God watched over him, the slave bore his earthly afflictions in order to earn a heavenly reward. […] Religious faith gave an ultimate purpose to his life, a sense of communal fellowship and personal worth, and reduced suffering from fear and anxiety. In short, religion helped him to preserve his mental health."[5]

---

[1] Bettye *Collier-Thomas*, Jesus, Jobs, and Justice. African American Women and Religion (New York 2010) xvii.
[2] Vgl. Daniel L. *Fountain*, Slavery, Civil War and Salvation. African American Slaves and Christianity 1830-1870 (Baton Rouge 2010) 68.
[3] Vgl. Sylvia R. *Frey*, Betty *Wood*, Come Shouting to Zion. African American Protestantism in the American South and British Caribbean to 1830 (Chapel Hill/London 1998). 35f.
[4] Vgl. Albert J. *Raboteau*, Down at the Cross: Afro-American Spirituality. In: U.S. Catholic Historian 8 (1989), 33.
[5] *Blassingame*, The Slave Community, 206.

Um den Glauben der SklavInnen in den Vereinigten Staaten verstehen zu können, ist es von Bedeutung die Religiosität im Kontext religiöser Entwicklungen zu betrachten. Im Folgenden soll ein kurzer Überblick die historischen Gegebenheiten aufzeigen, die die Religion der Versklavten unmittelbar beeinflussten.

3.1. Vom afrikanischen Volksglauben zum Christentum: Entwicklungsschritte, religiöse Bewegungen und deren Folgen

3.1.1. Ursprüngliche Glaubenstraditionen der afrikanischen SklavInnen

Um den Glauben der afrikanischen SklavInnen in Amerika und ihr Bekenntnis zu christlichen Kirchen verstehen zu können, gilt es auf die Ursprünge der Religiosität dieser Menschen zu blicken. Die Menschen kamen aus vielen unterschiedlichen Teilen Afrikas, sowohl aus Zentralafrika, als auch aus südlichen, östlichen und westlichen Regionen. Heute ist jedoch bekannt, dass ein großer Teil der in Amerika versklavten AfrikanerInnen aus westafrikanischen Gebieten stammte, weshalb in der folgenden Erläuterung der Glaubensgrundsätze jene aus Westafrika im Fokus stehen. Je nach Herkunftsort waren die Glaubenstraditionen regional und ethnisch sehr unterschiedlich geprägt.[6] Manche Menschen waren AnhängerInnen des Islams, andere bekannten sich zu katholischen Gemeinschaften. Viele AfrikanerInnen, die in Amerika versklavt wurden, waren jedoch am stärksten an die religiösen Traditionen ihrer eigenen ethnischen Gruppe gebunden. Diese ursprünglichen Glaubensgrundsätze spielten dann auch für ihr Verständnis von Religiosität und Glauben in Amerika eine nicht unwesentliche Rolle. [7]

Obwohl die Glaubenstraditionen je nach Region durchaus unterschiedliche Elemente aufwiesen, gibt es doch einige Gemeinsamkeiten. So sind bei all diesen westafrikanischen Religionen das gesprochene Wort und eine eher konkrete als abstrakte Glaubenserfahrung besonders wichtig. Außerdem wird in den Volksreligionen ein allwissender, allsehender und allmächtiger Gott angesprochen.[8] Im westafrikanischen Glauben war Gott ständig im Bewusstsein der Menschen, er war also dauerhaft allgegenwärtig und zeigte sich den Gläubigen.[9] Gleichzeitig war es üblich diesen Schöpfergott als von den Menschen distanziertes Wesen zu erachten, und ihn mit dem entfernten Himmel in Verbindung zu bringen. Im Gegensatz zu diesem dem Menschen fernen, aber gleichzeitig höchsten Gott, standen hierarchisch betrachtet niedrigere Götter. Diese, so glaubten die Menschen, seien mit

[6] Vgl. Albert J. *Raboteau*, Slave Religion. The “Invisible Institution” in the Antebellum South (aktual. Aufl. New York/Oxford 2004) 7.
[7] Vgl. Religion. In: Paul Finkelman (Hg.), Encyclopedia of African American History 1619-1895. From the Colomial Period to the Age of Frederick Douglass, Bd. 3 (Oxford/New York 2006) 19.
[8] Vgl. Religion, 19.
[9] Vgl. *Blassingame*, The Slave Community, 74

verstorbenen Angehörigen verbunden und würden aktiv im täglichen Leben der Menschen zu finden sein. Aus diesem Grund wurden diese Götter häufig intensiver verehrt und angebetet als der Schöpfergott.[10] Dennoch waren die afrikanischen SklavInnen davon überzeugt, dass sie ihr höchster Gott aus der Sklaverei führen würde. Generell kann festgestellt werden, dass die Beziehung zwischen Mensch und Schöpfergott sehr tief war, was sich vor allem in der Zeit der Versklavung manifestierte, wie John W. Blassingame festgehalten hat:

> „The slave's faith in his God was deep and abiding. He was no abstraction, but a Being who took an interest in the lowly slave and interceded in his behalf. He was the God of freedom to whom slaves prayed for deliverance from bondage. They poured out their troubles to Him and saw visions of Him. He was the great Comforter."[11]

Neben dem Schöpfergott und den zahlreichen weiteren Göttern, nahmen die Vorfahren eine zentrale Rolle in den westafrikanischen Glaubensbildern ein. Die Menschen waren der Überzeugung, dass ihre verstorbenen Ahnen die Fähigkeit besaßen in gegenwärtige Probleme einzugreifen, indem sie mit den jeweiligen Göttern Kontakt aufnahmen. Außerdem glaubten die Menschen an die Wiedergeburt; so waren sie etwa überzeugt, dass die verstorbenen Ahnen in den neugeborenen Kindern reinkarniert seien.[12] Ein weiteres Element, das den afrikanischen Volksglauben auszeichnete, war der Bezug zur Mystik und Magie. Die Menschen waren davon überzeugt, dass manche unter ihnen die Fähigkeit besaßen, diese Mystik auszuüben und den anderen näherbringen konnten.[13] Der Glaube an Mystik und Magie hängt eng mit der traditionellen afrikanischen Vorstellung der Medizin und deren Wirkung zusammen. So waren viele AfrikanerInnen der Meinung, dass sie sich vor Krankheiten und negativen Einflüssen durch das Tragen von Amuletten oder Talismanen schützen könnten. Diese Vorkehrungen, die zum Schutz vor gesundheitlichen Problemen eingesetzt wurden, galten gleichermaßen auch für den Schutz vor Hexerei. Die Menschen fürchteten, dass Hexen, die in der Vorstellung meist weiblich waren, über Krankheit und Tod eines Menschen bestimmen konnten, indem sie dessen Seele zerstörten. In der Glaubensausübung nahmen in den westafrikanischen Religionen Rituale einen zentralen Stellenwert ein. Die Musik und das damit verbundene Singen, Tanzen und Musizieren war in der Ausführung der religiösen Rituale ein wichtiges Element.[14] Albert J. Raboteau hat die westafrikanische Religion als komplexes Glaubenssystem zusammengefasst: „[…] The religious background of the slaves was a complex system of belief, and in the life of an African community there was a close

[10] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 8f.
[11] *Blassingame*, The Slave Community, 74.
[12] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 12.
[13] Vgl. Religion, *Finkelman*, 19.
[14] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 13-15.

relationship between the natural and the supernatural, the secular and the sacred."[15] Diese afrikanischen Glaubensgrundsätze brachten die SklavInnen nach Amerika mit und verbanden sie schließlich mit christlichen Elementen, die sie in der Neuen Welt vorfanden.

3.1.2. Erste Kontakte zum Christentum

Die Bekehrung von afrikanischen SklavInnen zum Christentum wurde seit dem Beginn des SklavInnenhandels als Begründung für die Versklavung dieser Menschen angegeben. Die praktische Umsetzung dieses Wunsches stand allerdings einigen Problemen gegenüber. So sahen die BesitzerInnen von SklavInnen weniger die Aufgabe der Missionierung, als den wirtschaftlichen Nutzen, den ihnen die SklavInnen erbrachten.[16] Die Einwände der BesitzerInnen, der Mangel an Geistlichen zur Vermittlung des christlichen Glaubens sowie sprachliche und kulturelle Barrieren trugen dazu bei, dass während der Kolonialzeit (1607-1763) nur eine Minderheit der SklavInnen Kontakt zu christlichen Religionen hatte. Trotz der Tatsache, dass die Missionierungszahlen afrikanischer SklavInnen zunächst niedrig waren, darf die Bedeutung, die das erste Kennenlernen des christlichen Glaubens für diese Menschen hatte, nicht unbeachtet bleiben. Die Konfrontation mit einer neuen Kultur und anderen Weltanschauungen bedeutete für die AfrikanerInnen aber nicht, sich gänzlich von ihren ursprünglichen Wertvorstellungen zu verabschieden. Es ging vielmehr darum, Altes und Neues miteinander in Einklang zu bringen.[17] Albert J. Raboteau hat von einem Prozess des Integrierens geschrieben: „Adopting to the foreign culture […] meant for the Africans […] a process of integrating the new into the old, of interpreting the unfamiliar by reference to the familiar."[18] Den SklavInnen wurden also die Gebete, Rituale und Lehren des christlichen Glaubens vermittelt. Auf die Auslegung dieser konnte jedoch wenig Einfluss ausgeübt werden. Dieser Unterschied zwischen Vermittlung und Interpretation stellte nicht nur für die frühen Missionierungen ein Problem dar, sondern gab auch in späteren Jahren und Jahrhunderten Anlass zur Sorge. Eine Grundvoraussetzung für die Akzeptanz der christlichen Religion durch die SklavInnen waren Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und afrikanischen Glaubenstraditionen. Darauf wird in Kapitel 3.2.2. genauer eingegangen. Der Grundstein für die Erweckungsbewegungen im 18. Jahrhundert war also durch die ersten Missionierungen von SklavInnen in der Kolonialzeit gelegt.[19]

---

[15] *Raboteau*, Slave Religion, 15.
[16] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 96-98.
[17] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 126.
[18] *Raboteau*, Slave Religion, 126.
[19] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 126-128.

3.1.3. Die erste Große Erweckungsbewegung (1730-1755)

Die erste Große Erweckungsbewegung hatte ihre Ursprünge in den 1730er Jahren. Aus dieser Bewegung resultierend, konvertierte in den folgenden Jahrzehnten eine große Anzahl afroamerikanischer Menschen, SklavInnen wie freie Schwarze, zum christlichen Glauben. Generell waren für die Entstehung der ersten Großen Erweckungsbewegung zwei Grundvoraussetzungen von zentraler Bedeutung. Erstens fand diese Erweckungsbewegung zu einer Zeit statt, in der SklavInnen in zweiter oder dritter Generation in Amerika lebten. Somit waren sie nicht mehr so intensiv mit ihrem afrikanischen Glauben verwurzelt, und daher aufgeschlossener für neue Glaubensimpulse.[20] Zweitens waren es die bestehenden Glaubensgemeinschaften in den Vereinigten Staaten, wie der Anglikanismus, welche die Menschen nicht mehr überzeugen konnten und somit den Weg für neue religiöse Bewegungen frei machten. Daraus resultierend entstand eine Glaubensbegeisterung, die heute als erste Große Erweckungsbewegung bekannt ist.[21]

Gekennzeichnet war diese Bewegung von einem sich in England und Europa verbreitenden Evangelikalismus, der schließlich auch nach Amerika kam. Eine führende Persönlichkeit dieser Bewegung war George Whitefield (1714-1770).[22] Er gehörte ursprünglich, wie auch John Wesley (1703-1791), der in dieser ersten Erweckungsbewegung ebenfalls eine zentrale Rolle einnahm, zur Anglikanischen Kirche. Auf Drängen von Wesley, der Ende der 1730er Jahre seine ersten Missionierungsversuche schwarzer SklavInnen im Süden der Vereinigten Staaten unternommen hatte, kam auch Whitefield von England nach Amerika.[23] Beide waren mit der Anglikanischen Kirche unzufrieden, und wollten ein neues Glaubensfeuer entfachen. Schließlich hatte diese Erweckungsbewegung im Norden Marylands ihren Ursprung, wo Whitefield begann, seine Predigten zu halten. Er verbreitete die Botschaft, dass der christliche Glaube für alle Menschen, schwarze wie weiße, versklavte wie freie, zugänglich sei. Unter seinen bekanntesten AnhängerInnen war die Bryan-Familie aus Georgia, die die christlichen Lehren zunächst unter ihren eigenen SklavInnen verbreitete und anschließend auch unter den Unfreien ihrer Nachbarn. Bedeutend ist anzumerken, dass sie zwar den Glauben verkündeten, niemals jedoch die Sklaverei an sich in Frage stellten.[24]

Es gibt verschiedene Gründe, die dazu beitrugen, dass diese Erweckungsbewegung besonders bei afroamerikanischen Versklavten so erfolgreich war. Zunächst war es die persönliche

---

[20] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 149.
[21] Vgl. Mechal *Sobel*, Trabelin' On. The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith (London 1979) 79.
[22] Vgl. John B. *Boles*, Introduction. In: John B. *Boles* (Hg.), Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870 (Kentucky 1988) 7.
[23] Vgl. *Frey*, *Wood*, Come Shouting to Zion, 91.
[24] Vgl. *Boles*, Introduction, 7.

Verwandlung und Glaubenserfahrung, die von einer Gleichheit aller Menschen ausging, die die SklavInnen besonders ansprach. Außerdem wurde die Erfahrung des Glaubens, der zu Beginn nicht auf schriftlichen Lehren aufbaute, besonders für Menschen, die nicht lesen und schreiben konnten, zentral. Die Prediger verstanden es, den SklavInnen die Glaubenslehren bildlich und erfahrbar zu vermitteln.[25] Die erste Große Erweckungsbewegung war eine Glaubensinitiative, die von Evangelikalen und nonkonformistischen Gruppen, wie den Quäkern und den Baptisten, getragen wurde. Gleichzeitig war diese Bewegung von der konservativen Politik und besonders auch von der Anglikanischen Kirche gefürchtet, denn sie stellte bestehende Glaubensstrukturen in Frage. So wurde etwa die Unabhängigkeit gegenüber religiösen Autoritäten gepredigt, und vor allem die Gleichheit aller Menschen vor Gott betont, was besonders skeptisch betrachtet wurde. Außerdem riefen die evangelikalen Pastoren in ihren Predigten zu einem Umdenken auf und erklärten, dass alle, die nicht dazu bereit waren, mit einem Leben in der Hölle rechnen mussten. Eine der Hauptbotschaften war jene, dass die Menschen durch den Glauben ihre Seele verwandeln könnten. Dies wäre dann gleichzeitig der Weg zur ewigen Erlösung durch Gott. Die Prediger dieser Bewegung gingen auch auf die weltliche Ungleichheit zwischen freien und unfreien Menschen ein, indem sie festhielten, dass für Gott nur die Seele eines jeden Menschen unterschiedlich, jedoch die Hautfarbe von keinerlei Bedeutung sei. Die Pastoren wandten sich in besonderer Weise auch jenen Menschen zu, die in der Gesellschaft als benachteiligt galten. So ermutigten sie, dass jeder auch noch so arme und enteignete Mensch die Möglichkeit und Fähigkeit besitze, Gott besser kennen zu lernen als gesellschaftlich hochrangigere Menschen. Außerdem wurde erklärt, dass jeder Mensch für andere das Evangelium auslegen und predigen könne, auch jene, die nicht geübt oder ausgebildet waren.[26] Generell kann also gesagt werden: „By heavily emphasizing the inward conversion experience, the Awakening tended to de-emphasize the outward status of men.“[27] Whitefield und seine Anhänger forderten weiters, dass es SklavInnen erlaubt sein solle zum Christentum zu konvertieren, Bildung zu erhalten und menschlicher behandelt zu werden. Mit diesen Forderungen wurden er und seine Unterstützer aber vor allem von den BesitzerInnen der SklavInnen als Gefahr für den Erhalt der SklavInnengesellschaft gesehen.[28] Neben religiösen Gründen war für viele SklavInnen der Aspekt der Bildung in dieser Glaubensbewegung von vorrangigem Interesse. Eine Konversion zum Christentum

[25] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 132f.
[26] Vgl. Alan *Gallay*, Planters and Slaves in the Great Awakening. In: John B. *Boles* (Hg.), Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870 (Lexintgton,Kentucky 1988) 20f.
[27] *Raboteau*, Slave Religion, 148.
[28] Vgl. *Gallay*, Planters and Slaves in the Great Awakening, 24.

ermöglichte ihnen in manchen Fällen nämlich, durch den Kontakt zur Bibel, das Lesen zu erlernen.[29]

All diese Inhalte, die häufig in emotionalen Predigten vermittelt wurden, führten zu einer Religionsbegeisterung. Es war vor allem die Emotionalität und die einfache Vermittlung der christlichen Glaubenslehre, die dazu beitrugen, dass sich zahlreiche Menschen zu den nonkonformistischen Gruppierungen hingezogen fühlten.[30] Die Bewegung war schließlich ein großer Erfolg. Selbst die Pastoren waren erstaunt über die Begeisterung für den Glauben, die sie unter den Menschen auslösten. Whitefield und Wesley wurden im Laufe der Zeit immer berühmter und gemeinsam mit ihren Anhängern in zahlreiche Kirchen der Baptisten und Methodisten eingeladen, um dort zu predigen.[31] In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass sich Whitefield 1740 zwar öffentlich gegen die Sklaverei aussprach, jedoch bereits fünf Jahre später für eine Legalisierung des Besitzes von SklavInnen in Georgia eintrat und in den 1750er Jahren selbst Eigentümer von SklavInnen war.[32]

Unter HistorikerInnen ist die große Bedeutung dieser Erweckungsbewegung für die Religion afroamerikanischer SklavInnen und deren Übertritt zum Christentum heute unbestritten. So hat Douglas Ambrose festgehalten: „No one seriously questions the role of the Great Awakening in initiating the widespread conversion of African slaves to Protestantism.“[33] Nach 1755 kam eine Phase, in der nur wenige AfroamerikanerInnen zum christlichen Glauben konvertierten. Dies änderte sich jedoch ab 1785, und bereits zwanzig Jahre später sollte das Christentum die zentrale Religion der schwarzen Bevölkerung darstellen.[34]

3.1.4. Die zweite Große Erweckungsbewegung (1780-1830)

Nach dem Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg (1775-1783) und der daraus folgenden Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten von England, kam es nicht nur politisch zu wesentlichen Veränderungen, auch die religiöse Landschaft wurde durch diese Ereignisse beeinflusst. Das Verlangen nach religiöser Freiheit und Selbstständigkeit, wie dies im politischen Bereich gegeben war, war besonders in den Südstaaten sehr stark. Dort erlangten die nonkonformistischen Gruppierungen während der ersten Erweckungsbewegung immer größere Bedeutung. Daher strebten die Anhänger der Methodisten, Baptisten und Quäker nun an, eine noch höhere Zahl afroamerikanischer Menschen für ihren Glauben zu begeistern.

---

[29] Vgl. Love Henry *Whelchel Jr.*, Hell without Fire. Conversion in Slave Religion (Nashville 2002) 57.
[30] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 148.
[31] Vgl. *Gallay*, Planters and Slaves in the Great Awakening, 21.
[32] Vgl. *Frey*, *Wood*, Come Shouting to Zion, 93.
[33] Douglas *Ambrose*, Religion and Slavery. In: Robert L. *Paquette*, Mark M. *Smith* (Hg.), The Oxford Handbook of Slavery in the Americas (Oxford/New York 2010) 383.
[34] Vgl. *Frey*, *Wood*, Come Shouting to Zion, 118.

Schließlich entstand aus diesem Verlangen eine religiöse Bewegung, die heute als zweite Große Erweckungsbewegung bekannt ist.[35]

Diese zweite Erweckungsbewegung kann grundsätzlich in zwei Phasen unterteilt werden. Die erste dauerte von 1785 bis 1790, und war auf die im Osten liegenden Südstaaten Virginia und Maryland beschränkt, die zweite kann etwa ab 1800 bis 1830 angesetzt werden. Generell ist zu betonen, dass zu Beginn der ersten Phase der zweiten Erweckungsbewegung zwei Drittel aller Methodisten in drei östlichen Südstaaten angesiedelt waren, nämlich in Maryland, Virginia und North Carolina. Ähnliche Entwicklungen gab es bei den Baptisten, denn mehr als die Hälfte aller Angehörigen dieser Glaubensgemeinschaft lebte in fünf Südstaaten. Die Verbreitung des nonkonformistischen Protestantismus hing schließlich mit unterschiedlichen, aber miteinander verbundenen Entwicklungen zusammen.[36] Zunächst war die spirituelle Ebene von Bedeutung. So schafften es die Erweckungsprediger unter der schwarzen Bevölkerung ein neues religiöses Bewusstsein zu schaffen. Auch die Kirchen nahmen während dieser Bewegung eine wichtige Position ein; besonders die Mobilität der Methodisten und die Autonomie der Baptisten konnten sich so den Bedürfnissen und Bedingungen der Südstaaten anpassen.[37] Ein weiterer Grund, der zur Verbreitung des protestantischen Glaubens führte, waren Migrationsbewegungen. Ab den 1760er Jahren konnten sich die nonkonformistischen Gruppierungen so auch zunehmend in westlichen Bundesstaaten des Südens der Vereinigten Staaten etablieren. Trotz all dieser Entwicklungen gilt es hervorzuheben, dass ohne die Begeisterung und Befürwortung der afroamerikanischen Bevölkerung der Nonkonformismus keine solche Verbreitung gefunden hätte.[38]

Von Bedeutung war in der zweiten Phase der Erweckungsbewegung das Zusammentreffen Weißer und Schwarzer. Die sogenannten Erweckungstreffen waren der Grundstein, auf dem eine gemeinsame religiöse Kultur aufgebaut wurde. Gleichzeitig ist auch zu betonen, dass die schwarzen SklavInnen weiterhin auch eigene Formen der Anbetung und Verehrung Gottes ausübten.[39] Bei den gemeinsamen Gebetstreffen wurden die Unterschiede der Glaubensausübung besonders deutlich, gleichzeitig beeinflussten Weiße und Schwarze einander gegenseitig. So waren die Schwarzen üblicherweise aktiver in ihrer Glaubensausübung, und deren Prediger vermittelten ihre Inhalte weniger holprig und somit verständlicher.[40] Das Glaubensfeuer, das diese zweite Erweckungsbewegung auslöste, bleibt

[35] Vgl. *Frey*, *Wood*, Come Shouting to Zion, 119.
[36] Vgl. *Frey*, *Wood*, Come Shouting to Zion, 119f.
[37] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 132.
[38] Vgl. *Frey*, *Wood*, Come Shouting to Zion, 120.
[39] Vgl. *Frey*, *Wood*, Come Shouting to Zion, 122f.
[40] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 60.

unbestritten. Allerdings, so Albert J. Raboteau, dürfen auch die Grenzen dieser Bewegung nicht vergessen werden. Er hat darauf hingewiesen, dass diese Erweckungsbewegung per Definition von vorübergehendem und nicht von dauerhaftem Charakter war: „The critics of revivalist enthusiasm had admitted that a 'season of awakening' produced a large number of converts, but they questioned the depth and sincerity of these conversions. Then the revival ended, many recent converts 'backslid.'"[41]

Obwohl es gewisse Parallelen zwischen der ersten und der zweiten Erweckungsbewegung gab, sind für letztere neue und komplexe Entwicklungen zu beobachten. Ein zentraler Aspekt, der die zweite Große Erweckungsbewegung, etwa ab 1800 prägte, war die Frage der Sklaverei. Es bildete sich eine Strömung im christlichen Glauben, die sich zusehends für die Erhaltung dieser aussprach.[42] Besonders weiße Christen im Süden der Vereinigten Staaten sahen die positiven Aspekte der Sklaverei. Hierbei bezogen sie sich nicht nur auf wirtschaftliche Vorteile, sondern sahen in der Sklaverei ein System, das von der Bibel gutgeheißen wurde, und für eine soziale Ordnung sorgte, die auf den Pflichten von SklavInnen und deren BesitzerInnen aufbaute.[43] Des Weiteren entwickelte sich eine starke patriarchale Ideologie, die sich auf die Unterordnung von Frauen und afroamerikanischen SklavInnen stützte. Die spirituelle Gleichheit, die lange gepredigt und verteidigt worden war, wich nun einer immer größer werdenden Ungleichheit. Es wurde theoretisch zwar von der Gleichheit aller gesprochen, tatsächlich gab es allerdings Unterschiede, etwa im Bereich der Sitzplätze bei Gebetszusammenkünften und in Kirchen:[44] In den Methodisten- und Baptistenkirchen waren den schwarzen BesucherInnen die hinteren Bankreihen zugewiesen.[45] Außerdem wurde festgelegt, dass es getrennte Orte der religiösen Zusammenkünfte für Schwarze und Weiße geben sollte. Dies hatte zur Folge, dass sich die geistlichen Traditionen in unterschiedliche Richtungen entwickelten.[46]

Während der zweiten Großen Erweckungsbewegung waren es vor allem auch die BesitzerInnen, die für Glaubensübertritte ihrer SklavInnen eintraten. Dadurch und auch durch religiösen Unterricht erhofften sie sich, dass die eigenen SklavInnen folgsamer und tüchtiger werden würden. Außerdem bezogen sich die BesitzerInnen in diesem Punkt auf das Neue Testament der Bibel, in dem es heißt, dass ideale christliche BesitzerInnen die Versklavten mit Barmherzigkeit und Verständnis behandeln sollten. Vorbildhafte christliche SklavInnen

[41] *Raboteau*, Slave Religion, 150.
[42] Vgl. *Frey, Wood*, Come Shouting to Zion, 140.
[43] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 152.
[44] Vgl. *Frey, Wood*, Come Shouting to Zion, 140f.
[45] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 137.
[46] Vgl. *Frey, Wood*, Come Shouting to Zion, 141.

sollten den eigenen Status in Demut akzeptieren, und ihre zugewiesene Rolle in dieser Welt nicht in Frage stellen. Gleichzeitig sollten die Unfreien wissen, dass der Glaube und die Geduld im Himmel belohnt werden würden.[47] Trotz dieser Erklärungsansätze und der Referenz auf die Bibel muss doch mit David Brion Davis festgehalten werden: „Religion could never eliminate the cruelty and injustice inherent in the system.“[48]

Gegen Ende der Erweckungsbewegung in den 1820er und 1830er Jahren entstand vermehrt der Wunsch der Weißen, die SklavInnen zu missionieren und ihnen bestimmte Rechte zur Religionsausübung zu gewähren, sie gleichzeitig aber zu kontrollieren, etwa beim Kirchenbesuch.[49] Dieses Bestreben der Missionierung war mit einem Schwachpunkt der Erweckungsbewegung verbunden, und zwar, dass diese hauptsächlich SklavInnen in den städtischen oder vorstädtischen Gebieten erreichte. SklavInnen, die in urbanen Gebieten lebten, hatten die Möglichkeit Kirchen zu besuchen, dies war für Unfreie in ländlichen Räumen aufgrund der zu großen Distanz nahezu unmöglich. Daher nahmen nun Missionierungen besonders auf Plantagen eine immer wichtigere Position ein.[50]

Die zweite Erweckungsbewegung führte insgesamt zu einer massiven Veränderung der religiösen Landschaft in den Vereinigten Staaten, die sich besonders deutlich mit Zahlen belegen lässt. So stieg die Zahl der schwarzen Methodisten zwischen 1800 und 1815 von 20.000 auf 40.000. Die schwarze Bevölkerung machte nun etwa ein Drittel der gesamten Methodisten in den Vereinigten Staaten aus. Eine ähnliche Entwicklung kann für die Baptisten angenommen werden.[51] Die beiden Erweckungsbewegungen im 18. und 19. Jahrhundert trugen dazu bei, dass eine große Zahl an SklavInnen zu nonkonformistischen Glaubensgemeinschaften konvertierte, und sich diese somit verbreiteten. Allerdings muss auch beachtet werden, dass diese Glaubensübertritte lediglich als erster Schritt gesehen werden können. Es bedurfte nun des religiösen Unterrichts und der intensiveren Vermittlung der Glaubensgrundsätze, besonders in ländlichen Gebieten, wo der Kontakt zum Glauben durch die Kirchen aus logistischen Gründen schwer möglich war.

---

[47] Vgl. David Brion *Davis*, Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World (Oxford/New York 2006), 202.
[48] *Davis*, Inhuman Bondage, 203.
[49] Vgl. Janet Duitsman *Cornelius*, Slave Missions and the Black Church in the Antebellum South (South Carolina 1999) 5.
[50] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 152.
[51] Vgl. *Frey*, *Wood*, Come Shouting to Zion, 149.

3.1.5. Konversion der SklavInnen zum Christentum

3.1.5.1. Motive der SklavInnen

Wie bereits mehrfach angedeutet, waren das Bekenntnis und daraus folgend die Übertritte von AfroamerikanerInnen zum christlichen Glauben ein zentrales Ergebnis der Erweckungsbewegungen. Es gilt nun die Gründe zu erforschen, aufgrund derer die SklavInnen eine solche Konversion zu nonkonformistischen Gruppen anstrebten. Ganz allgemein kann Eugene Genovese zugestimmt werden: „It [Religion] laid down a basis for moral conduct and an explanation for the existence of evil and injustice."[52] Der christliche Glauben ermöglichte den SklavInnen also eine Erklärung für die Grausamkeiten und ihr Leiden in der Sklaverei. Diese Begründungsversuche konnten sie in ihrem ursprünglichen afrikanischen Volksglauben nicht so deutlich finden. Vor allem die biblischen Berichte vom Leiden der Hebräer, oder der Leidensgeschichte Jesu gaben den SklavInnen Erklärungsansätze. Besonders mit dem Kreuzestod Jesu konnten sich viele SklavInnen gut identifizieren. Diese Überlieferung gab ihnen Trost und Zuspruch, denn sie erkannten, dass die gläubigen Menschen auch in vergangenen Zeiten gelitten hatten, doch Gott befreite sie. Nicht zuletzt die Auferstehung Jesu war für die SklavInnen ein Zeichen, dass Gott trotz aller Grausamkeit am Ende gegen die menschliche Ungerechtigkeit siegen würde. Es ist also dieser Glaube an eine Erlösung, der vielen SklavInnen Hoffnung und Zuversicht gab.[53] Auch auf einer zweiten Ebene konnten sich die SklavInnen besonders gut mit Jesus identifizieren. Sie lernten, dass er in sehr einfachen Verhältnissen auf die Welt gekommen war, aber kein Fehlverhalten von ihm für die äußeren Umstände seiner Lebensbedingungen verantwortlich gemacht werden konnte. Genauso sahen die SklavInnen schließlich ihren eigenen Status. Auch sie hatten nichts dazu beigetragen, das ihre Rolle als Unfreie begründen oder erklären könnte.[54] Neben Jesus war für die SklavInnen auch das Gottesbild der nonkonformistischen Gruppen besonders wichtig: „God was the God of history, who helped or hindered nations and whose will was leading all things to an end in which good triumphed over evil."[55]

Charakteristika wie der Fokus auf persönliche Erfahrungen, die Rettung durch Christus, der Glaube als Möglichkeit, die Menschen als Sünder zu verändern, und die starke Orientierung an der Bibel waren ebenfalls Punkte, warum sich die SklavInnen mit dem Glauben der

---

[52] Eugene D. *Genovese*, Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made (New York 1976) 162.
[53] Vgl. *Ambrose*, Religion and Slavery, 382f.
[54] Vgl. Earl R. *Riggins Jr.*, Dark Symbols, Obscure Signs. God, Self, and Community in the Slave Mind (The Bishop Henry McNeal Turner Studies in North American Black Religion 7, Maryknoll, NY 1993) 165.
[55] Religion and Slavery. In: Paul *Finkelman* (Hg.), Encyclopedia of African American History 1619-1895. From the Colonial Period to the Age of Frederick Douglass, Bd. 3 (Oxford/New York 2006) 26.

nonkonformistischen Gruppen gut identifizieren konnten.[56] Ein weiterer Beweggrund für die Konversion zum Christentum war der Wunsch, später in den Himmel und nicht in die Hölle zu kommen. Die Hölle wurde aber nicht nur als Ort des Lebens nach dem Tod gesehen, sondern metaphorisch mit ihrer aktuellen Lebenssituation verglichen, wie aus zahlreichen Erzählungen der SklavInnen hervorgeht. Der Himmel wurde als Ort erachtet, an dem die SklavInnen nach dem irdischen Leben ein neues Zuhause und Glückseligkeit finden konnten, was ihnen auf der Erde verwehrt geblieben war.[57] Gleichzeitig verbanden sie mit dem Himmel immer auch die Hoffnung Eltern, Kinder und Verwandte wiederzusehen. Dies geht aus Liedern, die in den Slave Narratives zu finden sind, hervor, wie etwa dem folgenden Text: „When we all meet in Heaven, There is no parting there; When we all meet in Heaven, There is no parting more.“[58] Albert J. Raboteau hat daher allgemein betont: „Evangelical conversion gave meaning *to* life in slavery; it did not explain the meaning *of* slavery.“[59]

Ein wichtiges Element in vielen Erzählungen der SklavInnen, das in einer Bekehrung resultierte, ist jenes der ganz persönlichen Gotteserfahrung. Love Henry Whelchel Jr. hat den Übertritt zum christlichen Glauben als „conversion phenomenon“ bezeichnet. Eine solche Bekehrungserfahrung bedeutete eine radikale Änderung im Glauben.[60] Einen noch höheren Stellenwert hat Albert J. Raboteau diesen Bekehrungserlebnissen eingeräumt: „Conversion represented not just a change in behavior, but *metanoia*, a change of heart, a transformation in consciousness – a radical reorientation of personality.“[61] Ausgangspunkt einer solchen Bekehrungserfahrung war meist der persönliche Kontakt mit Gott. Viele SklavInnen berichten in ihren Lebensgeschichten, dass diese tiefe Glaubenserfahrung eintrat, als es ihnen psychisch und physisch besonders schlecht ging, in Momenten des Schmerzes, der Trauer oder des Verlustes eines Familienangehörigen. In diesen Bekehrungserlebnissen ist es meist Gott selbst, der zu den SklavInnen spricht. Diese persönliche Erfahrung mit Gott führte dann in zahlreichen Fällen zu einem tiefen Glauben. In allen Berichten über solche Erlebnisse wird immer von einer Verwandlung und Veränderung geschrieben, von einem unmenschlichen Leben hin zu einem Leben, das von Hoffnung seelischer Freiheit gekennzeichnet ist.[62]

---

[56] Vgl. Albert J. *Raboteau*, The Black Experience in American Evangelicalism. The Meaning of Slavery. In: Timothy E. *Fulop*, Albert J. *Raboteau* (Hg.), African-American Religion. Interpretive Essays in History and Culture (New York/London 1997) 91.
[57] Vgl. *Whelchel Jr.*, Hell without Fire, 14f.
[58] Jacob *Stroyer*, My Life in the South (Salem, Mass. 1898) 40f, zit. in: *Raboteau*, Slave Religion, 263.
[59] *Raboteau*, The Black Experience in American Evangelicalism, 101.
[60] *Whelchel Jr.*, Hell without Fire, 12.
[61] Albert J. *Raboteau*, Introduction. In: Clifton H. *Johnson* (Hg.), God Struck Me Dead. Voices of Ex-Slaves (Cleveland 1993) xx.
[62] Vgl. Yolanda *Pierce*, Hell Without Fires. Slavery, Christianity, and the Antebellum Spiritual Narrative (Gainesville 2005) 9.

3.1.5.2. Standpunkt der Gesellschaft

Von Politik und Gesellschaft wurde der SklavInnenhandel aus Afrika als Möglichkeit angesehen, heidnische Menschen durch Konversionen zum christlichen Glauben zu bringen. Diese Anschauung blieb allerdings nicht unproblematisch.[63] Der Übertritt von afrikanischen Menschen zum christlichen Glauben, und die zumeist damit verbundene Taufe, warfen Fragen auf, die die Menschlichkeit, Würde und nicht zuletzt Freiheit dieser Menschen betrafen: „It was a long-standing English tradition that baptized persons should, according to the civil and church canon, be free.“[64] Es entstand also eine Konfliktsituation: Wenn SklavInnen nicht zum christlichen Glauben übergetreten und getauft worden wären, hätte der SklavInnenhandel eines seiner zentralen Ziele verloren. Die Freilassung der SklavInnen aufgrund ihrer Konversion und der Auffassung, dass getaufte Menschen frei sein sollten, hätte allerdings dazu geführt, dass die EigentümerInnen von SklavInnen ihren Besitz verloren hätten. Diese Problematik wurde schließlich durch die Ansicht gelöst, dass AfrikanerInnen von Grund auf als heidnisch und barbarisch eingestuft wurden, deren Seelen verdammt waren. Eine wichtige Rolle spielte hierbei auch die Hautfarbe: „Color thus became a stigma, an inherent inferiority that made Africans’ true salvation impossible.“[65] Im 17. Jahrhundert wurde ausgehend von Maryland gesetzlich festgelegt, dass ein Übertritt zum christlichen Glauben nicht mehr als nachvollziehbarer Grund erachtet werden sollte, den Status der SklavInnen als unfreie Menschen zu revidieren. In dieser Grundsatzfrage der Freiheit wurde zwischen körperlicher und seelischer Freiheit unterschieden. So bedeutete die Freiheit des Körpers nicht gleichzeitig die Freiheit der Seele, es muss sogar vom Gegenteil ausgegangen werden. Ein unfreier Körper, wie dies in der Sklaverei üblich war, schloss eine Freiheit der Seele, etwa durch den Glauben, nicht aus.[66] Albert J. Raboteau hat diesen Ansatz anhand eines Beispiels in seinem Buch „Slave Religion“ verdeutlicht. Dort beschreibt der Sklave Praying Jacob im 1860 veröffentlichten Lebensbericht die Unterscheidung zwischen Körper und Seele: „I have two masters, one on earth and one in heaven – master Jesus in Heaven and master Saunders on earth. I have a soul and body; the body belongs to […] master Saunders, and the soul to Jesus.”[67]

---

[63] Vgl. *Whelchel Jr.*, Hell without Fire, 31.
[64] *Whelchel Jr.*, Hell without Fire, 31.
[65] *Whelchel Jr.*, Hell without Fire, 32.
[66] Vgl. *Whelchel Jr.*, Hell without Fire, 32.
[67] G. W. *Offley*, A Narrative of the Life and Labors of Rev. G. W. Offley (Hartford, Conn. 1860); reprinted in Five Black Lives, 134f. Zit. in: *Raboteau*, Slave Religion, 306.

3.1.5.3. Position der BesitzerInnen von SklavInnen

Die Frage, ob eine Bekehrung zum Christentum für ihre SklavInnen und besonders für sie selbst erstrebenswert war, beurteilten BesitzerInnen von Versklavten unterschiedlich. Obwohl sie in der Christianisierung der SklavInnen ein Potential sahen, gab es doch auch Ängste. In den 1820er und 1830er Jahren befürchteten viele EigentümerInnen, dass ihre Versklavten in Folge des Übertritts unfolgsam würden, oder gar Freiheit oder Gleichstellung fordern könnten. Sklavenaufstände sowie die Tatsache, dass sich Vertreter unterschiedlichster Glaubensgemeinschaften in der Geschichte immer wieder gegen die menschliche Unfreiheit aussprachen und diese Botschaften die SklavInnen erreichen konnten, bestärkten die Befürchtungen der BesitzerInnen.[68] Ein Beispiel, das ihre Ängste bestätigte, ereignete sich bereits im 17. Jahrhundert in Virginia. Dort beanspruchten SklavInnen, nachdem sie sich hatten taufen lassen, ihre persönliche Freiheit. Dies führte schließlich 1667 zu einem Gesetz in der Kolonie, das besagte, dass sich der Status eines Versklavten mit der Taufe beziehungsweise dem Übertritt zum christlichen Glauben nicht ändern sollte.[69]

Trotz aller Bedenken sahen die BesitzerInnen von SklavInnen auch die positiven Aspekte der christlichen Konversion ihrer Versklavten. So glaubten sie daran, dass sich ihr Verhältnis zu ihren Untertanen verbessern würde, wenn beide Seiten ihre Pflichten, gemäß der Bibel, erfüllen würden. Sie verlangten Ehrlichkeit und gewissenhafte Arbeit von ihren SklavInnen. Im Gegenzug müssten sie ihrerseits die Sicherheit ihrer Unfreien gewähren und auch die Ausübung ihrer Religiosität dulden.[70] Schließlich sahen sie die Religion aber auch als Mittel der Kontrolle.[71] Die Möglichkeit der BesitzerInnen, die Religiosität ihrer SklavInnen zu kontrollieren, hing maßgeblich von weißen Predigern ab, die die SklavInnen unterrichteten.[72] So beschreibt etwa der Sklave Lunsford Lane aus North Carolina in seinem Slave Narrative aus dem Jahr 1848 weiße Prediger in der Baptistenkirche, die den SklavInnen Anweisungen gaben, wie sie sich ihren EigentümerInnen gegenüber verhalten sollten. Ein zentrales Element in zahlreichen Predigten war hierbei der Gehorsam. Außerdem wurde den SklavInnen mitgeteilt, dass ein dauerhaftes Leben in Unfreiheit Gottes Wille war.[73]

Neben der Beziehung der SklavInnen zu den Predigern, war auch jene zwischen EigentümerInnen von Versklavten und Predigern von Bedeutung. Häufig engagierten die

---

[68] Vgl. Blake *Touchstone*, Planters and Slave Religion in the Deep South. In: John B. *Boles* (Hg.), Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870 (Lexington, Kentucky 1988) 99f.
[69] Vgl. *Douglas*, Religion and Slavery, 388.
[70] Vgl. *Touchstone*, Planters and Slave Religion in the Deep South, 101.
[71] Vgl. *Genovese*, Roll, Jordan, Roll, 186.
[72] Vgl. *Genovese*, Roll, Jordan, Roll, 202.
[73] Vgl. *Blassingame*, The Slave Community, 63.

BesitzerInnen von SklavInnen nämlich weiße Prediger, um die Unfreien im eigenen Haus zu unterrichten. Dabei muss die vor allem finanzielle Abhängigkeit der Prediger zu den BesitzerInnen beachtet werden. Aus diesem Grund wurden die Forderungen der EigentümerInnen bezüglich der Inhalte des religiösen Unterrichts von den Predigern nicht in Frage gestellt. Meist wurden ausschließlich die Interessen der BesitzerInnen beachtet, wie etwa die Lehre vom Gehorsam oder das Festhalten an der Vorstellung, dass die Sklaverei Gottes Wille sei. Dennoch versuchten viele Pastoren, soweit es ihnen möglich war, immer wieder auf die wünschenswerte Beziehung zwischen Unfreien und deren BesitzerInnen hinzuweisen und auch die Pflichten der Letzteren zu betonen. Die wichtigste dieser Pflichten für christliche EigentümerInnen war jene, die Würde und Gefühle ihrer Versklavten zu respektieren, und somit im Sklaven oder der Sklavin ein Geschöpf Gottes zu sehen. Um ihre Inhalte zu verdeutlichen und zu belegen, bezogen sich die Pastoren immer wieder auf die Bibel.[74] Ein beliebtes Zitat war: „Ihr Herren, gebt den Sklaven, was recht und billig ist; ihr wisst, dass auch ihr im Himmel einen Herrn habt“ (Kol 4, 1).[75] Zusammenfassend kann gesagt werden, dass einige BesitzerInnen von SklavInnen den religiösen Unterricht ihrer Versklavten unterstützten und auch einen respektvollen, menschlichen Umgang anstrebten. Hintergedanken des Unterrichts waren allerdings immer auch, ihre eigene soziale Sicherheit und ihren wirtschaftlichen Vorteil, den sie durch den Besitz der SklavInnen hatten, erhalten zu können.[76]

3.2. Nonkonformistische religiöse Gemeinschaften – Methodisten und Baptisten

Wie bereits mehrfach erwähnt, konvertierten die SklavInnen in Folge der Erweckungsbewegungen vor allem zu nonkonformistischen Glaubensgemeinschaften. Bevor eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Gemeinschaft der Methodisten und Baptisten erfolgt, ist es von Bedeutung eine weitere nonkonformistische Gruppe vorzustellen, nämlich die Quäker. Diese waren auch unter dem Namen *Society of Friends* bekannt, und ein zentrales Merkmal stellte die Tatsache dar, dass die Mitglieder sich bereits Mitte des 17. Jahrhunderts begannen gegen die Sklaverei auszusprechen. Der Engländer George Fox (1624-1691) rief diese Gemeinschaft in den 1650er Jahren ins Leben und betonte die Gleichheit aller Menschen vor Gott. Ein weiteres Fundament für die Religiosität der Quäker war der Glaube an eine direkte und persönliche Gotteserfahrung, die unabhängig von Geschlecht, Nationalität

[74] Vgl. *Blassingame*, The Slave Community, 169-171.
[75] Die Bibel in der Einheitsübersetzung. Der Brief an die Kolosser. In: Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck (Hg.), Der Innsbrucker Theologische Leseraum, online unter: < http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/kol4.html> (6. Februar 2016).
[76] Vgl. *Touchstone*, Planters and Slave Religion in the Deep South, 105.

oder sozialem Status erfolgte. Die Mitglieder der Society of Friends sprachen sich gegen die Vereinbarkeit von Sklaverei und Christentum und für die Abschaffung des Handels von SklavInnen aus. Im Jahr 1776 wurde schließlich festgelegt, dass Menschen, die eine Mitgliedschaft bei den Quäkern anstrebten, keine BesitzerInnen von SklavInnen sein durften. Gleichzeitig gilt es zu beachten, dass vor der Festlegung dieses Aufnahmekriteriums auch Mitglieder der Society of Friends zu den BesitzerInnen von SklavInnen zählten und der Überzeugung waren, dass die Sklaverei als solche, bei einer guten Behandlung der Versklavten, nicht zu verurteilen sei.[77]

3.2.1. Gründe für die Popularität evangelikaler Gruppierungen

Grundsätzlich ist zu betonen, dass sich evangelikale Gruppierungen vom Anglikanismus oder anderen christlichen Gemeinschaften vor allem in der Glaubensausübung unterschieden. So zeichneten sie sich besonders durch ihre Lebendigkeit und Dynamik aus: „The slaves responded to the fiery style and uninhibited emotionalism of the frontier Baptist and Methodist preachers.“[78] Im Ausdruck von Emotionen sahen die SklavInnen vor allem einen Verbindungspunkt zu den Glaubenstraditionen, die sie aus Afrika kannten. Donald G. Mathews schreibt: „Evangelicalism was not a creed. It was an experience, or to be more specific, it was a conversion experience.”[79]

Im Gegensatz zu anderen Glaubensgemeinschaften waren sowohl Methodisten, als auch Baptisten gemischt. Sowohl weiße, als auch schwarze Menschen waren Teil ihrer Gemeinschaft – auch deshalb fühlten sich die SklavInnen zu diesen Gruppierungen hingezogen. Zu den Gründen, warum sich zahlreiche AfroamerikanerInnen den evangelikalen Glaubensgemeinschaften anschlossen, zählte auch die Tatsache, dass viele Menschen in der zweiten oder dritten Generation bereits in Amerika geboren worden waren und es so keine sprachliche Barrieren zu den Kirchen der Weißen gab. Diese weißen Baptisten- und Methodistenkirchen bauten zuallererst auf mündlichen Ausdrucksformen und dem Erleben des Geistes Gottes auf. Dies ist ebenfalls ein Unterscheidungsmerkmal zur Anglikanischen Kirche, die auf formelle Praktiken und Schriftlichkeit großen Wert legte. Die evangelikal orientierten Kirchen betonten außerdem immer wieder, dass die Menschen vor Gott gleich seien, und es daher nicht entscheidend sei, welcher ethnischen Gruppe, Hautfarbe oder Klasse jemand angehörte.[80]

---

[77] Vgl. Jean R. *Sonderlund*, Quakers & Slavery. A Divided Spirit (Princeton 1985) 3f.
[78] *Genovese*, Roll, Jordan, Roll, 232f.
[79] Donald G. *Mathews*, Religion and Slavery – The Case of the American South. In: Christine *Bolt*, Seymour *Drescher* (Hg.), Anti-Slavery, Religion, and Reform: Essays in Memory of Roger Anstey (Folkestone 1995) 208.
[80] Vgl. *Douglas*, Religion and Slavery, 384.

Ein weiterer wichtiger Punkt für die SklavInnen war schließlich, dass die Prediger der Methodisten und Baptisten eine einfache Sprache verwendeten, was es ihnen möglich machte, den Inhalten der Predigten zu folgen. Zusätzlich waren die Kirchen der Baptisten und Methodisten aktiv um die schwarzen Menschen bemüht, forcierten sogar die Ausbildung schwarzer Prediger.[81] Im Vergleich zu den anglikanischen oder puritanischen Glaubenstraditionen gab es im Evangelikalismus eine geringere Anzahl an gelernten Predigern. Die Tagespolitik wurde oft kritisch beleuchtet, und möglicherweise sprach auch ein weiterer Grund für den Evangelikalismus: „Its preference for the wisdom of the heart over the dispassionate logic of the head."[82] Ein weiterer Unterschied zur Anglikanischen Kirche war die Art der Organisation. Die Anglikanische Kirche war streng organisiert und strukturiert, dies war bei den Methodisten- und Baptistenkirchen nicht der Fall. So mussten die Gottesdienste nicht zwangsläufig im Innenraum einer Kirche stattfinden. Die BesucherInnen wurden aktiv in die Predigten miteingebunden, etwa in Form von Klatschen oder Singen. Außerdem war in den protestantischen Glaubensgemeinschaften die persönliche Gottesbeziehung von primärer Bedeutung. Während in der Anglikanischen und Katholischen Kirche der Priester immer als Mittelsmann zwischen dem Menschen und Gott auftrat, war in den nonkonformistischen Kirchen die persönliche Gottesbeziehung, also der direkte Kontakt zwischen Mensch und Gott, zentral.[83] Generell war es in den Glaubensauslegungen der Baptisten und Methodisten grundlegend, an die persönliche Erlösung durch Christus zu glauben und den Heiligen Geist persönlich zu spüren. Als weniger bedeutsam wurden Richtlinien zur Ausübung des Glaubens oder formale Strukturen gesehen.[84]

Ein weiteres wichtiges Merkmal war der Fokus auf die armen, unfreien und ignorierten Menschen, also jene, die von der Gesellschaft häufig ausgestoßen waren.[85] Im 18. Jahrhundert vertraten einige Methodisten- und Baptistenkirchen außerdem die Meinung, dass der Besitz von SklavInnen als sündhaft zu bezeichnen sei.[86] Obwohl die SklavInnen auch in diesen Kirchen nicht ganz gleichwertig wie weiße, freie Mitglieder behandelt wurden, muss doch betont werden, dass sie in den nonkonformistischen Kirchen, wie sonst nirgends in der Gesellschaft, als zumindest nahezu gleichwertig galten.[87] Ein in der heutigen Zeit vielleicht scheinbar unbedeutendes Beispiel, das diesen Gleichheitsansatz ausdrückt, ist, dass die schwarzen Menschen in den Baptistenkirchen als *Brüder und Schwestern* bezeichnet wurden.

---

[81] Vgl. *Genovese*, Roll, Jordan, Roll, 234.
[82] *Mathews*, Anti-Slavery, Religion and Reform, 209.
[83] Vgl. Religion, 20.
[84] Vgl. *Frey*, *Wood*, Come Shouting to Zion, 100f.
[85] Vgl. *Mathews*, Anti-Slavery, Religion and Reform, 208.
[86] Vgl. *Raboteau*, The Black Experience in American Evangelicalism, 93.
[87] Vgl. *Boles*, Introduction, 9.

Dies war in der Zeit vor und unmittelbar nach dem Amerikanischen Bürgerkrieg eine Besonderheit, da die SklavInnen damals keine Art von Anredetitel hatten. Es zeigte eine Verbundenheit zwischen schwarzen und weißen Menschen, die wieder zu der Ansicht hin führte, dass vor Gott alle Menschen als gleichwertig galten.[88]

All diese Faktoren trugen dazu bei, dass sich die SklavInnen den nonkonformistischen Glaubensgemeinschaften anschlossen. Der Vorteil, den die Baptisten schließlich gegenüber den Methodisten hatten, war ihre relativ lockere, dezentrale Kirchenstruktur, wodurch eine Beteiligung der SklavInnen noch einfacher war. Außerdem ermöglichte diese wenig strenge oder überwachte Organisation den SklavInnen, Rituale ihres Volksglaubens immer wieder mit einzubinden. Trotz der Tatsache, dass die SklavInnen viele Elemente ihres afrikanischen Glaubens in den christlichen mitnahmen, gab es auch Beschränkungen. So galt etwa der religiöse Tanz als Sünde, und nach ihrem Übertritt zum christlichen Glauben war es den SklavInnen verboten, solche Darbietungen zu zelebrieren.[89] Die SklavInnen erhielten in den Baptistenkirchen auch die Möglichkeit, von den Weißen getrennte Glaubensbereiche zu gründen und schwarze Prediger sprechen zu lassen, was gleichzeitig mit einer gewissen Autonomie und Unabhängigkeit verbunden war. Wichtig ist hier jedoch zu beachten, dass diese schwarzen Glaubensgemeinschaften immer von Weißen überwacht und kontrolliert wurden. Dennoch gaben ihnen diese getrennten Zusammenkünfte eine gewisse Freiheit in der Ausübung ihrer Religiosität.[90] Eine weitere Besonderheit der Baptistenkirchen war, dass es auch Sklaven erlaubt wurde, zu religiösen Anführern zu werden. Die Emotionalität in der Glaubensausübung bei den Baptisten war für die Unfreien ebenfalls von besonderer Bedeutung, da die Glaubensrituale in ihrem afrikanischen Volksglauben zumeist sehr gefühlsbetont waren.[91]

3.2.2. Afrikanische Glaubenselemente in der Religiosität christlicher SklavInnen

Obwohl den afroamerikanischen SklavInnen manche Elemente des christlichen Glaubens aus ihren afrikanischen Glaubenstraditionen bekannt waren, so waren doch zahlreiche Lehren und Rituale fremd für sie. Ein Beispiel für eine Gemeinsamkeit zwischen der nonkonformistischen Religiosität und jener der afrikanischen Glaubenstraditionen war das Gottesbild. Das Christentum baut auf der göttlichen Trinität von Gott Vater, Gott Sohn und dem Heiligen

---

[88] Vgl. *Boles*, Introduction, 12.
[89] Vgl. *Genovese*, Roll, Jordan, Roll, 233-235.
[90] Vgl. Clarence L. *Mohr*, Slaves and White Churches in Confederate Georgia. In: John B. *Boles* (Hg.), Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870 (Lexington, Kentucky 1988) 155.
[91] Vgl. Jason R. *Young*, Rituals of Resistance. African Atlantic Religion in Kongo and the Lowcountry South in the Era of Slavery (Baton Rouge 2007) 77.

Geist auf. Auch die meisten westafrikanischen Religionen glaubten an eine dreifache Hierarchie der Götter. So gab es die Götter der Natur, jene der Ahnen und den mächtigsten und wichtigsten, den Schöpfergott.[92] Albert J. Raboteau hat in der Tatsache des verbindenden Gottesbildes eine nicht unbedeutende Gemeinsamkeit gesehen, jedoch gleichzeitig auch die grundsätzlichen Unterschiede hervorgehoben:

> „Nevertheless, even as the gods of Africa gave way to the God of Christianity, the African heritage of singing, dancing, spirit possession, and magic continued to influence Afro-American spirituals, ring shouts, and folk beliefs. That this was so is evidence of the slaves' ability not only to adapt to new contexts but to do so creatively."[93]

Einige wesentliche Unterschiede zwischen Christentum und afrikanischer Volksreligion sollen im Folgenden aufgezeigt werden. Vor allem Fragen nach dem Leben nach dem Tod und nach der Sünde unterschieden sich im Christentum grundsätzlich von den Glaubensvorstellungen Westafrikas. So erwarteten die afroamerikanischen SklavInnen nicht, dass sie nach ihrem Leben von Gott Belohnungen oder Bewertungen ihrer Lebensführung zu erwarten hätten. In der Volksreligion war es üblich zu glauben, dass es nach dem Tod ein Leben gäbe, das dem irdischen glich. Von den SklavInnen wurde also eine grundsätzliche Änderung ihrer Lebens- und Todesvorstellungen erwartet, vor allem hinsichtlich der Art und Weise, wie sie ihr Leben führten, die ja darüber bestimmte, wie ihr Leben nach dem Tod aussehen würde. Auch die Vorstellung der Hölle als Ort der Bestrafung war den meisten AfroamerikanerInnen unbekannt. Ein weiteres Konzept, das bei den SklavInnen Skepsis hervorrief, war das der Sünde im christlichen Glauben. Viele SklavInnen wehrten sich dagegen, da die Sünde auch implizierte, dass in jedem Menschen etwas Böses oder gar Teuflisches veranlagt sei. Die afroamerikanischen SklavInnen verbanden mit dem Bösen oder dem Teufel aber jene Kräfte, die das Leben und das persönliche Glück zerstörten. Dies mussten sie schließlich in Bezug auf den christlichen Glauben neu definieren. Das Böse oder die Sünde war nun nicht mehr etwas, was einem Menschen angetan wurde und wofür niemand etwas konnte, sondern die Sünde repräsentierte, was ein Mensch getan hatte und war daher unmittelbar mit dem Charakter des Menschen verbunden.[94]

Wenn Unterschiede der religiösen Ansichten zwischen Christentum und afrikanischen Volksglauben betrachtet werden, ist es nicht verwunderlich, dass zahlreiche Unfreie Elemente aus beiden Glaubensbereichen übernahmen, und versuchten diese miteinander in Einklang zu bringen. Ein Beispiel einer solchen Integration stellt der sogenannte *Ring Shout*, ein Element der afroamerikanischen Kultur, dar. Dieser wurde von den Baptisten geduldet und in die

---

[92] Vgl. *Boles*, Introduction, 6f.
[93] *Raboteau*, Slave Religion, 92.
[94] Vgl. *Ambrose*, Religion and Slavery, 385f.

Gebetstreffen integriert. Der Ring Shout beinhaltete Elemente des Tanzens, Rhythmus und Gebete. Zunächst begann eine speziell dafür ausgewählte Person, einen Vers aus der Bibel laut zu rufen, die anderen BesucherInnen dieses Treffens wiederholten die Worte, während sie sich zu einem Kreis formierten und sich in diesem weiterbewegten. Wichtig war, dass sich die Betenden immer im Uhrzeigersinn fortbewegten und sich die Füße niemals kreuzten. Außerhalb des Kreises standen schließlich SängerInnen, und sobald diese zu singen begannen, nahm das Gebet seine eigentliche Form an. Die im Kreis Betenden bewegten sich schneller, dem Rhythmus der SängerInnen angepasst und klatschten. Diese Zeremonie dauerte oft mehrere Stunden, und wurde mit der Zeit immer lauter und dynamischer. Die Menschen glaubten dabei fest daran, dass sie durch diese Art des Gebetes mit dem Heiligen Geist verbunden seien und verspürten dadurch eine spirituelle Freiheit.[95]

3.2.3. Ausübung der Religion

Die SklavInnen durften zwar ihre Religiosität ausüben, waren allerdings unter ständiger Kontrolle von Weißen. So wurde etwa der religiöse Unterricht von den BesitzerInnen von SklavInnen festgesetzt. Sie legten fest, wann, wo und in welcher Form dieser abgehalten wurde. Die Gottesdienste fanden sonntags, beziehungsweise an einem bestimmten Wochentag statt, religiöse Zusammenkünfte in der Nacht wurden verboten, unbekannte Prediger durften nicht zu den SklavInnen sprechen. Von besonderer Bedeutung war für die EigentümerInnen von SklavInnen, dass Weiße zur Kontrolle bei jeglichen Gebetszusammenkünften anwesend waren. Zusätzlich zu diesen von den BesitzerInnen selbst festgelegten Grundsätzen, gab es in zahlreichen Südstaaten noch gesetzliche Vorschriften, die die religiöse Aktivität der SklavInnen einschränkten. Beispiele für solche Gesetze sind etwa das Verbot, den Unfreien das Lesen zu lehren oder das Verbot geheimer religiöser Gruppen.[96]

Für die aktive Ausübung ihres Glaubens waren die *praise meetings* der SklavInnen von zentraler Bedeutung. Obwohl die SklavInnen während dieser Gebetstreffen eine relativ große Freiheit in der Gestaltung hatten, waren Weiße anwesend, die als Kontrolleure der Geschehnisse agierten. Räumlich waren die praise meetings nicht beschränkt; sie konnten nahezu überall stattfinden, wie etwa im Wald, den Wohnbereichen der SklavInnen oder im Garten. Diese Treffen waren meist nicht auf bestimmte Glaubensgemeinschaften ausgerichtet, sondern schlichtweg für alle Gläubigen.[97] Es gab jedoch viele Besitzerinnen von SklavInnen, die diese Gebetstreffen verboten. Aus diesem Verbot heraus entwickelten sich schließlich die

[95] Vgl. *Cornelius*, Slave Missions, 12.
[96] Vgl. *Touchstone*, Planters and Slave Religion in the Deep South, 111.
[97] Vgl. Olli *Alho*, The Religion of the Slaves. A Study of the Religious Tradition and Behaviour of Plantation Slaves in the United States 1830-1865 (Helsinki 1976) 152f.

geheimen religiösen Zusammenkünfte der SklavInnen. Thematisch waren speziell diese geheimen Treffen auf dem Wunsch nach Freiheit ausgerichtet, entsprechende Lieder und Bibelpassagen wurden ausgewählt.[98] Problematisch wurde es, wenn die SklavInnen trotz des Verbotes geheime Gebetstreffen besuchten, und von ihren BesitzerInnen dabei entdeckt wurden. In der Folge mussten sie mit Bestrafungen in Form von Gewaltanwendung rechnen. Henry Bibb, ein ehemaliger Sklave, berichtet in seinem 1849 veröffentlichten Slave Narrative etwa, dass ihm für einen Besuch eines Gebetstreffens mit 50 Peitschenschlägen auf den nackten Rücken gedroht wurde.[99] Diese geheimen Gebetstreffen fanden unabhängig von den offiziellen Gottesdiensten statt, meist am Samstag- oder Sonntagabend, und dauerten mehrere Stunden.[100] Sie führten dazu, dass die SklavInnen eine besondere, emotionale Bindung zu Gott aufbauten. Typische Merkmale dieser Treffen waren, und darin unterschieden sie sich von den Zeremonien in den Kirchen, das ständige Singen und die körperliche Bewegung.[101] Eine zentrale Rolle nahmen auch die Prediger ein. Sie können als Bindeglied zwischen den SklavInnen und dem Glauben gesehen werden, da sie die Erzählungen aus der Bibel erfahrbar und verständlich an die Zuhörenden vermitteln konnten.[102] Da diese Gebetstreffen heimlich stattfanden, wird die Ausübung der Religion der SklavInnen auch als *invisible institution* bezeichnet.[103] Die Bezeichnung der Religion der Versklavten als unsichtbar hängt auch damit zusammen, dass der Glaube häufig außerhalb der sichtbaren Kirchenstrukturen oder dem Unterricht durch BesitzerInnen gelebt wurde. In der Gemeinschaft der SklavInnen entwickelten sich somit religiöse Praktiken, die für viele ihrer BesitzerInnen nicht erkennbar waren.[104] Albert J. Raboteau hat daher betont: „The religion of the slaves was both institutional and noninstitutional, visible and invisible, formally organized and spontaneously adapted.“[105]

Indirekt mit der Ausübung der Religiosität verbunden, waren religiös motivierte SklavInnenaufstände. Ab den 1820er Jahren befürchteten immer mehr Weiße, dass die schwarze Bevölkerung aufgrund ihrer stärker werdenden Unabhängigkeit, etwa in der Glaubensausübung, ihren untergeordneten Status möglicherweise nicht mehr lange akzeptieren würde. So wurden bestimmte Maßnahmen gesetzt, die die Rechte der schwarzen,

---

[98] Vgl. *Alho*, The Religion of the Slaves, 154f.
[99] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 214.
[100] Vgl. Religion, 23.
[101] Vgl. *Blassingame*, The Slave Community, 64.
[102] Vgl. William H. Becker, The Black Church. Manhood and Mission. In: Timothy E. *Fulop*, Albert J. *Raboteau* (Hg.), African-American Religion. Interpretive Essays in History and Culture (New York/London) 181.
[103] Vgl. Dwight N. *Hopkins*, Slave Theology in the “Invisible Institution”. In: Dwight N. *Hopkins*, George C. Cl. *Cummings*, Cut Loose Your Stammering Tongue. Black Theology in the Slaves Narratives (New York 1992) 1.
[104] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 212.
[105] *Raboteau*, Slave Religion, 212.

freien wie unfreien, Bevölkerung einschränkten. Im religiösen Kontext wurde ihnen etwa verboten zu predigen oder das Wort Gottes zu hören. Auch auf politischer Ebene wirkte sich dieser Wunsch nach einer Zurückdrängung gleicher Rechte für Schwarze und Weiße aus. So wurde den freien Schwarzen ab 1819 das Stimmrecht entzogen und weitere Trennungen zwischen schwarzer und weißer Bevölkerung, etwa im Transportsystem, Schulen und Kirchen folgten.[106] In Georgia wurde zum Beispiel im Jahr 1829 festgelegt, dass sowohl afroamerikanische SklavInnen, als auch freie Schwarze das Lesen und Schreiben nicht mehr erlernen durften. Ähnlich wurde in Alabama und Virginia drei Jahre später reagiert, hier wurden Geldstrafen für den Unterricht schwarzer Menschen festgelegt. In Alabama wurde außerdem ein Gesetz beschlossen, das gemeinsame Treffen von mehr als fünf SklavInnen außerhalb der jeweiligen Plantage verbot. Auch das Predigen durch Schwarze wurde nur mehr im Beisein von weißen BesitzerInnen erlaubt.[107] Daraus resultierend gab es Aufstände von SklavInnen. Zu den bekanntesten zählen jene von Denmark Vesey (1767-1822) im Jahr 1822 und Nat Turner (1800-1831) im Jahr 1831.[108]

3.2.4. Bibelzitate zur Sklaverei und deren Auslegung

Ein zentrales Dokument, das im religiösen Kontext der Frage der Sklaverei, sowohl von Anhängern, als auch von Gegnern immer wieder verwendet und zitiert wurde, ist die Bibel. Die Baptisten und Methodisten sahen die Heilige Schrift als wichtigste Textquelle und als Grundsatz für ihren Glauben an. Auch für die SklavInnen nahm sie eine zentrale Rolle ein. Allerdings zogen sowohl Befürworter, als auch Gegner der Sklaverei die Bibel als Legitimation ihrer jeweiligen Standpunkte heran. Robert P. Forbes betont daher, dass die Frage nach der Wahrheit in einem Buch wie der Bibel immer von Faktoren bestimmt wird, die von der jeweiligen Gesellschaft getragen werden: „The ‘truth’ of the Bible inevitably reflects the assumptions, understandings, and aspirations of the culture interpreting it.”[109]
Die Bibel wurde also, obwohl für Schwarze und Weiße gleichermaßen von Bedeutung, in der Ausübung ihres Glaubens, sehr unterschiedlich wahrgenommen: „For the blacks the Bible provides an inexhaustible store of good advice for a proper life; it does not usually provide an unchanging body of doctrine, as with the white fundamentalists.“[110] Obwohl der Großteil der SklavInnen nicht lesen konnte, war die Bibel dennoch ein wichtiges Dokument, das die

[106] Vgl. *Cornelius*, Slave Missions, 73.
[107] Vgl. *Alho*, The Religion of the Slaves, 54.
[108] Vgl. *Alho*, The Religion of the Slaves, 54; Vgl. David Brion *Davis*, Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World (Oxford/New York 2006) 208.
[109] Robert P. *Forbes*, Slavery and the Evangelical Enlightenment. In: John R. *McKivigan*, Mitchell *Snay* (Hg.), Religion and the Antebellum Debate over Slavery (Athens/London 1998) 72.
[110] *Genovese*, Roll, Jordan, Roll, 242.

Religion dieser Menschen maßgeblich beeinflusste. Besonders jene Geschichten des Alten Testaments, die die Sklaverei, etwa der Israeliten in Ägypten, und das Versprechen Gottes, die Menschen aus dieser Unfreiheit zu retten, thematisierten, nahmen für die Unfreien einen bedeutenden Stellenwert ein.[111]

GegnerInnen der Sklaverei benützten Zitate aus der Bibel, wie etwa die Goldene Regel aus dem Matthäusevangelium (Mt 7, 12) – „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen“,[112] – um die BefürworterInnen von der Unrechtmäßigkeit dieser Institution zu überzeugen. Diese Bibelstelle wurde von den BefürworterInnen allerdings anders ausgelegt. Sie meinten, andere Menschen so behandeln zu müssen, wie sie behandelt werden wollten, wenn sie in ihrer Position wären. Außerdem betonten BefürworterInnen der Sklaverei immer wieder, dass mit einer auf absoluter Gleichheit gründenden Interpretation dieser Regel alle ungleichen Beziehungen, wie etwa auch jene zwischen ArbeitnehmerInnen und ArbeitgeberInnen oder Eltern und Kindern, für nichtig erklärt würden. Im Laufe der Zeit bezogen sich immer mehr GegnerInnen der Sklaverei auf einen anderes Bibelzitat, nämlich das oberste Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ (Gal 5, 14/2).[113] Dieses Gebot wurde als zentrales Beispiel dafür herangezogen, dass ein auf Hierarchie und Abhängigkeit aufgebautes System, wie die Sklaverei, nicht mit dieser Aussage der Heiligen Schrift in Einklang gebracht werden könne. Weiters wurde argumentiert, dass die Sklaverei in Amerika wesentlich grausamer war als die Darstellungen in der Bibel. Besonders in Bezug auf das Neue Testament wurde von GegnerInnen der Sklaverei immer wieder hervorgehoben, dass die Forderungen nach Gerechtigkeit nicht mit dem System der Sklaverei in Einklang gebracht werden könnten.[114] Generell ist aber auch zu beachteten, dass die Sklaverei über Jahrhunderte von vielen Religionen, auch von den Baptisten und Methodisten, akzeptiert, erlaubt und nicht in Frage gestellt wurde.[115]

Ebenso wie für die GegnerInnen, so stellte die Bibel für viele BefürworterInnen der Sklaverei ein zeitloses Dokument dar, um ihren Standpunkt zu unterstreichen. So wurde etwa das Alte Testament als Beispiel genommen, in dem berichtet wird, dass Gott Moses gesagt habe, die Israeliten sollten ihre SklavInnen nehmen und zu ihrem Eigentum machen.[116] Ein zweiter Beleg, der von BefürworterInnen der Sklaverei immer wieder aus der Bibel zitiert wurde, ist

---

[111] Vgl. Religion, 23.
[112] Die Bibel in der Einheitsübersetzung. Das Evangelium nach Matthäus. In: Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck (Hg.), Der Innsbrucker Thologische Leseraum, online unter: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/mt7.html> (6. Februar 2016).
[113] Vgl. *Ambrose*, Religion and Slavery, 392f.
[114] Vgl. Religion and Slavery, 27.
[115] Vgl. *Ambrose*, Religion and Slavery, 378.
[116] Vgl. *Davis*, Inhuman Bondage, 187.

die Verfluchung des Ham aus dem Alten Testament (Gen 9, 21-27). Nachdem Noah sich unbekleidet und betrunken schlafen gelegt und sein Sohn Ham ihn so gesehen und dies seinen Brüdern erzählt hatte, sprach Noah einen Fluch über den Sohn Hams, Kanaan, aus. Dieser besagte, dass er der niedrigste aller Sklaven sein solle. Die Verbindung zur Versklavung afrikanischer Menschen ist nun jene, dass Ham in der Folge als Urvater der Afrikaner betrachtet wurde. Theologische Theorien wiesen auch auf weitere Verbindungen hin. So soll Ham auf Noahs Arche ein weiteres Vergehen begangen haben. Trotz des Verbotes hatte er Geschlechtsverkehr mit seiner Frau, und danach wurde seine Haut schwarz. In einer anderen Version dieser Geschichte war es nicht Ham selbst, der eine dunkle Hautfarbe bekam, sondern seine Frau bekam ein Kind, Kush, das schwarz war.[117] Obwohl die Sklaverei mit diesen Geschichten lange Zeit, bis in die Jahre vor dem Amerikanischen Bürgerkrieg, gerechtfertigt wurde, muss betont werden, dass die meisten biblischen Bezüge zur Sklaverei keine Referenz zu einer bestimmten ethnischen Gruppe machen. Außerdem war auch der Verweis der Abstammung von schwarzen AfrikanerInnen von der biblischen Figur Ham nicht wirklich gegeben.[118]

Im Allgemeinen lässt sich festhalten, dass sich BefürworterInnen der Sklaverei mit Bezug auf die Bibel grundsätzlich auf drei Punkte stützten. Zunächst sind es Erzählungen des Alten Testaments, die als Legitimation des Besitzes von SklavInnen herangezogen wurden. So waren zentrale Figuren dieses Textes, wie etwa Abraham, Isaac oder Jacob, selbst Besitzer von SklavInnen. Zweitens nahmen die Proponenten der Sklaverei Bezug auf das Neue Testament. Hier ist es in erster Linie der Apostel Paulus, der die Sklaverei nicht anzweifelt und etwa in einer Erzählung den geflüchteten Sklaven Onesimus zu seinem Besitzer zurückschickt. Der dritte wichtige Punkt, ist die Tatsache, dass die Sklaverei in der Bibel an keiner Stelle explizit verboten wird.[119]

3.2.5. Die Frage der Rechtmäßigkeit der Sklaverei

Die Frage der Sklaverei war in vielen religiösen Gruppen in den Vereinigten Staaten eine zentrale, und deren Auslegung war über die Jahre ambivalent. Der Umgang mit der Institution der Sklaverei war, wie in allen Glaubensgemeinschaften zu dieser Zeit, nicht unproblematisch, denn auch unter den der Methodisten- und Baptistengemeinschaft Angehörenden waren BesitzerInnen von SklavInnen. Aufgrund dieser Tatsache musste mit der Frage der Rechtmäßigkeit der Sklaverei sehr sensibel agiert werden. Obwohl auf den

[117] Vgl. *Davis*, Inhuman Bondage, 66-69.
[118] Vgl. *Ambrose*, Religion and Slavery, 391.
[119] Vgl. *Alho*, The Religion of the Slaves, 62f.

gleichen Grundsätzen aufbauend, unterschieden sich schwarze und weiße Mitglieder der nonkonformistischen Gruppierungen vor allem in der Frage der Sklaverei. Ein ganz fundamentales Problem der SklavInnen war das Faktum, dass die Sklaverei existierte, verbunden mit der Vorherrschaft der Weißen. Außerdem waren für viele Unfreie der christliche Glaube und die Rechtfertigung der Sklaverei durch die Bibel nicht mit christlichen Grundprinzipien vereinbar.[120]

Im 18. Jahrhundert sprachen sich die Methodisten- und Baptistenkirchen deutlich gegen die Sklaverei aus. Die Institution der Sklaverei wurde verachtet und vor allem die negativen Seiten, sowohl für SklavInnen, als auch für deren BesitzerInnen, betont. Gleichzeitig wurde darauf hingewiesen, dass jeder Mensch und somit auch alle SklavInnen vor Gott etwas Besonderes seien und die Sklaverei beendet werden sollte. Auch die Gründer und ersten Führungspersönlichkeiten des Methodismus, wie John Wesley (1703-1791) oder Francis Asbury (1745-1816), traten im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts gegen die Sklaverei auf.[121] Begründet wurde diese Einstellung vor allem mit dem Verweis auf die Rechte jedes Menschen, besonders dem Recht auf Freiheit. Gleichzeitig wurden die Forderungen nach Befreiung der SklavInnen in späteren Jahren als Gefahr für die soziale Stabilität gesehen. Nach dem Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg sprachen sich die Methodisten stark gegen die Sklaverei aus, sie drohten Menschen, die BesitzerInnen von SklavInnen waren, sogar den Ausschluss aus ihrer Glaubensgemeinschaft an. Jedoch war diese Forderung rein theoretisch, denn im Süden der Vereinigten Staaten gab es bereits Aufruhr aufgrund dieser Regelung. In den folgenden Jahrzehnten wuchsen die Methodisten zur zweitgrößten Glaubensgemeinschaft in den Vereinigten Staaten an. Da sie weiter danach strebten, Mitglieder dazuzugewinnen und sich die Einstellung zur Sklaverei in den Südstaaten änderte, mussten sie sich in diesem Punkt anpassen. So kam es dazu, dass Verbote der SklavInnenhaltung immer weniger ausgesprochen wurden.[122] Es waren sowohl wirtschaftliche Aspekte, als auch Kontrollmechanismen, die als positive Aspekte der Sklaverei erachtet wurden.[123] Ein weiterer Punkt, der die Frage der Sklaverei erschwerte, war die Tatsache, dass im Süden der Vereinigten Staaten sowohl SklavInnen, als auch deren BesitzerInnen Mitglieder der Methodistenkirche waren. So kam es schließlich dazu, dass sich die Methodistenkirchen ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts im Norden und auch im Süden der Vereinigten Staaten auf

---

[120] Vgl. *Raboteau*, The Black Experience in American Evangelicalism, 91.
[121] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 143f.
[122] Vgl. John R. *McKivigan*, The Sectional Division of the Methodist and Baptist Denomination as Measures of Northern Antislavery Sentiment. In: John R. *McKivigan*, Mitchell *Snay* (Hg.), Religion and the Antebellum Debate over Slavery (Athens/London 1998) 344f.
[123] Vgl. *Boles*, Introduction, 9.

eine neue Linie, die sich für die Erhaltung der Sklaverei einsetzte, aussprachen. Als Folge daraus bildeten sich, zunächst im Norden der Vereinigten Staaten, eigenständige schwarze Methodistenkirchen.[124]

Ähnliche Entwicklungen können bei den Baptisten wahrgenommen werden. Während der Anfänge der ersten Erweckungsbewegung bis 1785 war die Einstellung gegen die Sklaverei vorherrschend, und die Gleichheit aller ethnischen Gruppen wurde als ein wichtiges Element des Glaubens erachtet. In der zweiten Phase der Glaubensbewegung änderte sich diese Meinung. Das öffentliche Bekenntnis gegen die Sklaverei wurde schwächer. Zu dieser Zeit entwickelten sich die Baptisten, wie auch die Methodisten, zu einer führenden religiösen Gemeinschaft. Die leitenden Pastoren wollten ihre Positionen nicht verlieren und stellten deshalb die gut etablierte Institution der Sklaverei nicht mehr so stark in Diskussion.[125] Dadurch, dass sich die Baptisten von Beginn an gegen eine zentrale Organisation ihrer Kirchen aussprachen, gab es in der Frage der Sklaverei zudem keine offizielle Linie. In den 1830er Jahren war die Zahl der Mitglieder der Baptistenkirchen, die SklavInnen besaßen, sehr hoch. Dies erschwerte ein öffentliches Bekennen gegen die Sklaverei zusehends.[126]

Die schließlich erfolgte Spaltung der nördlichen und südlichen Gruppierungen der Baptisten und Methodisten in den 1840er Jahren kann auch mit der Frage der Sklaverei in Zusammenhang gebracht werden. So waren es vor allem Befürworter der Sklaverei in den Südstaaten, die die Spaltungen vorantrieben, wenn auch die Rolle der Gegner in der Kirchenspaltung nicht unterbewertet werden darf. Doch selbst nach den Spaltungen verabsäumten es sowohl Baptisten, als auch Methodisten, offen und aktiv gegen die Sklaverei vorzugehen. Erst Ende der 1840er Jahre setzten die Baptisten stärkere Zeichen gegen die Sklaverei: So wurden etwa Missionierungen in Bundesstaaten, die den Besitz von SklavInnen erlaubten, eingeschränkt. Während der 1850er Jahre stellten sich schließlich immer mehr Baptistenkirchen auf die Seite der Sklavereigegner, indem sie die Institution als teuflisch bezeichneten oder mit der Sünde gleichsetzten.[127]

3.3. Die Gründung eigener afroamerikanischer Kirchen

3.3.1. Die gemeinsame Kirche von Schwarzen und Weißen

Ein zentraler Ort für die Glaubensausübung waren die Kirchen. Zunächst gab es gemeinsame Kirchen für Schwarze und Weiße, Freie und Unfreie. Die Kirche war allerdings nicht nur der

[124] Vgl. *Cornelius*, Slave Missions, 48.
[125] Vgl. *Sobel*, Trabelin' On, 87-89.
[126] Vgl. *McKivigan*, Sectional Division, 345.
[127] Vgl. *McKivigan*, Sectional Division, 352-354.

Ort des Gebetes, sondern auch der Ort des Zusammentreffens und der Gemeinschaft. Ein gewisser Grad an Diskriminierung war auch in den Kirchen bemerkbar, so gab es etwa getrennte Sitzbereiche für Frauen und SklavInnen. Allerdings wurde diese Tatsache von SklavInnen nicht unbedingt als negativ aufgefasst, denn so konnten sie ihr Zusammengehörigkeitsgefühl verspüren. Obwohl es auch in den Kirchen zu keiner völligen Gleichbehandlung aller Menschen kam, war dies doch ein Ort, an dem relative Gleichheit herrschte. So durften sowohl Schwarze, wie auch Weiße in den Kirchen ihre Glaubenszeugnisse ablegen; SklavInnen wurde es sogar gestattet diese kundzutun, wenn sie jenen der Weißen widersprachen. Das kann durchaus als Besonderheit gewertet werden, wenn beachtet wird, dass es SklavInnen in der Zeit vor dem Bürgerkrieg nicht möglich war, vor Gericht gegen Weiße auszusagen. Im Großen und Ganzen galten in den Kirchen für alle Menschen die gleichen Regeln. Es gab etwa bestimmte Verhaltensweisen, die alle KirchenbesucherInnen unterlassen sollten. Dazu zählten Lügen, Trunkenheit, Gotteslästerung oder das Versäumnis den Gottesdienst zu besuchen. Zu beachten ist hier, dass SklavInnen Sanktionen zu befürchten hatten, die für freie Weiße nicht galten, wie etwa im Falle eines Fluchtversuches.[128]

Der Kirchenbesuch an Sonntagen war für die meisten SklavInnen nicht verpflichtend, sondern freiwillig. Obwohl es sich um gemeinsame Gottesdienste für Schwarze und Weiße handelte, nutzten die SklavInnen ihren freien Tag oft gerne, um diesen beizuwohnen. Für sie war es nämlich gleichzeitig eine Möglichkeit andere Unfreie zu treffen, sich auszutauschen und zumindest für wenige Stunden aus der unmittelbaren Umgebung ihrer BesitzerInnen zu entfliehen.[129] Obwohl der Kirchenbesuch von einigen SklavInnen als positiv betrachtet wurde, gab es auch gegenteilige Empfindungen. Manchmal sahen die SklavInnen diesen als Verpflichtung, und es konnte im Beisein der Weißen der Glaube nicht nach ihren Vorstellungen gelebt werden.[130] Auch die BesitzerInnen bewerteten die Teilnahme ihrer SklavInnen an den Gottesdiensten unterschiedlich. Während manche der Meinung waren, dass die Glaubensausübung durch den Besuch der Gottesdienste kontrolliert und beobachtet werden konnte, verboten dies andere. Ein Grund hierfür war, dass sie die SklavInnen ohnehin nicht als vollwertige Menschen betrachteten, die in der Folge auch keinen Kirchenbesuch für ihr Seelenwohl benötigten. Ein weiterer, vielleicht schwerwiegenderer Grund war schließlich

[128] Vgl. *Boles*, Introduction, 13.
[129] Vgl. *Cornelius*, Slave Missions, 4.
[130] Vgl. *Alho*, The Religion of the Slaves, 163.

die Angst, dass die SklavInnen durch den Besuch des Gottesdienstes glauben könnten, sie wären frei.[131]

Trotz aller Ungleichheiten zwischen Schwarzen und Weißen in der Gesellschaft argumentiert John Boles, dass diese in den Kirchen teilweise überwunden wurden: „Nowhere else […] were slaves and whites brought together in an arena where both were held responsible to a code of behavior sanctioned by a source outside the society – the Bible."[132] Dieses gemeinsame Zelebrieren von Gottesdiensten änderte sich maßgeblich nach Beendigung des Bürgerkrieges, denn ab diesem Zeitpunkt begannen sich viele ehemalige SklavInnen unabhängigen schwarzen Kirchengemeinschaften anzuschließen.[133]

3.3.2. Die Entwicklung separater schwarzer Kirchen

Die Entwicklung separater schwarzer Kirchen war ein langer Prozess, der im späten 18. Jahrhundert begann, bis in die Zeit vor dem Bürgerkrieg andauerte und seinen Höhepunkt in der Zeit des Wiederaufbaues in den vormals konföderierten Südstaaten fand.[134] Die schwarze Bevölkerung hatte also im Laufe der Zeit das immer stärker werdende Bestreben eine eigene Kirche aufzubauen, die unabhängig von den Weißen war. Sie hielt an dem Glauben fest, dass das Christentum keine von den Weißen dominierte Religion war, und waren überzeugt davon, dass ihr Gott sie nicht als minderwertige und untergebene Menschen geschaffen hatte.[135]

Im Allgemeinen unterscheiden HistorikerInnen zwischen zwei Gründen, die als Ursachen für den Wunsch nach einer eigenen, schwarzen Kirche angesehen werden. Einer davon ist die Diskriminierung der Schwarzen durch die Weißen, der andere bezieht sich auf das Verlangen der Schwarzen, ihre afrikanische Kultur in eigenen Kirchen zu würdigen und mit einzubeziehen. Mit dem Vorwurf der Diskriminierung geht einher, dass vor allem bedeutende Positionen in den Kirchen immer von Weißen eingenommen wurden und den Schwarzen, auch wenn sie frei waren, nicht zugänglich waren. Weitere Beispiele von Diskriminierungen sind etwa die Weigerung von weißen Priestern, schwarze Kinder zu taufen, Auseinandersetzungen bezüglich der Friedhöfe der Schwarzen oder die Tatsache, dass die Weißen häufig Vorrang beim kirchlichen Abendmahl hatten. Ähnliche Diskriminierungen gab es nicht nur für Gläubige, sondern auch für Pastoren. So wurden etwa schwarze Diakone nicht zu den jährlichen Konferenzen der Prediger der Methodisten zugelassen, häufig wurde ihnen

---

[131] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 220.
[132] *Boles*, Introduction, 13.
[133] Vgl. *Boles*, Introduction, 17.
[134] Vgl. Will B. *Gravely*, The Rise of African Churches in America (1786-1822). Re-examining the Contexts. In: Timothy E. *Fulop*, Albert J. *Raboteau* (Hg.), African-American Religion. Interpretive Essays in History and Culture (New York/London 1997) 136.
[135] Vgl. *Raboteau*, The Black Experience in American Evangelicalism, 95f.

auch lange Zeit das vollständige Priesteramt verwehrt. Ähnliche, wenn auch weniger detaillierte, Beobachtungen gibt es bezüglich der Baptistenkirchen. So erklärte ein Pastor im Jahr 1804 einem schwarzen Prediger, dass es in Boston keine gemischten Kirchen gäbe. Einem anderen schwarzen Prediger wurde erzählt, dass die weißen KirchenbesucherInnen in Massachusetts das Gotteshaus verlassen würden, wenn er predigen würde. Beide dieser Arten von Diskriminierung zielten darauf ab, dass sich schwarze Prediger unwohl fühlen und freiwillig auf das Predigen verzichten sollten.[136]

Bevor es zur Gründung von schwarzen Kirchen kam, entstanden häufig Vereine, die manche Aufgaben der Kirchen übernahmen. In Philadelphia wurde etwa von Richard Allen (1760-1831), einem afroamerikanischen Bischof und Mitbegründer der African Methodist Episcopal Church, und Absalom Jones (1746-1818), dem ersten afroamerikanischen Pastor der Episcopal Church, die *Free African Society* gegründet. Ähnliche Vereinigungen wurden auch in Boston und an anderen Orten ins Leben gerufen. Trotz des Wunsches unabhängig und autonom zu sein, waren bei der Gründung zahlreicher schwarzer Kirchen oder kirchenähnlicher Gemeinschaften doch auch Weiße beteiligt. Einerseits war es finanzielle Hilfe, die von Weißen gegeben wurde und von der die Schwarzen abhängig waren. Andererseits waren auch weiße Prediger in schwarzen Kirchen tätig, da nicht ausreichend schwarze vorhanden waren.[137]

Im Norden der Vereinigten Staaten begann die Etablierung separater schwarzer Kirchen schon früher als im Süden. Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts entstanden hier erste schwarze Kirchen. Die Gründe für die Entstehung der eigenen Kirchen für Schwarze waren ähnliche wie später in den Südstaaten. Es kam zur Abspaltung, weil sich weiße Kirchen weigerten, die Sklaverei als sündhaft und als mit dem christlichen Glauben nicht kompatibel anzuerkennen.[138] Die Entstehung der African Methodist Episcopal Church in Philadelphia, Pennsylvania, 1787 soll hier nun beispielhaft angeführt werden. Sie stand in engem Zusammenhang zur Diskriminierung Schwarzer. Richard Allen und Absalom Jones waren zum Gebet in der St. George's Church, wurden jedoch der Kirche verwiesen, weil weiße Mitglieder der Pfarrgemeinde sonst keinen Platz gefunden hätten. Diese Diskriminierung führte dazu, dass Allen ein Geschäft eines früheren Schmieds kaufte, es selbst einrichtete und dort begann, die African Methodist Episcopal Church aufzubauen. Generell ist festzuhalten, dass es in Städten des Nordens, in denen es gemischte Kirchen gab, immer wieder zu solchen Diskriminierungen von Schwarzen kam. Die African Methodist Episcopal Church war

[136] Vgl. *Gravely*, The Rise of African Churches in America, 136-138.
[137] Vgl. *Gravely*, The Rise of African Churches in America, 139f.
[138] Vgl. *Ambrose*, Religion and Slavery, 392.

schließlich die erste afroamerikanische Kirche, die in Amerika aufgebaut wurde. Heute gehört die überwiegende Mehrheit der schwarzen Methodisten dieser Kirche an.[139]

Eine große Zahl eigener schwarzer Kirchen entstand in den Südstaaten in der Zeit nach dem Bürgerkrieg. Es gab jedoch auch davor immer wieder Versuche der Schwarzen eigene Gebetshäuser zu errichten. Ein Beispiel für einen solchen Versuch stellt der Aufstand von Denmark Vesey und seinen Verbündeten im Jahr 1822 in Charleston, South Carolina, dar. Dem Aufstand im Jahr 1822 war Unzufriedenheit vorausgegangen, die bis in das Jahr 1815 zurückreichte. Zu dieser Zeit waren die schwarzen Kirchen teilweise selbstständig, hatten ihre eigenen Konferenzen und waren für ihre Finanzen und Mitglieder selbst zuständig. Diese Rechte sollten ihnen von Weißen entzogen werden, weil die oben genannten Privilegien angeblich missbraucht worden waren. Vesey und seine Unterstützer wollten dies jedoch nicht so einfach akzeptieren, und sorgten für einen gewissen Aufruhr unter ihren Mitgliedern. Schließlich wurden zwei Anführer zu den obersten Bischöfen der African Methodist Episcopal Church bestellt. Die Lage beruhigte sich, jedoch währte dieser Zustand nicht lange. Im Jahr 1818 gab es Auseinandersetzungen über die Friedhöfe der Schwarzen, die weitreichende Folgen hatten. Zwei Drittel der 6.000 Mitglieder beschlossen gemeinsam aus dieser Kirche auszuscheiden. Sie errichteten in der Folge ein eigenes Gebetshaus und gründeten die Gemeinschaft der African Methodist Episcopal Church of Charleston. Die städtischen Beamten akzeptierten diese Vorgehensweise jedoch nicht. Es kam zu Verhaftungen, Bestrafungen und als letzte Konsequenz wurde veranlasst, dass diese Kirche im Jahr 1821 geschlossen wurde.[140]

Im Rahmen der Kirchenspaltungen der 1840er Jahre kam es im Süden zu Spannungen zwischen Gläubigen, die die lokalen Glaubenstraditionen befürworteten, und den Autoritäten der einzelnen Glaubensgemeinschaften. Die immer größer werdende Anzahl an unterschiedlichen Abspaltungen zu Teilgemeinschaften einzelner religiöser Gruppierungen trug maßgeblich dazu bei. Ein weiterer Grund, der die Spaltung der Kirchen begünstigte, war die Tatsache, dass es nun relativ einfach war von einer Sekte zu einer anerkannten Glaubensgemeinschaft zu werden. Dies hatte Auswirkungen auf die Glaubenslehre, den Status der führenden Pastoren, die Ausübung des Glaubens, und besonders auch auf die Rolle der Schwarzen und Frauen in der Kirche. Aufgrund dieser Kontroversen entwickelten sich zwei Gruppen: zunächst jene, die an alten Traditionen der frühen nonkonformistischen Kirche

---

[139] Vgl. *Whelchel Jr.*, Hell without Fire, 85f.

[140] Vgl. Vincent *Harding*, Religion and Resistance among Antebellum Slaves, 1800-1860. In: Timothy E. *Fulop*, Albert J. *Raboteau* (Hg.), African-American Religion. Interpretive Essays in History and Culture (New York/London 1997) 113f.

festhielten und schließlich jene, die modernere Glaubenshaltungen vertraten.[141] Die Unüberwindbarkeit der Sklavenfrage führte im Jahr 1844 schließlich dazu, dass die Methodist Episcopal Church South und ein Jahr später die Southern Baptist Convention gründet wurden. Beide waren schwarze Kirchen in den Südstaaten.[142]

In den 1850er Jahren gab es schließlich eine beachtliche Zahl schwarzer Kirchen, vor allem in den großen Städten der Südstaaten. Generell muss betont werden, dass diese Kirchen ein städtisches Phänomen, und daher für SklavInnen in ländlichen Gebieten unzugänglich, waren.[143] Die Gründung separater Kirchen war schon vor dem Bürgerkrieg durch die Notwendigkeit forciert worden, aufgrund der hohen Anzahl an Gläubigen neue Kirchengebäude zu errichten. AfroamerikanerInnen blieben in den alten Gebäuden, und die Weißen besuchten die neuen. Obwohl diese Entwicklungen, die häufiger bei den Baptisten als bei den Methodisten und eher in urbanen als ruralen Gegenden stattfanden, bereits vor 1861 vorkamen, muss doch betont werden, dass zur Zeit vor dem Bürgerkrieg die gemeinsamen Kirchen weitaus überwogen.[144]

Nach dem Ende des Bürgerkrieges entstand schließlich eine Vielzahl eigener schwarzer Kirchen. Diese neuen Kirchen bauten auf den Ritualen und biblischen Traditionen auf, die die Gläubigen in der Zeit der Versklavung kennengelernt hatten. Mit der Emanzipation der schwarzen Bevölkerung ging also auch die formelle Freiheit und Unabhängigkeit der schwarzen Kirche einher.[145] Die Entwicklung separater schwarzer Kirchen nach dem Bürgerkrieg ging im Süden sehr stark von den Schwarzen selbst aus. Ihnen war die Gemeinschaft besonders wichtig. So hatten sie sich in der gemeinsamen Kirche mit den Weißen aufgrund ihrer eigenen Sitzbereiche bereits als eigene kleine Kirche gesehen. Auch die geheimen Gebetstreffen der SklavInnen stärkten ihr Zusammengehörigkeitsgefühl. [146] Eine besondere Rolle für die Etablierung eigener schwarzer Kirchen nahmen erneut die Prediger ein. Diese waren meist charismatisch und wurden von der Gemeinschaft als von Gott Gesandte betrachtet, mit denen sich die Schwarzen, nicht zuletzt aufgrund der Hautfarbe, identifizieren konnten. Diese schwarzen Prediger vertraten häufig die Ansicht, dass es eine freie schwarze Kirchengemeinschaft geben sollte. Der Amerikanische Bürgerkrieg wurde schließlich von vielen SklavInnen als Zeichen Gottes gesehen, der sie mit dem Krieg aus der

---

[141] Vgl. Randy J. *Sparks*, "To Rend the Body of Christ". Proslavery Ideology and Religious Schism from a Mississippi Perspective. In: John R. *McKivigan*, Mitchell *Snay* (Hg.). Religion and the Antebellum Debate over Slavery (Athen/London 1998) 273.
[142] Vgl. *Raboteau*, Slave Religion, 160.
[143] Vgl. *Alho*, The Religion of the Slaves, 165.
[144] Vgl. Katharine L. *Dvorak*, After Apocalypse, Moses. In: John B. *Boles* (Hg.), Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870 (Lexington, Kentucky 1988) 173f.
[145] Vgl. *Cornelius*, Slave Missions, 193.
[146] Vgl. *Dvorak*, After Apocalypse, Moses, 173f.

Sklaverei führen wollte. Allerdings wich die Realität dem romantischen Wunschdenken, denn nach dem Bürgerkrieg herrschte in den Südstaaten auch innerhalb der Kirchen, Chaos. Viele Kirchengebäude waren im Krieg zerstört, andere zu Spitälern umfunktioniert worden.[147]

[147] Vgl. *Dvorak*, After Apocalypse, Moses, 175-177.

4. Theoretische Grundlagen zur geschichtswissenschaftlichen Textanalyse von Slave Narratives

4.1. Geschichte und Diskurse

In den 1960er und 1970er Jahren erarbeitete der französische Philosoph Michel Foucault die Methode der Diskurstheorie. Auf dieser Theorie basierend, können Texte geschichtswissenschaftlich untersucht werden. Foucault zeigte in seinen Arbeiten neue Ansatzpunkte, um sich historische Fragestellungen zu nähern. Zentral in seinen Werken ist, wie der Name schon vermuten lässt, der Begriff des Diskurses. Foucault definiert Diskurs als eine Ansammlung unterschiedlicher Aussagen, die nach einem vorgegebenen Muster oder nach bestimmten Regeln entstanden sind und folgend zu einem gemeinsamen Diskurs gehören. Durch seine Forschungsarbeiten hat Foucault hervorgehoben, dass Diskurse in verschiedenen Bereichen entstehen und sich weiterentwickeln, so auch in der Religion, welche für die Analyse der Erzählungen von SklavInnen in der vorliegenden Arbeit von zentraler Bedeutung ist.[1]

Von dieser Diskurstheorie ausgehend entwickelte Foucault, und nach ihm zahlreiche andere WissenschaftlerInnen, Vorschläge zur Anwendung der theoretischen Grundsätze in Form von Diskursanalysen. Heute gibt es eine Vielfalt an Möglichkeiten zur praktischen Umsetzung der Diskurstheorie.[2] Eine Methode, die auf den theoretischen Grundlagen von Foucault aufbaut, ist die Kritische Diskursanalyse (KDA). Sie zielt darauf ab, einen Zusammenhang zwischen einer Gesellschaft und einem Diskurs herzustellen und außerdem den Diskurs als Akt sozialen Handelns zu erfassen.[3] Dabei muss beachtet werden, dass Diskurse immer Regeln unterworfen sind. Sie dienen ausgewählten Zwecken und wollen Deutungsmacht im Denken einer Gesellschaft erwirken. Sie bestimmten das „Sagbare".[4] Der Sprachforscher Norman Fairclough und die Linguistin Ruth Wodak, die bedeutende Vertreter der Kritischen Diskursanalyse sind, haben Diskurse mit Betonung auf deren wechselseitige Wirkungen beschrieben:

> „Describing discourse as social practice implies a dialectical relationship between a particular discursive event and the situation(s), institution(s) and social structure(s)

[1] Vgl. Reiner *Keller*, Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen (Qualitative Sozialforschung 14, Wiesbaden [4]2011) 43-46.
[2] Vgl. *Keller*, Diskursforschung, 53.
[3] Vgl. *Keller*, Diskursforschung, 29.
[4] Vgl. Siegfried *Jäger*, Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: Reiner *Keller*, Andreas *Hirseland*, Werner *Schneider*, Willy *Viehöver* (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 1: Theorien und Methoden (Opladen 2001) 81-83.

which frame it. A dialectical relationship is a two-way relationship: the discursive event is shaped by situations, institutions and social structures, but it also shapes them."[5]

Das bedeutet, dass Diskurse unsere Wissenssysteme und Weltvorstellungen begründen und gleichzeitig durch sie begründet werden. Diskurse beeinflussen die Gesellschaft und werden von der Gesellschaft beeinflusst. Sie tragen dazu bei, dass Identitäten konstruiert und soziale Beziehungen erstellt werden. Es wäre also falsch zu behaupten, dass Diskurse die Lebenswelt der Menschen lediglich abbilden oder widerspiegeln. Sie entwerfen, gestalten und formen vielmehr die verschiedenen Lebensbereiche der Menschen.[6] Dabei ist es aber wichtig zu bedenken, dass Texte oder historische Quellen, die Diskurse in sich bergen, wie etwa die Lebenserzählungen der SklavInnen, nicht die tatsächliche Wirklichkeit darstellen können, sondern selbst „repräsentierte Wirklichkeit"[7] sind. Sie versuchen also die tatsächlichen Gegebenheiten und Ereignisse zu zeigen, ohne dabei objektiv sein zu können, da es nicht möglich ist „Wirklichkeit gewissermaßen *an sich* erfahrbar zu machen. Wirklichkeit gibt es immer nur *für uns*; sie ist also immer nur relational denkbar."[8] Für die Wahrnehmung der Wirklichkeit sind wiederum Diskurse von zentraler Bedeutung. Obwohl sie die Wirklichkeit niemals widerspiegeln können, bestimmen Diskurse die Realität der Menschen. Sigfried Jäger hat betont, dass Diskurse gewissermaßen eine „eigene Wirklichkeit" darstellen, die von „vergangenen und (anderen) aktuellen Diskursen" geprägt und beeinflusst ist.[9]

Wenn Diskurse analysiert werden sollen, so ist es zentral diese in den jeweiligen historischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kontext einzubetten. Bei der Erforschung eines Textes nach Diskursen ist es immer auch essentiell zu beachten, dass diese auf einem bestimmten Wissensstand, den die VerfasserInnen zu einem gewählten Zeitpunkt innehaben, aufbauen. Außerdem müssen die Ziele der AutorInnen und ihre vorhandenen Ressourcen zum schriftlichen Festhalten von Gedanken beachtet werden.[10] Es geht in der Kritischen Diskursanalyse also auch darum, auf das jeweils konkret gültige Wissen, wie dieses entstanden ist, in welcher Form es übermittelt wird und welche Rolle es für die Gesellschaft und deren Entwicklungen hat, zu achten. Dieses Wissen hängt maßgeblich von den äußeren Umständen, in welche ein Mensch hineingeboren ist, ab.[11] Siegfried Jäger hat Diskurse „als Fluß von Wissen bzw. sozialen Wissensvorräten durch die Zeit"[12] beschrieben. Diskurse

---

[5] Zit. in: *Keller*, Diskursforschung, 29.
[6] Vgl. *Keller*, Diskursforschung, 29.
[7] *Landwehr*, Historische Diskursanalyse, 52.
[8] Achim *Landwehr*. Diskurs und Diskursgeschichte. In: Docupedia-Zeitgeschichte. 08.11.2015, online unter <http://docupedia.de/zg/Diskurs_und_Diskursgeschichte> (28.11.2015).
[9] *Jäger*, Diskurs und Wissen, 85.
[10] Vgl. *Keller*, Diskursforschung, 33.
[11] Vgl. Siegfried *Jäger*, Diskurs und Wissen, 81-83.
[12] *Jäger*, Diskurs und Wissen, 82.

beinhalten das zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte vorhandene oder gültige Wissen und können aufgrund dessen Macht ausüben, indem sie Verhaltensweisen oder andere zu diesem Zeitpunkt gültige Diskurse beeinflussen.[13] Achim Landwehr hat die Verbindung zwischen Wissen und Wirklichkeit als „Ergebnisse sozialer Konstruktionsprozesse“[14] bezeichnet. Mit dem Wissen wird also die Wirklichkeit der Menschen zu einer bestimmten Zeit gedeutet. Die Diskursanalyse kann dabei als Untersuchungsmethode helfen, das Wissen beziehungsweise die Diskurse einer bestimmten Zeit zu erforschen.[15]

4.2. Schritte der Diskursanalyse

4.2.1. Korpusbildung

Den Beginn einer Diskursanalyse stellt die Korpusbildung dar. Im Rahmen dieser erfolgt die für die Diskursanalyse relevante Auswahl eines Textes, also „die in einem diskursiven Ereignis produzierte, geschriebene oder gesprochene Sprache, die Bilder und Töne.“[16] Dabei gilt es zu beachten, dass ähnliche und sich wiederholende Textelemente von zentralem Interesse sind, da diese möglicherweise Hinweise zu Diskursen geben können. Landwehr spricht von „diachroner Reihung und synchroner Häufigkeit von miteinander verbundenen Aussagen“[17], welche folgend für die empirische Begründung der Diskursanalyse sorgen. Im Allgemeinen stellt der Korpus eine subjektive Auswahl an wissenschaftlichem Material dar, das für die diskursive Analyse herangezogen wird. Aus diesem Grund ist es notwendig die Entscheidung der Textelemente zu begründen.[18]

Den Korpus der Analyse meiner Arbeit bilden vier Texte, die dem im Kapitel 2 bereits ausführlich behandelten Genre der Slave Narratives zuzuordnen sind. Alle ausgewählten Erzählungen wurden im 19. Jahrhundert geschrieben und publiziert. Da der Fokus meiner Arbeit auf der Frage der Repräsentation von Glaube und Religion in den Texten liegt und gleichzeitig religiöse Diskurse und deren Zwecke untersucht werden sollen, wurden diese Faktoren bei der Auswahl der Lebenserzählungen berücksichtigt.

4.2.2. Kontextanalyse

Neben der Korpusbildung stellt die Kontextanalyse einen wichtigen Schritt dar, der vor der Auseinandersetzung mit einem Text bearbeitet werden muss. Der zentrale Stellenwert des Kontextes wird in den Grundannahmen der Critical Discourse Analysis nach Fairclough und

---

[13] Vgl. *Jäger*, Diskurs und Wissen, 86.
[14] Achim *Landwehr*, Diskurs und Diskursgeschichte.
[15] Vgl. Jäger, Wissen und Diskurs, 81.
[16] *Keller*, Diskursforschung, 30.
[17] *Landwehr*, Historische Diskursanalyse, 102.
[18] Vgl. *Landwehr*, Historische Diskursanalyse, 103.

Wodak deutlich: „Diskurse sind historisch und können nur im Zusammenhang mit dem Kontext verstanden werden.“[19] Anders formuliert können die Bedeutungen von Aussagen aus Texten nur dann richtig analysiert und interpretiert werden, wenn man deren Verwendung in einer bestimmten Situation beachtet.[20] In der Diskursanalyse ist es also zentral sowohl das historische Textmaterial, als auch die Umstände und das Umfeld, aus dem heraus dieses entstanden ist, zu beachten. Es gilt also den ausgewählten historischen Daten in ihrer „Konstruktion von Wissen und Wirklichkeiten“[21] eine zentrale Funktion zuzuweisen, gleichzeitig aber „die Welt hinter dem Text“[22] nicht zu vergessen. Landwehr schlägt zur Analyse des Gesamtkontextes vier unterschiedliche Ebenen vor. Zunächst sollte der *situative Kontext* bearbeitet werden. Dabei steht die Auseinandersetzung mit handelnden Personen, Ort und dem Zeitraum im Mittelpunkt. Der *mediale Kontext* zielt auf eine Auseinandersetzung mit der Form des Vermittlungsmediums der historischen Daten ab. Unter *institutionellen Kontext* wird die Verbindung von wissenschaftlichen Textmaterial zu politischen und sozialen Institutionen verstanden. Bei der Analyse des *historischen Kontextes* gilt es die gesamte wirtschaftliche, politische, gesellschaftliche und kulturelle Situation unter der das Datenmaterial entstanden ist, zu untersuchen.[23]

Die für meine Arbeit ausgewählten Texte behandeln das Leben ehemaliger afroamerikanischer SklavInnen, die im 18. beziehungsweise im 19. Jahrhundert in den Vereinigten Staaten von Amerika lebten. Eine spezifische Auseinandersetzung mit den Biographien der einzelnen Personen erfolgt in Kapitel 5 unter der Rubrik „Biographische Einführung“. Das Vermittlungsmedium der Slave Narratives ist ein geschriebener und publizierter Text, außerdem erscheinen in manchen Lebenserzählungen Abbildungen.

Die Slave Narratives sind online über die Website „Documenting the American South” (http://docsouth.unc.edu/) zugänglich. Die Internetseite wird von der Bibliothek der Universität von North Carolina betreut. Das Portal ist eine Initiative, die digitalisiertes Quellenmaterial zur Verfügung stellt, um südstaatliche Perspektiven und deren Einfluss auf die amerikanische Kultur und Geschichte aufzuzeigen. Die Titelseiten und Buchumschläge der jeweiligen Narratives wurden dabei fotografiert, die Texte selbst stehen den Lesenden als html-Datei, als xml-Datei oder als ocr-gescannte Texte zur Verfügung.

Die Lebensberichte fokussieren inhaltlich überwiegend auf das Leben als SklavIn, daher steht die Institution der Sklaverei in untrennbarem Zusammenhang mit diesen Erzählungen. Bei der

[19] *Keller*, Diskursforschung, 30.
[20] Vgl. *Keller*, Diskursforschung, 30.
[21] *Landwehr*, Historische Diskursanalyse, 106.
[22] *Landwehr*, Historische Diskursanalyse, 106.
[23] Vgl. *Landwehr*, Historische Diskursanalyse, 107f.

Betrachtung des historischen Kontextes ist außerdem die Verbindung zwischen den Slave Narratives und der Antisklavereibewegung von vordergründigem Interesse. Wie bereits im Kapitel 2 ausführlich erläutert, war ein Hauptanliegen der Erzählungen von SklavInnen das Leben in Unfreiheit darzustellen, die Lesenden durch ihre Berichte damit vertraut zu machen und sie schließlich für die Abschaffung der Sklaverei und damit für die Antisklavereibewegung zu gewinnen. Die Verbindung zwischen den Lebenserzählungen und der Forderung nach der Abschaffung der Sklaverei wird in den Vorworten oder Anhängen der Slave Narratives besonders deutlich, wenn diese etwa von einem Repräsentanten der Antisklavereibewegung verfasst wurden. Der Bezug zwischen den einzelnen Lebensberichten und der Antisklavereibewegung wird im Unterkapitel „Kontexte" der jeweiligen Erzählungen in Kapitel 5 individuell behandelt.

4.2.3. Geschichtswissenschaftliche Textanalyse

4.2.3.1. Analyse der Makrostruktur

Der erste Schritt in der Analyse der Erzählungen beginnt mit der Feststellung der Makrostruktur, oder der narrativen Muster der ausgewählten Texte.[24] Die Makroanalyse bezieht sich in erster Linie auf die Betrachtung des zu analysierenden Textes als Ganzes.[25] In der Analyse der Makrostruktur kann es von Interesse sein, nach dem Gegenstand beziehungsweise der Thematik zu fragen. Diese Frage ist für die vorliegenden Slave Narratives bereits geklärt. Die zu untersuchende Thematik, nämlich die Religion und der Glaube, wurde bereits in Kapitel 3 intensiv behandelt. Ein anderes Element der Makroanalyse ist die Textur der vorliegenden Quellentexte zu erarbeiten. Dies umfasst die Struktur und Anordnung einzelner Teilbereiche der Erzählungen. Dazu gehören etwa auch die äußere Form und mögliche graphische Darstellungen. Außerdem sollte die Makrostruktur eines Textes einen Überblick über die einzelnen Abschnitte geben, also Hinweise auf eine Gliederung des Textes aufweisen. Von besonderer Bedeutung ist auch eine Auseinandersetzung mit dem Autor oder der Autorin. Die Erzählform kann dabei Aufschlüsse über die Perspektive eines Textes geben.[26]

Besonderer Wert muss aber auch auf Aspekte gelegt werden, die nicht im Text erkenntlich sind oder bewusst hinzugefügt wurden. Texte als soziale Akte stellen einen bestimmten Abschnitt des Erlebten dar. Es wurde vom Autor/von der Autorin eine Auswahl getroffen, gewisse Punkte wurden inkludiert, andere weggelassen – auch die nicht im Text vorhandenen

[24] Vgl. *Landwehr*, Historische Diskursanalyse, 113.
[25] Vgl. Reiner *Keller*, Wissen oder Sprache? Für eine wissensanalytische Profilierung der Diskursforschung. In: Franz X. *Eder* (Hg.), Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen (Wiesbaden 2006), 54.
[26] Vgl. Landwehr, Historische Diskursanalyse, 113.

Elemente können daher sehr aufschlussreich sein.[27] Die Gründe für ein solches Weglassen von Informationen können unterschiedlich sein. Sie reichen von einem gesetzlich vorgeschriebenen Verbot über sozial unerwünschte Thematiken bis hin zu Themen, die bewusst verdrängt oder tatsächlich vom Autor/von der Autorin nicht gewusst waren.[28] Siegfried Jäger bezeichnet Aspekte, die nicht in einem Text angesprochen werden können oder sollen als „Begrenzung oder Entgrenzung des Sagbaren".[29]

4.2.3.2. Analyse der Mikrostruktur

Die Analyse der Mikrostruktur eines Textes zielt auf die Auseinandersetzung mit einzelnen Elementen eines Schriftstückes ab, also Sätzen, Wörtern oder Teilbereichen eines Textes. Es geht hier also vordergründig um die sprachliche Ebene und deren Wirkung.[30] Einen zentralen Stellenwert in der Analyse der Mikrostruktur erhält also die Rhetorik, die Achim Landwehr als „Kunst des Redens oder als schmückende Spielerei sprachlichen Ausdrucks"[31] bezeichnet. Der Rhetorik zuzuordnen sind also zweifelsfrei die metaphorischen beziehungsweise bildhaften Sprachelemente, die besonders häufig in den Lebenserzählungen der SklavInnen mit Referenz zu religiösen Diskursen zu finden sind. Beispielhaft sind hier etwa die Begriffe des Feuers oder Verbrennens anzuführen, die sehr deutlich in den Lebensberichten von Sojourner Truth und Old Elizabeth zum Ausdruck kommen. Mit Hilfe von Argumentationselementen versuchen Texte ihre Ziele zu erreichen. Des Weiteren gilt es die Länge von Sätzen zu beachten. Während kurze Sätze im Allgemeinen möglichst einprägsam sein sollten, um Informationen schnell zu vermitteln, zielen lange Sätze auf komplexere Argumentationslinien ab. Außerdem kann der Wortschatz des Textes analysiert werden. So kann es von Interesse sein, ob Fremdsprachen, Dialekte oder Fremdwörter verwendet werden.[32]

Auf der Ebene der Worte und Phrasen lassen sich bestimmte stilistische Elemente erkennen. Diese können grundsätzlich in vier Kategorien eingeordnet werden. Die erste davon stellen Wiederholungserscheinungen dar. Dazu gehören unter anderem die Alliteration, was bedeutet dass die Anfangslaute mehrerer aufeinander folgender Wörter gleich sind, die Gemination, also Verdoppelung, sowie die wörtliche Wiederholung. Der Grund, warum solche Textelemente eingesetzt werden, ist, dass die AutorInnen besonders darauf hinweisen oder

---

[27] Vgl. *Landwehr*, Historische Diskursanalyse, 113f.
[28] Vgl. Peter *Haslinger*, Diskurs, Sprache, Zeit, Identität. Plädoyer für eine erweiterte Diskursgeschichte. In: Franz X. *Eder* (Hg.), Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen (Wiesbaden 2006) 47.
[29] *Jäger*, Diskurs und Wissen, 84.
[30] Vgl. *Keller*, Wissen oder Sprache?, 54.
[31] Landwehr, Historische Diskursanalyse, 117.
[32] Vgl. *Landwehr*, Historische Diskursanalyse, 117-124.

einer Aussage besondere Bedeutung zuweisen möchten. Eine weitere Kategorie ist jene der Häufungs- und Reihungserscheinungen. Darunter fallen Doppelformeln (zum Beispiel „love and joy“) und Dreierformeln (etwa „whips, chains and Bibles“). Außerdem können Erscheinungen des Gegensatzes festgestellt werden. In diese Kategorie fallen Negationen und Antithesen (hier werden gegensätzliche Aussagen einander gegenüber gestellt). Schließlich gibt es Steigerungs- und Überbietungserscheinungen.[33]

[33] Vgl. Oliver *Pfefferkorn*, Stilistik und Rhetorik. In: Jörg *Riecke*, Rainer *Hünecke*, Oliver *Pfefferkorn*, Britt-Marie *Schuster*, Anja *Voeste* (Hg.), Einführung in die historische Textanalyse (Göttingen 2004) 75-77.

5. Analyse ausgewählter Slave Narratives

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit der Analyse der Slave Narratives von Sojourner Truth, Old Elizabeth, William Wells Brown und Frederick Douglass. In einem ersten Schritt werden die wichtigsten biographische Daten und Lebensereignisse vorgelegt. Im Anschluss daran erfolgt eine Kontextanalyse, sowie eine Mikro- und Makrotextanalyse. Die Textanalyse beschäftigt sich gezielt mit dem Thema Religion und der Frage, wie christlicher Glaube in den Lebensberichten repräsentiert wird.

5.1.Sojourner Truth

5.1.1. Biographische Einführung

Das Leben von Sojourner Truth war gekennzeichnet durch ihren Kampf für die Abschaffung der Sklaverei und ihr Eintreten für die Rechte von Frauen, verbunden mit ihrem tiefen Glauben. Aufgrund der Tatsache, dass kaum genaue Informationen über Sojourner Truth und ihr Leben bekannt sind, bildeten sich zahlreiche Mythen um ihre Person. Selbst die Slave Narratives, die sie aufgrund ihres Analphabetismus nicht selbst verfasste, müssen mit einer gewissen Vorsicht betrachtet werden.[1]

Isabella, wie Sojourner Truth ursprünglich geheißen hat, wurde zwischen 1797 und 1800 in Ulster County im Bundesstaat New York geboren. Sie war das jüngste Kind ihrer Eltern, die Sklaven von Charles Hardenbergh waren und auf einer Farm im niederländisch-sprechenden Teil des Staates New York lebten. Ihre Muttersprache war daher Niederländisch. Im Alter von neun Jahren wurde sie von ihrer Familie getrennt, und lebte fortan bei verschiedenen BesitzerInnen, am längsten bei John Dumont und seiner Familie. Im Jahr 1816 wurde sie mit dem Sklaven Thomas, der auf der gleichen Farm wie sie lebte, verheiratet, und in der Folge gebar sie vermutlich fünf Kinder.[2] Obwohl im Bundesstaat New York festgelegt war, dass SklavInnen ab dem 4. Juli 1827 schrittweise die Freiheit gewährt werden sollte, beschloss Sojourner Truth bereits im Jahr 1826 gemeinsam mit ihrer jüngsten neugeborenen Tochter Sophia vor ihrem Besitzer zu fliehen.[3] Bei Maria und Isaac Van Wagenen, die Sojourner Truth seit ihrer Geburt kannte, fanden sie und ihre Tochter Unterschlupf. Dort hatte Sojourner Truth einen quasi-freien Status und sollte die Familie bei Haushaltstätigkeiten bis zu ihrer rechtlichen Befreiung unterstützen. Im Gegenzug dazu bezahlten die Van Wagenens eine Ablöse für sie an John Dumont.[4] Ihre Kinder blieben, je nach Alter, noch bis in die 1840er

[1] Vgl. Carleton *Mabee*, Sojourner Truth. Slave, Prophet, Legend (New York/London 1995) ix.
[2] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 1-6.
[3] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 13.
[4] Vgl. Margret *Washington*, Sojourner Truth's America (Urbana, Ill. 2009), 59.

und 1850er Jahre im Besitz von John Dumont. Dies war deshalb möglich, da die gesetzliche Regelung zur Befreiung der SklavInnen nicht gleichermaßen für alle galt. So wurde festgelegt, dass alle SklavInnen, die vor dem Jahr 1799 geboren worden waren, die uneingeschränkte Freiheit erhalten sollten. Für all jene Versklavten, die nach dem Jahr 1799 geboren worden waren, galt folgende Regelung: Sklavinnen mussten bis zum Alter von 25 Jahren und Sklaven bis zum Alter von 28 Jahren im Besitz ihrer EigentümerInnen bleiben.[5]

Während Sojourner Truth bei den Van Wagenens lebte, erfuhr sie, dass ihr sechs-jähriger Sohn Peter von Dumont an einen Verwandten in den Süden der Vereinigten Staaten verkauft worden war. Obwohl es das Gesetz des Bundesstaates New York verbot, SklavInnen in einen Bundesstaat zu verkaufen, in dem die Sklaverei auch nach 1827 aufrecht war, wurde dies im Fall von Sojourner Truths Sohn nicht beachtet. Diese Unrechtmäßigkeit wollte sie nicht akzeptieren. Nach erfolglosen Gesprächen mit der Frau von Dumont, sowie jener des neuen Besitzers ihres Sohnes, beschloss sie ihr Anliegen vor Gericht zu bringen. Mit der Unterstützung von Mitgliedern der Gemeinschaft der Quäker sowie niederländisch-sprechenden Anwälten wurde ihr Sohn im Jahr 1828 zu ihr zurückgebracht.[6]

Eine persönliche Gotteserfahrung hatte ihr die Kraft gegeben, sich für die Freiheit ihres Sohnes einzusetzen. Sojourner Truths tiefer Glaube an Gott war seit ihrer Kindheit ein zentraler Bestandteil ihres Lebens, der maßgeblich durch ihre Mutter geprägt worden war.[7] Anfangs war ihr Glaube synkretistisch; sie verband die afrikanischen Glaubenstraditionen, die ihre Mutter ihr mitgegeben hatte, mit jenen, die sie durch ihre Besitzer aus dem Christentum kennenlernte.[8]

Im Jahr 1829 beschloss Sojourner Truth ihr bisheriges Leben zurückzulassen, und sie machte sich mit ihrem Sohn Peter auf den Weg in die Stadt New York, wo sie bei Weißen als Haushaltshilfe arbeitete.[9] Hier trat sie nun verschiedenen Methodistenkirchen bei und lernte Elijah Pierson (1784-1834), einen Bibellehrer und Prediger, sowie Robert Matthews (1788-1841), einen selbsternannten Gesandten Gottes, kennen. Sojourner Truth und auch Elijah Pierson waren für die Gottesbotschaften von Matthews sehr empfänglich und auch bereit in seine Gemeinschaft, das *Kingdom of Matthias*, einzutreten. Im Laufe der Zeit wurde das Zusammenleben, mit Matthews als Anführer, immer strenger organisiert. Er etablierte eine Hierarchie, an dessen Spitze er selbst stand, und er wollte fortan mit *Vater* angesprochen

[5] Vgl. Nell Irvin *Painter*, Sojourner Truth. A Life, a Symbol (New York/London 1996) 23.
[6] Vgl. *Painter*, Sojourner Truth, 32-34.
[7] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 3.
[8] Vgl. *Washington*, Sojourner Truth's America, 87.
[9] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 23.

werden. Die Gemeinschaft zerfiel mit dem mysteriösen Tod von Pierson und dem Verdacht der Beteiligung von Matthews.[10]

Die Spiritualität von Sojourner Truth zeigt sich besonders deutlich, indem sie Geschehnisse in ihrem Leben als Auftrag Gottes empfand. So sah sie es ab den 1830er Jahren als göttliche Aufgabe, als Predigerin aktiv zu werden.[11] Auch die Auswahl ihres neuen Namens, Sojourner Truth, im Jahr 1843, verstand sie als eine Eingebung Gottes.[12] In ihrem 1875 veröffentlichten Slave Narrative erläutert sie zunächst den Beweggrund, warum sie nicht mehr Isabella genannt werden wollte: „When I left the house of bondage, I left everything behind. I wa'n't goin' to keep nothin' of Egypt on me."[13] Ägypten wurde in zahlreichen Erzählungen von SklavInnen als Metapher für Versklavung verwendet. Diese Gefangenschaft wurde mit der Versklavung der Israeliten in Ägypten, wie im Alten Testament thematisiert wird, gleichgesetzt.[14] Außerdem erklärt sie im selben Text die Bedeutung ihres neuen Namens: „Sojourner, because I was to travel up an' down the land […] Truth, because I was to declare the truth to the people."[15]

Während der Zeit, in der sie von Ort zu Ort reiste, fand sie Unterkunft und Essen bei Menschen, die bereit waren sie zu versorgen. Zumeist waren es eher arme Menschen, die sie bei sich aufnahmen. Geld verdiente sie, wenn Bedarf bestand, zumeist durch Arbeiten im Haushalt.[16] Sojourner Truth wurde durch ihre öffentlichen Auftritte und Reden, die sie trotz ihres Analphabetismus immer häufiger absolvierte, immer bekannter. Dabei setzte sie sich besonders für die Abschaffung der Sklaverei und die Rechte von Frauen ein.[17]

Mitte der 1840er Jahre fand Sojourner Truth in Northampton, Massachusetts, ein neues Zuhause. Zunächst lebte sie in der *Northampton Association*, später kaufte sie für sich und ihre Kinder ein eigenes Haus. Die Northampton Association war eine im Jahr 1842 gegründete Kommune, ihre führenden Persönlichkeiten waren Befürworter der Abschaffung der Sklaverei.[18] In den folgenden Jahren nahm Sojourner Truth immer häufiger an Veranstaltungen der Frauenrechtsbewegung teil, und mahnte in ihren Reden die Gleichberechtigung der Geschlechter ein. Eine ihrer bekanntesten Reden ist jene aus dem Jahr

---

[10] Vgl. *Washington*, Sojourner Truth's America, 98-126.
[11] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 44.
[12] Vgl. Jacqueline *Bernhard*, Journey Toward Freedom. The Story of Sojourner Truth (New York 1967) 121.
[13] Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, Emancipated by the New York Legislature in the Early Part of the Present Century; with a History of Her Labors and Correspondence, Drawn from Her "Book of Life" (Boston 1875). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/truth75/truth75.html> (02. Dezember 2015) 164.
[14] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 45.
[15] Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time 164.
[16] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 47.
[17] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 54.
[18] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 48f.

1851, die sie im Rahmen der Ohio Woman's Rights Convention in der Kirche der Stadt Akron hielt. Hier wies sie auf die Widersprüchlichkeit von Geschlechterrollen und ihrem Status als Sklavin und arbeitende Frau hin:

> „[…] 'And ar'n't I a woman? Look at me. Look at my arm,' and she bared her right arm to the shoulder, showing its tremendous muscular power. 'I have plowed and planted and gathered into barns, and no man could head me – and ar'n't I a woman? I could work as much and eat as much as a man, (when I could get it,) and bear de lash as well – and ar'n't I a woman? […].'"[19]

Im Jahr 1857 ging Sojourner Truth nach Harmonia, das wenige Meilen von Battle Creek, Michigan, entfernt liegt. Gründe, die sie zu diesem Umzug bewogen, können nur vermutet werden. Möglicherweise erhoffte sich Sojourner Truth, dass ihre Kinder und Enkelkinder nahe Battle Creek leichter Arbeit und Ausbildung erhalten würden. Ein weiterer möglicher Grund, der für Battle Creek als neuen Wohnort sprach, war, dass dort zahlreche Mitglieder der Quäker angesiedelt waren und dieser Ort in Folge toleranter und offener Schwarzen gegenüber war.[20] 1864 reiste sie mit ihrem Enkelsohn, der sie beim Lesen unterstützen sollte, nach Washington, um dort Präsident Abraham Lincoln zu treffen.[21] Sie blieb schließlich bis Anfang der 1870er Jahre in Washington und machte es sich zur Aufgabe, ehemalige SklavInnen, die aus den Südstaaten nach Washington kamen, zu unterstützen. Sie bot sowohl finanzielle Hilfe, als auch Unterstützung bei der Suche nach Arbeit an. Dabei gab sie diesen Menschen einen Großteil ihrer Ersparnisse und war selbst, mittlerweile schon über 70 Jahre alt, auf Hilfe angewiesen.[22] Im Jahr 1879 zog eine immer größer werdende Anzahl mittelloser, schwarzer, ehemaliger SklavInnen von Mississippi, Louisiana, Texas und Tennessee in den Bundesstaat Kansas. Diese Migration afroamerikanischer Menschen wird auch als *Exodus nach Kansas* bezeichnet. Sojourner Truth ging ebenfalls nach Kansas und sah in der Hilflosigkeit der Ankommenden wieder einen persönlichen Auftrag, ihre Unterstützung anzubieten.[23] Die letzten Jahre ihres Lebens verbrachte Sojourner Truth wieder in Battle Creek. Dort verstarb sie schließlich am 26. November 1883.[24]

---

[19] *Painter*, Sojourner Truth, 164-167. – Frances Dana Gage (1808-1884), eine Gefährtin von Sojourner Truth in Frauenrechtsanliegen und Journalistin, veröffentlichte diese Rede im Jahr 1863 in einem Artikel der Zeitschrift „New York Independent" die Rede in Akron. Allerdings muss diese Fassung mit einer gewissen Vorsicht betrachtet werden, da sie sich von einer Version, die unmittelbar nach der Rede im Jahr 1851 erschienen ist, unterscheidet.
[20] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 96f.
[21] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 118.
[22] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 152-154.
[23] Vgl. *Painter*, Sojourner Truth, 243f.
[24] Vgl. *Painter*, Sojourner Truth, 254.

5.1.2. Religiöser Glaube und Sklaverei in den Slave Narratives von Sojourner Truth

5.1.2.1. Kontexte

In der folgenden Analyse werden zwei Slave Narratives von Sojourner Truth untersucht. Das erste nennt sich „Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave“ und wurde im Jahr 1850 in Boston veröffentlicht. Die zweite Erzählung trägt den Titel „Narrative of Sojourner Truth: A Bondswoman of Olden Time“ und wurde im Jahr 1875 ebenfalls in Boston publiziert. Sojourner Truth ist nicht selbst die Verfasserin ihrer Texte. Die eigentlichen AutorInnen der beiden Erzählungen werden in diesen nicht explizit als solche genannt.

Die Verfasserin des 1850 veröffentlichten Narratives ist Olive Gilbert (1801-1884). Sojourner Truth lernte Gilbert in den 1840er Jahren in Northampton kennen. Gilbert setzte sich ebenfalls gegen die Sklaverei und für die Rechte von Frauen ein. Sie schrieb jedoch erst mehrere Jahre nach dem ersten Zusammentreffen die Geschichte von Sojourner Truth nieder.[25] Von der Autorin Olive Gilbert ist generell sehr wenig bekannt. Sie genoss eine gute Ausbildung, und war wie Sojourner Truth Mitglied in der Northampton Association. Die beiden Frauen lernten einander also in den 1840er Jahren in dieser Gemeinschaft kennen. Zwischen dem Beginn und der Fertigstellung der Lebensgeschichte von Sojourner Truth liegen drei Jahre. Während dieser Zeit lebte Gilbert in Kentucky, und arbeitete dort vermutlich als Erzieherin.[26] Sojourner Truth gab ihr erstes Narrative auch deshalb heraus, weil es ihr an finanziellen Mitteln mangelte und sie wusste, dass auch andere Sklaven, wie Frederick Douglass, ihre Geschichten erfolgreich publiziert hatten. Allerdings stellt ihre Erzählung insofern eine Besonderheit dar, weil sie die erste Frau in den USA war, die einen solchen Text veröffentlichte, und weil alle bis dahin publizierten Texte von Sklaven aus den Südstaaten stammten. Mit ihrem Lebensbericht wollte sie also auch aufzeigen, dass die Sklaverei überall, nicht nur im Süden, menschenunwürdig und grausam war.[27]

Die finanziellen Mittel für den Druck ihrer Erzählung konnte Sojourner Truth nicht selbst aufbringen, und so waren es ihre Kontakte in der Northampton Association, die es ihr ermöglichten ihr Werk vervielfältigen zu lassen. William Lloyd Garrison (1805-1879), der Herausgeber der von 1831-1866 erschienenen Antisklaverei-Zeitschrift „Boston Liberator“ und Präsident der American Anti-Slavery Society, sorgte dafür, dass Sojourner Truths Erzählung gedruckt werden konnte. Um die Verkäufe der Werke zu steigern, veröffentlichte Garrison in seiner Zeitung eine Werbeanzeige für das Slave Narrative von Sojourner Truth.[28]

---

[25] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 52.
[26] Vgl. *Painter*, Sojourner Truth, 103f.
[27] Vgl. *Bernhard*, Journey Toward Freedom, 144.
[28] Vgl. *Painter*, Sojourner Truth, 110f.

Der Historiker Carleton Mabee hat das 1850 erschienene Narrative inhaltlich und auch aufgrund dessen Struktur kritisiert: „The book contains contradictions and disturbing omissions, and is not well organized.“[29] Gleichzeitig betont er auch, dass die Veröffentlichung von diesem ersten Narrative dazu beigetragen hat, das frühe Leben von Sojourner Truth besser bekannt zu machen. [30]

Die erweiterte Version von Sojourner Truths Erzählung wurde von der Quäkerin Frances Titus (1816-1894) zusammengestellt. Sojourner Truth selbst unterstützte sie dabei, indem sie verschiedene Korrespondenzmaterialien zur Verfügung stellte. Titus war eine enge Vertraute von Sojourner Truth. Die beiden Frauen unternahmen gemeinsame Reisen, wie etwa nach Kansas.[31] Ebenso wie Sojourner Truth, setzte sich auch Frances Titus für die Abschaffung der Sklaverei ein.[32] Im Gegensatz zu Olive Gilbert genoss Frances Titus keine gute Ausbildung. Der Grund, warum Sojourner Truths Lebensgeschichte im Jahr 1875 erneut veröffentlicht wurde, waren finanzielle Schwierigkeiten. Sie musste für sich und ihren Enkelsohn aufgrund von ernsten Erkrankungen im Jahr 1874 hohe finanzielle Mittel aufwenden, um die Kosten für die benötigten Ärzte zu kompensieren. Sojourner Truth war deshalb gezwungen eine Hypothek auf ihr Haus aufzunehmen und hoffte durch den Verkauf ihrer überarbeiteten Lebensgeschichte diese Aufwendungen begleichen zu können.[33] Die 1875 publizierte Version von Titus über das Leben von Sojourner Truth wird häufig als romantisierend und nicht ganz wahrheitsgetreu bezeichnet. Titus hat zum Beispiel Angaben über Sojourner Truths Geburtsdatum verändert. Während Olive Gilbert versucht hatte die Gründe für ihr geschätztes Geburtsdatum detailliert zu erläutern, behauptete Titus hingegen, dass Sojourner Truth 20 Jahre früher geboren worden war. Nicht zuletzt diese Tatsache trug zur Mythenbildung um den Geburtstermin bei. Außerdem war es Titus ein Anliegen, Sojourner Truth in einer besseren Weise darzustellen, als dies angemessen war. So wurden Aussagen, die Sojourner Truth im Dialekt machte, durch Worte aus dem Hochenglischen ersetzt. In der Passage über das Gespräch mit Präsident Abraham Lincoln fügte Titus Teile hinzu, die im Originalinterview nicht zu finden sind, wie Carleton Mabee angemerkt hat.[34] Die Historikerin Nell Irvin Painter ist ebenfalls kritisch und sieht in dem Text von Titus keine lückenlose und

[29] *Mabee*, Sojourner Truth, 52.
[30] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 52.
[31] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 202.
[32] Vgl. Washington, Sojourner Truth’s America, 276.
[33] Vgl. Mabee, Sojourner Truth, 202f.
[34] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 203.

fehlerfreie Biographie, dennoch betont sie, dass das Narrative einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis der Lebensgeschichte von Sojourner Truth liefert.[35]

Die Verbindung zwischen Sojourner Truths Erzählungen und der Antisklavereibewegung wird besonders deutlich, wenn der Autor des Vorwortes, das in beiden Erzählungen identisch ist, betrachtet wird. Es handelt sich hierbei um den Präsidenten der American Anti-Slavery Society, William Lloyd Garrison, der Sojourner Truth auch schon bei der Suche nach einer Druckmöglichkeit ihrer Lebensberichte unterstützte. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Vorworten ist, dass Garrison beim 1850 veröffentlichten Band nicht als Autor angegeben wird, in dem Text von 1875 jedoch schon. Durch den Inhalt des Vorwortes, aber auch der Erzählung selbst, und aufgrund der Tatsache, dass Garrison der Präsident der Anti-Slavery Society war, wird die Verbindung zwischen den Erzählungen von Sojourner Truth und der Antisklavereibewegung erkennbar. So schreibt Garrison im Vorwort: „Emancipate your slaves, if you would redeem your tarnished character – if you would obtain forgiveness here, and salvation hereafter!"[36] Hier fordert er die BesitzerInnen von SklavInnen auf die Versklavten zu befreien. Das Ziel der Abschaffung der Sklaverei wird in folgender Aussage des Vorwortes noch deutlicher: „ […] Immediate emancipation should be given to all who are pining in bondage!"[37] Aber nicht nur im Vorwort, sondern auch in den Slave Narratives selbst sind immer wieder Elemente zu finden, die dem Diskurs der Antisklavereibewegung zuzuordnen sind: „One moment it [slavery] seems but a frightful illusion; again it appears a terrible reality. I would to God it were but a dreamy myth, and not, as it now stands, a horrid reality to some three millions of chattelized human beings."[38] An anderer Stelle schreibt Olive Gilbert: "[…] Slavery is fast undermining all true regard for human life."[39]

5.1.2.2. Analyse der Makrostruktur der Narratives

5.1.2.2.1. Struktur und Gliederung

Der rötlichbraune Einband der 1850 erschienenen Version des Slave Narrative ist mit eingeprägten Blumen- und Blattornamenten sowie dem in Gold wiedergegebenen Titel „Narrative of Sojourner Truth" gestaltet. Die Lebenserzählung enthält auf der ersten Seite ein Portrait von Sojourner Truth als Radierung. Dieses Bild entstand vermutlich in den 1820er Jahren und ist gleichzeitig das älteste Bild, das von Sojourner Truth erhalten ist. Sie macht auf diesem Bild einen ruhigen, würdevollen Eindruck und blickt die BetrachterInnen direkt an.

[35] Vgl. Painter, Sojourner Truth, 261.
[36] Narrative of Sojourner Truth, A Northern Slave viii.
[37] Narrative of Sojourner Truth, A Northern Slave xi.
[38] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 38.
[39] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 57.

Am Kopf trägt sie ein weißes Kopftuch, es sind nur wenige ihrer dunklen Haare zu sehen. Außerdem ist ein Teil ihres Kleides zu erkennen, um den Hals trägt sie ein Tuch.[40] Auf der nächsten Seite befinden sich der Langtitel der Erzählung, „Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, Emancipated from bodily servitude by the State of New York, in 1828“, sowie ein kurzer Vers und Informationen zum Druck in Boston. Der achtzeilige Vers hat das Ziel Aufmerksamkeit zu erregen und mögliche LeserInnen anzusprechen. Die Zeilen beinhalten sehr bildhafte Sprachelemente, die Interpretation erfordern. So fragt Sojourner Truth in diesem Vers ihre LeserInnen indirekt, warum diese ihren Text lesen sollten, und beantwortet ihre Frage folgendermaßen: „For I also am as thou art; our hearts can commune together.“[41] Nach dem Vorwort und dem Hinweis, dass die Autorin Olive Gilbert keinen Probedruck des Textes erhalten hatte, um eventuelle Korrekturen vornehmen zu können, beginnt das Slave Narrative, das 144 Seiten umfasst und in mehrere, eher kurze Kapitel unterteilt ist. Die ersten Kapitel behandeln Sojourner Truths Herkunft, ihren Geburtsort und ihr Geburtsdatum sowie Angaben zur Familie. Außerdem erhalten die LeserInnen Informationen über Sojourner Truths ersten Kontakt mit dem Glauben sowie Hintergrundwissen über ihre verschiedenen Besitzer. Weitere Kapitel beschäftigen sich mit ihrer Flucht und – ausführlicher – ihren religiösen Erfahrungen. Außerdem wird Einblick in ihre ersten Jahre in Freiheit gegeben, insbesondere in religiöse Aktivitäten, darunter auch die Begegnung mit Robert Matthews. Im Anhang findet sich ein Auszug der Publikation „American Slavery As It Is“ des Sklavereigegners Theodore D. Weld (1803-1895), der die Grausamkeit des Systems der Sklaverei besonders hervorhebt.[42] Der Band endet mit kurzen Leumundszeugnissen von verschiedenen mit Sojourner Truth befreundeten oder bekannten Personen, die die Echtheit der Erzählung bestätigen sollen.

Der zweite Lebensbericht zeigt auf dem weniger aufwendig gestalteten Leinenumschlag ein in Gold geprägtes Portrait von Sojourner Truth. Die erste Seite enthält den Titel der Erzählung, „Sojourner Truth’s Narrative and Book of Life“. Ein weiteres Bild mit dem Titel „The Libyan Sibyl“ ist vor der Titelseite zu finden. Hinter der Bezeichnung dieser Abbildung verbirgt sich eine Geschichte, mit der Sojourner Truth selbst nur indirekt zu tun hat. Maßgeblich daran beteiligt war hingegen Harriet Beecher Stowe (1811-1896), eine Autorin und Journalistin, die mehrere Artikel über Sojourner Truth veröffentlichte.[43] Sie traf in Rom zufällig auf den Bildhauer William Wetmore Story (1819-1895), der an einer Statue der afrikanischen Königin

[40] Vgl. *Bernhard*, Journey Toward Freedom, 144f.
[41] Narrative of Sojourner Truth, A Northern Slave.
[42] Vgl. Painter, Sojourner Truth, 119.
[43] Vgl. Mabee, Sojourner Truth, 68.

Kleopatra arbeitete. Er war auf der Suche nach seinem individuellen Stil, den die Bearbeitung dieses Kunstobjektes repräsentieren sollte. Stowe erzählte ihm daraufhin von Sojourner Truth, und obwohl Story diese nie persönlich kennenlernte, vermutlich auch kein Abbild von ihr sah, so war er doch nachhaltig beeindruckt von den Erzählungen über ihre Person. Im Jahr 1861 stellte er sein Kunstwerk, das er in Marmor goss, fertig. Er nannte es „Libyan Sibyl", in Anspielung auf eine Figur in der griechischen und römischen Mythologie, welche die von Gott gegebene Fähigkeit besaß, die Zukunft vorhersagen zu können.[44] Auf der Titelseite sind der ausführliche Titel „Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, Emancipated by the New York Legislature in the Early Part of the Present Century, with a History of her Labors and Correspondence, drawn from her 'Book of Life'", sowie Publikationsort und –jahr angegeben. Der Band ist demnach im Selbstverlag erschienen, wurde aber augenscheinlich von Mrs. Frances W. Titus zusammengestellt, wie die Folgeseite über die Abgabe eines Pflichtexemplars an die Library of Congress nahelegt.

Vor dem Vorwort, welches ident mit jenem des Slave Narratives von 1850 ist, erhalten die LeserInnen in der Rubrik „To the Reader" Informationen darüber, dass der erste Teil der Erzählung mit den Inhalten des 1850 publizierten Lebensberichtes übereinstimmt und der Band somit als Ergänzung beziehungsweise Erweiterung des früher veröffentlichten Textes gesehen werden kann. Der zweite, neue Teil, der sich „Book of Life" nennt, enthält in seinen Unterkapiteln zahlreiche direkte Dialoge, Reden oder Gespräche von Sojourner Truth. Er ist benannt nach dem Buch, das Sojourner Truth immer bei sich trug und in dem sie Autogramme von bekannten Menschen, wie etwa Präsident Lincoln, sammelte.[45] Ein zentrales Element in zahlreichen Kapiteln ist der Bezug zur Religion oder dem Glauben, häufig sind religiöse Lieder oder Sprüche zu finden. Beschrieben werden auch die Änderung ihres Namens in Sojourner Truth – Angaben hierzu finden sich im 1850 veröffentlichten Band nicht – sowie öffentliche Auftritte, wie das Zusammentreffen mit den Präsidenten Abraham Lincoln und Ulysses S. Grant. Große Bedeutung wird in dieser zweiten Lebenserzählung außerdem dem Eintreten Sojourner Truths für die Rechte von Frauen und schwarzen SklavInnen zugewiesen. Mehr als ein Drittel dieses Slave Narratives zitiert Zeitungsberichte, die über Sojourner Truth berichteten, beziehungsweise Briefe von Freunden und Bekannten. Am Ende der Erzählung werden Autogramme bekannter Persönlichkeiten abgebildet, die in der Antisklaverei- und frühen Frauenbewegung aktiv waren. Zusätzlich werden diese Persönlichkeiten kommentiert und beschrieben. Im Anhang wird ein Brief von einer Vertrauten von Sojourner Truth, Phebe H. M. Stickney, an Oliver Johnson vom 14. April

[44] Vgl. Mabee, Sojourner Truth, 110f.
[45] Vgl. Nell Irvin *Painter*, Introduction. In: Jaqueline *Bernard*, Journey Toward Freedom (New York 1967) xvi.

1863 abgedruckt. Darin bedankt sich Stickney im Namen von Sojourner Truth bei allen Menschen, die sie in Zeiten der Krankheit sowohl finanziell, als auch durch aufmunternde Worte unterstützt hatten. Durch dieses Schreiben möchte Stickney sicherstellen, dass die SpenderInnen und AbsenderInnen der Briefe über deren Erhalt informiert sind. Im Anschluss wird eine Liste der Sponsoren der Drucklegung beigefügt.

5.1.2.2.2. Schreibstile der Autorinnen

Um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Sojourner Truth ihre Narratives nicht selbst verfasste, sind beide in der dritten Person gehalten. Deshalb muss bei der Betrachtung und Analyse der Texte immer beachtet werden, dass die Schilderungen in den Erzählungen auch möglicherweise unbewusste, subjektive Empfindungen der Autorinnen enthalten. Beide Lebensberichte versuchen im Vorwort die Lesenden miteinzubeziehen. Dies gelingt etwa durch die Verwendung von Pronomen. So konstruiert Garrison durch den Einsatz von *they* und *we* zwei Gruppen von Menschen. Mit *we* sind dabei all jene Menschen gemeint, die die Erzählung von Sojourner Truth lesen, all jene, die gegen das System der Sklaverei eintreten. Die folgende Passage aus der Erzählung drückt das aus: „We hear your boasts of liberty, your shouts of independence, your declarations of hostility to every form of tyranny […] but, mingling with all these, and rising above them all, we also hear the clanking of chains."[46] Mit *they* sind die Menschen gemeint, die BesitzerInnen von SklavInnen waren und für die Erhaltung der Sklaverei eintraten. Das ist etwa im folgenden Satz erkennbar: „[…] We see you kneeling at the shrine of Freedom, as her best, her truest, her sincerest worshippers! Hypocrites! liars! adulterers! tyrants! men-stealers! atheists!"[47]

Die Lesenden werden allerdings nicht nur im Vorwort der Slave Narratives angesprochen, sondern auch in den eigentlichen Lebenserzählungen. In dem 1850 veröffentlichten Band richtet die Autorin Olive Gilbert direkte Fragen an die LeserInnen, die dem Antisklaverei-Diskurs zugeordnet werden können: „Reader, what have you to say of such treatment? Is it right, just, benevolent?"[48] Mit diesen Fragen bezieht sich die Verfasserin auf das System der Sklaverei als solches. An einer anderen Stelle werden die LeserInnen aufgefordert sich vorzustellen, was es bedeute als Frau Kinder zu bekommen, mit dem Wissen, dass diese als SklavInnen leben werden. Auch hier wird ein zentraler Diskurs der Antisklavereibewegung

[46] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, Emancipated from Bodily Servitude by the State of New York in 1828 (Boston 1850). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/truth50/truth50.html> (02. Dezember 2015),vi; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, vi.

[47] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, vii; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, vii.

[48] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 128.

angesprochen, nämlich die Unmöglichkeit familiäre Beziehungen im System der Sklaverei aufrecht zu erhalten:

> „Think, dear reader, without a blush, if you can, for one moment, of a mother thus willingly, and with pride, laying her own children, the 'flesh of her flesh', on the altar of slavery – a sacrifice to the bloody Moloch! But we must remember that beings capable of such sacrifice are not mothers; they are only 'things,' 'chattels,' 'property.'"[49]

Es kann davon ausgegangen werden, dass die Verfasserinnen der beiden Slave Narratives von Sojourner Truth durch ihren Schreibstil darauf abzielten, dass die Lesenden mit den Grausamkeiten des Systems der Sklaverei durch das Beispiel von Sojourner Truth bekannt gemacht werden. Mit dem Wissen um die Geschehnisse, die Menschen in der Sklaverei widerfahren sind, wollten die Autorinnen die Leserschaft schließlich als GegnerInnen dieses Systems gewinnen. Im Vorwort der Lebenserzählungen werden diese beiden miteinander verknüpften Ziele der Slave Narratives deutlich. Der Autor Garrison beginnt seinen Text damit, die menschenunwürdigen Bedingungen in der Sklaverei am Beispiel von Sojourner Truth aufzuzeigen:

> „THE following is the unpretending narrative of the life of a remarkable and meritorious woman – a life which has been checkered by strange vicissitudes, severe hardships, and singular adventures. Born a slave, and held in that brutal condition until the entire abolition of slavery in the State of New York in 1827, she has known what it is to drink to the dregs the bitterest cup of human degradation."[50]

Phrasen wie „placed on a level with cattle and swine" oder "subjected to the most demoralizing influences"[51] sollen die Lebensbedingungen, mit denen SklavInnen konfrontiert waren, zusätzlich hervorheben. Schließlich lenkt Garrison den Fokus weg von dem persönlichen Schicksal von Sojourner Truth, hin auf das System der Sklaverei im Allgemeinen, mit Verweis auf den Diskurs der Sklaverei als korrumpierendes System: „[…] That system of oppression which seeks to cripple the intellect, impair the understanding, and deprave the hearts of its victims – a system which has subjected to its own foul purposes, in the United States […]"[52] Der Autor beendet seinen Text, indem er die beiden Ziele der Erzählung noch einmal zusammenfasst:

---

[49] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 38; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 37.
[50] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, v; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, v.
[51] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, v; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, v.
[52] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, vf; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, v.

> „It is hoped that the perusal of the following Narrative may increase the sympathy that is felt for the suffering colored population of this country, and inspire to renewed efforts for the liberation of all who are pining in bondage on the American soil."[53]

Besonderes Augenmerk muss auf Aspekte in den Texten gelegt werden, die bewusst weggelassen oder absichtlich hinzugefügt wurden. Beides ist in den Erzählungen über Sojourner Truth zu finden. Aus dem 1850 publizierten Lebensbericht geht nicht hervor, dass sich Sojourner Truth nach ihrer Emanzipation in öffentlichen Reden für die Abschaffung der Sklaverei oder Frauenrechte einsetzte. Diese Informationen werden schlichtweg nicht gegeben. Carleton Mabee vermutet, dass Olive Gilbert dadurch einen besonderen Fokus auf das private, und weniger auf das öffentliche Leben von Sojourner Truth lenken wollte.[54] In dem 1875 publizierten Text von Frances Titus ist zu erkennen, dass sie Informationen bewusst hinzusetzte. Ein Beispiel für das Hinzufügen von historisch nicht nachweisbaren Daten betrifft Sojourner Truths Zusammentreffen mit Präsident Abraham Lincoln. Titus ergänzte in einem Brief, den Sojourner Truth über ihren Besuch beim Präsidenten schrieb, dass sie Lincoln sagte, sie habe bis zu seiner Präsidentschaft noch niemals von ihm gehört. Daraufhin soll Lincoln geantwortet haben, dass ihm schon viel über sie berichtet worden sei. Dadurch wollte Titus vermutlich zu erkennen geben, dass Sojourner Truth sehr bekannt war und darüber hinaus den Präsidenten beeinflusst habe. Außerdem zielte die Autorin mit einem Gespräch wie diesem möglicherweise darauf ab zu zeigen, dass auch eine arme und ungebildete schwarze Frau sich traute direkt und offen mit einer einflussreichen, weißen Person zu sprechen.[55]

5.1.2.3. Analyse der Mikrostruktur

5.1.2.3.1. Glaubens- und Gotteserfahrungen

Den ersten Kontakt mit religiösem Glauben hatte Sojourner Truth im frühen Kindheitsalter. Ihre Mutter lehrte sie zu Gott zu beten sowie Bitten und Dank an ihn zu richten. In dieser ersten Glaubenserfahrung wird von der Autorin der 1850 erschienenen und in der Version von 1875 wiederabgedruckten Erzählung im Kapitel „Her Religious Instruction" besonders auf die sprachliche Ebene eingegangen. Bevor Gilbert den Dialog zwischen Sojourner Truth und ihrer Mutter abbildet, weist sie darauf hin, dass das Gespräch eigentlich auf Niederländisch stattgefunden habe und ins Englische übersetzt worden sei. Außerdem beschreibt Gilbert, dass dieser erste Glaubenskontakt von Sojourner Truth in einer sehr einfachen, kindlichen Weise

[53] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, xi; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, xi.
[54] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 53.
[55] Vgl. *Mabee*, Sojourner Truth, 125f.

erfolgte. So erzählte die Mutter ihren Kindern: „My children, there is a God, who hears and sees you […] He lives in the sky.“[56] Sie betonte außerdem, dass Gott die einzige Person sei, die helfen und Schutz gewähren könne.[57] In der Folge wird im Slave Narrative immer wieder auf diese ersten durch Sojourner Truths Mutter vermittelten religiösen Erfahrungen Bezug genommen.

In dieser frühen Gotteserfahrung kann auch eine Verbindung zu afrikanischen Glaubenstraditionen festgestellt werden. Sojourner Truths Mutter, Elizabeth, war vermutlich sehr mit dem westafrikanischen Glauben an den Gott Nzambi verbunden, der immer mit Angehörigen oder Ahnen in Verbindung gebracht wurde. Elizabeth vermittelte ihrer Tochter, dass dieser afrikanische Gott immer nahe ist, besonders in Schmerzen und Leiden. Sie verehrte ihn durch persönliche Gespräche, Gebete und Meditation. Außerdem lehrte Elizabeth ihrer Tochter, dass der Gott Nzambi keine menschliche Hierarchie kenne, sondern sowohl für Menschen mit hohen, als auch für jene mit niedrigen gesellschaftlichen Status zugänglich sei.[58] Durch diese Ausführungen wird deutlich, dass dieser westafrikanische Gott etwas symbolisierte, das den versklavten Menschen in ihrer Situation nicht gegeben war, nämlich sie als vollwertige, gleichgestellte Lebewesen zu erachten. Die Historikerin Margaret Washington betont: “Self-worth and dignity in the eyes of God […] humanized enslaved people.”[59] Sojourner Truths Mutter erzählte ihren Kindern aber nicht nur von einem Gott, für den alle Menschen gleich wertvoll waren, sondern sie sah den Glauben auch als Element, das die Familie miteinander verbinden kann, auch wenn sie räumlich getrennt war. Dies zeigt sich in der folgenden Erklärung, in der die Mutter auf die Himmelskörper verweist, in denen für sie Gott zu erkennen ist: „Those are the same stars, and that is the same moon, that look down upon your brothers and sisters, and which they see as they look up to them, though they are ever so far away from us, and each other.“[60] Auch der Zusammenhalt von Familien war in der Sklaverei aufgrund der Verkäufe und somit der bewussten Trennung von Familienmitgliedern häufig nicht gegeben. Durch den Glauben an eine unsichtbare Verbindung, etwa durch die Himmelskörper, war es dennoch möglich Gemeinschaft zu spüren, davon war Sojourner Truths Mutter überzeugt.

---

[56] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 18; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 17.
[57] Vgl. Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 17f; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 18.
[58] Vgl. *Washington*, Sojourner Truth’s America, 17.
[59] *Washington*, Sojourner Truth’s America, 17.
[60] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 18; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 18.

Sojourner Truths Beziehung zu Gott wird als sehr persönlich und intim dargestellt. Besonders aus der Beschreibung ihrer Gebete, für die häufig das Synonym Gespräche – „talks with God" – verwendet wird, geht dies hervor. Dabei werden diese als „original and unique"[61] charakterisiert. Gleichzeitig kann ihre Beziehung zu Gott auch als sehr kindlich verstanden werden. So wird in ihrem Slave Narrative davon berichtet, dass sie Gott durch ihre Gespräche Versprechungen machte, sich besonders gut zu benehmen, wenn er ihre Bitte erhören würde.[62] Ein besonderer Wert wird dabei darauf gelegt, dieses gute Verhalten in Form von Wiederholungen ausdrücklich zu betonen: „[…] If he [God] would give her a new place, and a good master and mistress, she could and would be good; and she expressly stipulated, that she would be good one day to show God how good she would be all of the time […]."[63] Es wird zwar regelmäßig von diesem guten Verhalten geschrieben, was damit allerdings genau gemeint ist, geht aus der Erzählung nicht hervor. Es wird lediglich kurz erwähnt, dass sie nach ihren Versprechungen die Sünde des Zorns und der Gotteslästerung beging. Dies kann als schlechtes Verhalten gedeutet werden, was wiederum impliziert, dass ein Nicht-Begehen von Sünden mit gutem Verhalten gleichgestellt werden kann. In dem oben genannten Beispiel wird auf den Diskurs der Antisklavereibewegung Bezug genommen, denn aufgrund der Art und Weise, wie SklavInnen behandelt wurden, war ein solches *gutes Verhalten* im System der Sklaverei schlichtweg nicht möglich.[64]

Ein häufig vorkommender religiöser Diskurs in den Slave Narratives hat mit der Vorstellung und Erscheinung Gottes zu tun. An mehreren Stellen der Erzählungen wird Gott mit dem Begriff des Lichtes in Verbindung gebracht. So berichtet Olive Gilbert über Sojourner Truth, dass diese vom göttlichen Licht erfüllt war. Gilbert beschreibt dieses Licht als „'light, that lighteth every man that cometh into the world.'"[65] Auch in der Interpretation des Todes, den Sojourner Truth mit dem Gang in ein anderes Zimmer vergleicht, kommt der Begriff des Lichtes vor: „Speaking of death, she compared it […] to stepping out of one room into another, stepping out into the light."[66] Von zentraler Bedeutung ist die Assoziation zwischen Gott und Licht im Bekehrungserlebnis von Sojourner Truth, das in Kapitel 5.1.2.3.3. detailliert analysiert und hier deshalb nur angedeutet wird. Über Sojourner Truths ersten

[61] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 60; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 60.
[62] Vgl. Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 61; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 61.
[63] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 62; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 61f.
[64] Vgl. Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, vf; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, v.
[65] Narrative of Sojourner Truth: a Northern Slave, 59; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 59.
[66] Rochester Papers. Zit. in: Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 228.

Eindruck der Erscheinung Gottes berichtet Olive Gilbert: „She says that God revealed himself to her, with all the suddenness of a flash of lightning […].”[67] Der Begriff des Lichtes kommt allerdings nicht nur im Zusammenhang mit Gott vor, sondern wird auch mit dem Begriff der Wahrheit in Verbindung gebracht. So wird vom „light of truth“[68] oder der Wahrheit als „bright spot“[69] berichtet. Außerdem wird diese mit einer Sonne verglichen.[70] Diese bildhafte Assoziation Gottes mit dem Begriff des Lichtes stammt aus den Glaubensbotschaften der Erweckungsbewegungen. So wurde den Menschen erzählt, dass das göttliche Licht das Gegenteil der menschlichen Dunkelheit, also der Fehler und Schwächen, darstelle.[71]

5.1.2.3.2. Bekehrungserfahrung

Ein zentrales Erlebnis im Hinblick auf die Religiosität von Sojourner Truth ist ihre Bekehrungserfahrung. Diese wird in den Lebenserzählungen im Kapitel „Isabella's Religious Experience“ sowie im Abschnitt „Book of Life“ der 1875 veröffentlichten Version behandelt. Margret Washington schreibt über diese spirituelle Erfahrung: „The spiritual liberation […] completed Isabella's emancipation – a journey that began with her physical walk to freedom in 1826.“[72] Dieses Bekehrungserlebnis fand vermutlich im April des Jahres 1827 statt. Dies war eine Zeit, in der Sojourner Truth sehr einsam und der Ausgang des Gerichtsverfahrens und damit der Verbleib ihres Sohnes unklar waren. Zudem stand das Pfingstfest bevor, an das sie aus früheren Zeiten bei der Familie Dumont durchaus positive Erinnerungen hatte, denn dieses Fest feierte sie häufig mit befreundeten SklavInnen. Sie sehnte sich also nach der Zeit in der Sklaverei zurück:[73]

> „She says she 'looked back into Egypt,' and everything looked 'so pleasant there,' as she saw retrospectively all her former companions enjoying their freedom for at least a little spaces as well as their wonted convivialities, and in her heart she longed to be with them.“[74]

Es war also vermutlich kein Zufall, dass John Dumont genau vor diesem Fest zu den Van Wagenens kam, um Sojourner Truth unter dem Vorwand der besonderen Feierlichkeiten

---

[67] Narrative of Sojourner Truth: a Northern Slave, 65, Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 65.
[68] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, xi; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, x.
[69] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 59; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 59
[70] Vgl. Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 59; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 59.
[71] Vgl. Thomas S. *Kidd*, The Great Awakening. The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America (New Haven/London 2007) 223.
[72] *Washington*, Sojourner Truth's America, 69.
[73] Vgl. *Washington*, Sojourner Truth's America, 73.
[74] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 64; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 64.

zurück zu locken. Sojourner Truth war entschlossen zu ihrem früheren Besitzer zurückzukehren, als sie plötzlich Gottes Gegenwart spürte.[75] In den Erzählungen berichtet Olive Gilbert, dass Gott Sojourner Truth als strahlendes Licht erscheint und sie augenblicklich erkennt, dass es keinen Ort gibt, an dem Gott nicht zu finden ist, und sie sich also auch vor der Erscheinung Gottes nicht verstecken könne.[76] Im Moment der Erscheinung Gottes wird sie sich all ihrer Fehler und Sünden bewusst: „She became instantly conscious of her great sin in forgetting her almighty Friend […] all her unfulfilled promises arose before her […] her soul, which seemed but one mass of lies, shrunk back aghast from the 'awful look' of him."[77] Sojourner Truth beschreibt diesen „awful look"[78] und generell Gottes „dread presence" [79] in dieser Begegnung als etwas sehr Negatives und Furchteinflößendes, dem sie am liebsten entflohen wäre. Aufgrund der Allgegenwärtigkeit Gottes war sie jedoch überzeugt, dass dies nicht möglich gewesen wäre und erwartete vielmehr einen weiteren vorwurfsvollen Blick Gottes. Gleichzeitig war sie der Überzeugung, dass sie einem weiteren Blick Gottes möglicherweise nicht standhalten würde und beschreibt dies auch mit Verweis auf das Bild des Verbrennens: „A dire dread of annihilation now seized her, and she waited to see if, by 'another look,' she was to be stricken from existence, -- swallowed up, even as the fire licketh up the oil with which it comes in contact."[80] Dies geschah allerdings nicht und als sie von ihrem spirituellen Erlebnis in die Realität zurückkehrte, war Dumont verschwunden.[81]

In dem Teil „Book of Life" des 1875 erschienenen Slave Narratives wird Sojourner Truth zitiert, wie sie von dieser Gotteserfahrung berichtet. Hier wird Gottes Präsenz, viel stärker als in dem Band von 1850, mit dem Gefühl des Verbrennens in Verbindung gebracht: „I could feel it burnin', burnin', burnin' all around me, an' goin' through me; an' I saw I was so wicked, it seemed as ef it would burn me up […]."[82] Durch das ständige Wiederholen des Wortes *burn* wird die Intensität mit der Sojourner Truth diese Situation erlebte, vermittelt. Der Begriff des Verbrennens ist eng mit den Gottesvorstellungen, die während der beiden Erweckungsbewegungen verkündet wurden, verbunden. Das Verbrennen oder auch das Feuer

---

[75] Vgl. *Washington*, Sojourner Truth's America, 73.
[76] Vgl. Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 65; Vgl. Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 65.
[77] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 65f; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 65.
[78] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 66; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 65
[79] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 66; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 65.
[80] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 66; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 66.
[81] Vgl. Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 66; Vgl. Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 66.
[82] Sojourner *Truth*, the Libyan Sybil. In: Narrative of Sojourner Truth: A Bondswoman of Olden Time, 157f.

kann dabei mit der Hölle in Zusammenhang gebracht werden. Die Hölle repräsentiert einen Ort, wo Gottes Wut und Zorn den sündigen Menschen gegenüber zum Ausdruck kommt. Der Begriff des Verbrennens und des Feuers ist von den Menschen daher als sehr negativ aufgefasst worden. In den Predigten während der Erweckungsbewegungen ist vermittelt worden: „[…] His wrath towards you burns like fire […].“[83]

Durch diese visionäre Begegnung mit Gott wurde Sojourner Truth erstmals bewusst, dass Gott erbost und bewertend sein konnte.[84] Als sie zurück an ihre Arbeit gehen wollte, erschien ihr Gott erneut und sie reagierte erschrocken: „‘What!’ said she, ‘Shall I lie again to God? I have told him nothing but lies; and shall I speak again, and shell another lie to God?’‘[85] Margret Washington sieht diese Frage als Eingeständnis der eigenen Fehler und in Folge als ersten Schritt in der Bekehrung von Sojourner Truth, denn sie war sich nun bewusst, dass Gott sowohl belohnen, als auch bestrafen würde: „God’s breath […] punished as well as rewarded, brought judgement as well as purification.“[86] Nachdem Sojourner Truth sich eingestanden hatte, dass sie nicht mehr lügen wollte, verspürte sie den innerlichen Wunsch, dass jemand für sie mit Gott sprechen solle, weil dies für sie in diesem Moment schlichtweg nicht möglich gewesen ist. Dieses Verlangen erfüllt sich schließlich: „Then a space seemed opening between her and God, and she felt that if some one, who was worthy in the sight of heaven, would but plead for her […]. At length a friend appeared to stand between herself and an insulted Deity […].”[87] Diesen Freund vergleicht Sojourner Truth schließlich bildhaft mit einem Regenschirm, der Schatten und Kühle spendet, wenn jemand an einem heißen Sommertag aufgrund der Hitze zu verbrennen drohe.[88] In dem 1875 erweiterten Teil kommt in dieser Begegnung ebenfalls das Bild des Verbrennens zum Vorschein:

> „’O somebody, somebody, stand between God an’ me! for it burns me! […] I felt as it were something’ like an amberill [umbrella] that came between me an’ the light, an’ I felt it was somebody – somebody that stood between me an’ God; an’ it felt cool, like a shade.’“[89]

Sojourner Truth versucht schließlich die Identität dieser Person festzustellen, es ist ihr jedoch nicht möglich zu erkennen, mit wem sie es in ihrer Vision zu tun hat. Im Folgenden wird ein

---

[83] Jonathan *Edwards*, Sinners in the Hands of an Angry God. In: Jonathan *Edwards*, Sermons and Discourses, 1739-1742 (New Haven 2003) 221-224. Zit in: Thomas S. *Kidd*, The Great Awakening. The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America (New Haven/London 2007) 105.
[84] Vgl. *Washington*, Sojourner Truth’s America, 74.
[85] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 66; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 66.
[86] *Washington*, Sojourner Truth’s America, 74.
[87] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 66; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 66.
[88] Vgl. Sojourner *Truth*, the Libyan Sybil. In: Narrative of Sojourner Truth: A Bondswoman of Olden Time, 158.
[89] Sojourner *Truth*, the Libyan Sybil. In: Narrative of Sojourner Truth, A Bondswoman of Olden Time, 158.

Monolog von Sojourner Truth abgebildet, der von Wiederholungen und Antithesen, wie der Folgenden, gekennzeichnet ist: "'I know you, and I don't know you.' Meaning, 'You seem perfectly familiar; I feel that you not only love me, but that you always have loved me -- yet I know you not -- I cannot call you by name.'"[90] Sie berichtet anschließend auch von unterschiedlichen Reaktionen der Person, je nachdem ob sie bekannte, dass sie die Person kenne oder nicht: „When she said, 'I know you' the subject of the vision remained distinct and quiet. When she said, 'I don't know you,' it moved restlessly about, like agitated waters."[91]

In dem 1875 veröffentlichten „Book of Life" wird mit der Identitätsfrage erneut die bildhafte Darstellung des Lichtes verwendet: „An' when I said, 'I know you, I know you' the light came; an' when I said, 'I do n't know you, I do n't know you,' it went jes' like the sun in a pail o' water."[92] Nachdem sie mehrmals fragte, wer diese Person nun sei und ihr Wunsch nach dem Wissen der Identität immer drängender wurde, wurde ihr die Antwort eingegeben: die ihr erschienene Person ist Jesus. Wie für solche Bekehrungserlebnisse charakteristisch, so fand auch in Sojourner Truth eine innere Veränderung statt, die Angst in Freude umwandelte. Auch hier kommt wieder das Bild des Verbrennens zum Vorschein: „Being but too happy that God was no longer to her as a consuming fire, and Jesus was 'altogether lovely.' Her heart was now full of joy and gladness, as it had been of terror, and at one time of despair."[93] Während Sojourner Truth diese Gotteserfahrungen mit dem Bild des Verbrennens assoziiert und sie dies gleichzeitig mit Angst und Furcht erfüllt, ändert sich ihre Einstellung dazu in ihrem späteren Leben. In Gebetsrunden der Adventistengemeinschaft drückten Menschen regelmäßig ihre Angst vor dem Verbrennen bei der Wiederkunft Gottes aus. Sojourner Truth, die diese Befürchtungen aus eigener Erfahrung kannte, versuchte zu beruhigen und auf Jesus als Helfer zu verweisen. „If the Lord comes and burns -- as you say he will -- I am not going away; I am going to stay here and stand the fire […] Jesus will walk with me through the fire."[94]

Sojourner Truth, so berichtet Gilbert, sah in Jesus vor allem einen Freund. Vor ihrer Vision von Jesus in ihrem Bekehrungserlebnis, hatte sie jedoch noch nie von diesem gehört, wie in der Erzählung von 1875 zum Ausdruck kommt: „No, […] I had n't heerd no preachin' -- been

---

[90] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 67; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 67.
[91] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 67; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 67.
[92] Sojourner *Truth*, the Libyan Sybil. In: Narrative of Sojourner Truth, a Bondswoman of Olden Time, 158.
[93] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 68; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 68.
[94] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 112; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 112.

to no meetin.' Nobody had n't told me."[95] Sie war nach ihrem Bekehrungserlebnis über die Rolle und Position von Jesus verunsichert, und fragte sich, in welcher Beziehung dieser zu Gott stehe. Es wurde ihr schließlich berichtet, dass die Christenheit zu diesem Thema selbst gespalten sei. Manche meinten, Jesus und Gott seien zwei unterschiedliche Bezeichnungen für ein und dieselbe Person. Andere wiederum waren der Überzeugung, dass Jesus der Sohn Gottes sei. Für Sojourner Truth war Jesus vor allem ein Freund und implizierte die Liebe. Dies drückt sie metaphorisch in der folgenden Erklärung aus: „'I saw him as a friend, standing between me and God, through whom, love flowed as from a fountain.'"[96] Ihre Vision endet laut den Berichten von Gilbert damit, dass Sojourner Truth nun noch stärker von der Wichtigkeit der Gebete überzeugt war: „Her faith in prayer is equal to her faith in the love of Jesus. Her language is, 'Let others say what they will of the efficacy of prayer, I believe in it, and I shall pray. Thank God! Yes, I shall always pray.'"[97]

Sojourner Truth war nach diesem Erlebnis überzeugt, dass Gott bei und mit ihr war, und dass sie in Jesus einen Freund gefunden hatte. Auch das dritte göttliche Wesen, der Heilige Geist, kommt in Sojourner Truths Bekehrungserlebnis, wenn auch nur indirekt, vor. Referenzen aus der Bibel zum Heiligen Geist können mit Sojourner Truths Bekehrungserlebnis in Verbindung gebracht werden. So wird auch in der Bibel (Apg 2, 1-2) von einem überwältigenden und unerwarteten Kommen des Heiligen Geistes am Pfingsttag berichtet: „Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle an einem Ort. Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren."[98] Ein weiteres Merkmal der Erscheinung des Heiligen Geistes in Verbindung mit Sojourner Truths Gotteserfahrung ist noch signifikanter. So wird in der Bibel (Apg 2, 3) von „Zungen wie von Feuer"[99] berichtet, welche die Menschen mit dem Heiligen Geist erfüllten und es ihnen in der Folge ermöglichten, sich in unterschiedlichen Sprachen zu verständigen und sie redeten „wie es der Geist ihnen eingab"[100] (Apg. 2, 4).[101] Dies kann mit Sojourner Truths innerer Erkenntnis über die Identität von Jesus in ihrer Vision in Verbindung gebracht

[95] Sojourner Truth, the Libyan Sibyl. In: Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 152.
[96] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 69; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 69.
[97] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 70; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 69.
[98] Die Bibel in der Einheitsübersetzung. Die Apostelgeschichte. In: Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck (Hg.), Der Innsbrucker Thologische Leseraum, online unter <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/apg1.html> (7. Februar 2016).
[99] Die Bibel in der Einheitsübersetzung. Die Apostelgeschichte, online unter <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/apg1.html> (7. Februar 2016).
[100] Die Bibel in der Einheitsübersetzung. Die Apostelgeschichte, online unter <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/apg1.html> (7. Februar 2016).
[101] Vgl. *Washington*, Sojourner Truth's America, 75.

werden. Margret Washington hat Sojourner Truths Gottesbeziehung nach ihrem Bekehrungserlebnis mit Bezug auf die Trinität Gottes beschrieben: „[She was] entering communion with God as a pardoned, transformed sinner saved by Christ, embracing a testament of faith, and endowed with grace through the Holy spirit."[102]

In der erweiterten Version des Slave Narratives aus dem Jahr 1875 wird auch von einer unmittelbaren Folge, die aus diesem Bekehrungserlebnis resultierte, berichtet. So erzählt Sojourner Truth, dass sie nun eine grenzenlose Liebe zu allen Geschöpfen, die Gott geschaffen hatte, verspürte. Damit bezieht sie sich auf einen häufig vorkommenden Diskurs in Bekehrungserlebnissen, der auch in der Analyse der Erzählungen von Old Elizabeth und Frederick Douglass zu erkennen sein wird. Diese Erkenntnis der Liebe zu allen Geschöpfen zeigt sich am stärksten, als sie davon berichtet, dass es ihr nun möglich war die Weißen, die sie missbrauchten, lieben zu können.[103] Besonders deutlich geht diese Ansicht aus ihrer Beschreibung der Beziehung zu ihrem früheren Besitzer hervor, die sie am Ende des 1850 veröffentlichten Slave Narratives charakterisiert. Sie klagt ihren früheren Besitzer nicht an und beschuldigt diesen nicht aufgrund seines Verhaltens. Darin unterscheidet sich das Slave Narrative von Sojourner Truth von anderen solchen Erzählungen, die die Grausamkeit und Schuld ihrer BesitzerInnen hervorheben.[104] Sie hingegen, geprägt und getragen von ihrem Glauben, vergibt ihrem Sklavenhalter Dumont für seine Handlungen. Sie kommt, wie in der Erzählung berichtet wird, durch ein Gespräch mit ihm zu dem Schluss, dass diesem nun bewusst sei, dass die Sklaverei falsch ist. Diese Ansichten werden am Ende ihres 1850 publizierten Slave Narratives zum Ausdruck gebracht: „Oh! How sweet to my mind was this confession! And what a confession for a master to make to a slave! A slaveholding master turned to a brother! Poor old man, may the Lord bless him, and all slaveholders partake of his spirit."[105]

5.1.2.4. Fazit

Aus der Analyse der Slave Narratives von Sojourner Truth geht in erster Linie ihr unaufhaltsamer Glaube und ihr tiefes Gottvertrauen hervor. Der Glaube wird in den Lebenserzählungen von Sojourner Truth als Möglichkeit dargestellt, menschliche Würde zu erlangen, durch Gebete gehört zu werden und Zuflucht zu erhalten. All dies blieb den Versklavten durch ihren gesellschaftlichen Status verwehrt. Der Glaube repräsentiert also

---

[102] *Washington*, Sojourner Truth's America, 75f.
[103] Vgl. Sojourner *Truth*, the Libyan Sybil. In: Narrative of Sojourner Truth: A Bondswoman of Olden Time, 158f.
[104] Vgl. *Painter*, Sojourner Truth, 109f.
[105] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, 125; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, 125.

auch eine Lebenseinstellung, welche die Nichterfüllung von menschlichen Grundbedürfnissen in der Sklaverei – einem „system of oppression“[106] – kompensieren kann. Im Vorwort wird mehrmals auf die Sklaverei als System der Unterdrückung eingegangen und auch die Rolle Gottes darin zum Ausdruck gebracht: „’The Lord executeth righteousness and judgement for all that are oppressed.’“[107], „’All his attributes are against us, and on the side of the oppressed.’”[108] Im Kontext der Antisklavereibewegung stellen die Erzählungen von Sojourner Truth also ein Beispiel dar, das aufzeigen soll, dass Gott sich von den SklavInnen nicht abwendet oder sie verlässt. Daraus resultierend ergibt sich, dass auch Gott das System der Sklaverei verurteilt und all jene, die für dessen Erhaltung eintreten mit einer Verurteilung ihrer Verhaltensweise rechnen müssen: „Is it not a fearful thing to fall into the hands of the living God?“[109]

5.2. Old Elizabeth

5.2.1. Biographische Einführung

Informationen über das Leben von Old Elizabeth sind rar. Es gibt keinerlei Sekundärliteratur zu ihrer Person, weshalb lediglich die Angaben, die in ihrem im Jahr 1863 unter dem Titel „Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman“ veröffentlichten Slave Narrative gemacht werden,[110] zu einem Überblick über ihren Lebenslauf herangezogen werden können. Dabei muss festgehalten werden, dass ihre Lebenserzählung selbst sehr kurz ist, nur wenige Informationen zu Lebensdaten und -orten liefert, dafür aber einen starken Fokus auf ihre Glaubensentwicklung legt.

Old Elizabeth wurde nach eigener Aussage im Jahr 1766 als Kind zweier Sklaven im Bundesstaat Maryland geboren.[111] Der vollständige Name oder Begründungen für die Bezeichnung *Old Elizabeth* werden nicht angegeben. Über ihre Eltern wird berichtet, dass sie sehr religiöse Menschen gewesen seien und der Methodistengemeinschaft angehörten. Old Elizabeth gibt an, dass sie etwa im Alter von fünf Jahren eine starke Präsenz von Gottes Geist gespürt habe, ohne dieses Empfinden zu diesem Zeitpunkt in ihrer frühen Kindheit deuten zu

---

[106] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, v; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, v.
[107] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, x; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, ix.
[108] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, ix; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, ix.
[109] Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, ix; Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, ix.
[110] Vgl. Memoir of Old Elizabeth, a Colored Woman (Philadelphia 1863). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/eliza1/eliza1.html> (11. Jänner 2015)
[111] Für das Folgende vgl. Memoir of Old Elizabeth, a Colored Woman, 3-8.

können. Als sie elf Jahre alt war, wurde sie von ihrem Besitzer, dessen Name unerwähnt bleibt, auf eine andere Farm gebracht, die einige Meilen von dem Wohnort ihrer Eltern und Geschwister entfernt lag. Über diese Zeit, in der sie getrennt von ihrer Familie lebte, wird in der Erzählung von einem starken Gefühl der Einsamkeit berichtet. Dieses führte schließlich so weit, dass sie ihre Mutter ohne das Wissen ihres Besitzers besuchte. Die Mutter gab ihr bei ihrer erneuten Trennung den Rat, dass sie sich in ihren einsamen Momenten Gott anvertrauen solle. Old Elizabeth berichtet, dass dieser Zustand des Leidens sechs Monate angedauert habe und als sie glaubte, sterben zu müssen, von einem prägenden Bekehrungserlebnis beendet worden sei. Zu dieser Zeit war sie 13 Jahre alt. Schließlich wird Old Elizabeth zur Farm ihrer Mutter zurückgebracht, aber schon bald an andere Besitzer weiterverkauft. Nach einigen Jahren wurde sie an einen Presbyterianer vermittelt, über den berichtet wird: „[…] He did not think it right to hold slaves for life."[112] Im Alter von etwa 30 Jahren gewährte ihr dieser Besitzer die Freiheit.

Ab ihrem 42. Lebensjahr fühlte sie sich schließlich dazu berufen, als Predigerin öffentlich aufzutreten und den Menschen die Botschaft von Jesus zu verkünden. Immer wieder erwähnt sie ein Gefühl der Präsenz Gottes und des Heiligen Geistes, besonders in Momenten der Unsicherheit und des Zweifels. Häufig nahm sie auch an Gebetstreffen teil. So berichtet Old Elizabeth von einer Gebetszusammenkunft in einem Haus einer alten Witwe in Baltimore. Dieses Treffen wurde aber bald von einem Wachmann unterbrochen, der den Auftrag hatte, die religiöse Zusammenkunft zu beenden, da es Beschwerden, wohl wegen des Lärms, gegeben hatte. Old Elizabeth gelang es aber ihn zu beschwichtigen. Weitere Gebetstreffen wurden allerdings bald von den „elders and rulers"[113] nicht mehr geduldet. Old Elizabeth erhielt ein Verbot, solche Zusammenkünfte zu veranstalten und dort zu predigen, nennt aber den Grund für dieses Verbot nicht.[114] Sie erzählt in ihrem Narrative, dass sie aufgrund ihrer Furchtlosigkeit dennoch weitere solcher geheimer Treffen initiierte, jedoch immer gefunden wurde: „I was hunted down in every place where I appointed a meeting."[115] Sie beschreibt schließlich ein Zusammentreffen mit einer „aged sister",[116] durch die sie sich in ihren Glaubensüberzeugungen verstanden fühlte. Diese bot an, trotz aller möglichen Gefahren durch die Kirche, ihr Haus für ein Gebetstreffen zu öffnen. Old Elizabeth nennt keine konkrete Kirchengemeinschaft, von der die Verbote ausgingen. Es kann jedoch vermutet

[112] Memoir of Old Elizabeth, a Colored Woman, 8.
[113] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 13.
[114] Vgl. Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 9-13.
[115] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 13.
[116] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 14.

werden, dass es sich um die Methodisten handelte, da auch ihre Eltern Mitglieder dieser Gemeinschaft waren.

Immer wieder, so berichtet Old Elizabeth, sei sie von Gott und dem Heiligen Geist ermutigt worden, ihre Überzeugungen weiter zu geben. Gleichzeitig musste sie mit Bestrafungen der Kirche rechnen. Schließlich war ein Punkt in ihrem Leben gekommen, an dem sie erkannte, dass sie reisen müsse, um das Wort Gottes noch weiter zu verbreiten. Sie hielt also Versammlungen in Maryland und Virginia ab. Hier nahm sie das einzige Mal in ihrem autobiographischen Bericht dazu Stellung, dass sie sich gegen die Institution der Sklaverei ausgesprochen hatte. Außerdem berichtet sie von einer Reise nach Kanada und dem Zusammentreffen mit Quäkern. Sie verbrachte vier Jahre in Michigan und gründete dort eine Schule für schwarze Waisenkinder. Im Alter von 87 Jahren erreichte sie, gekennzeichnet von Krankheiten, Philadelphia, wo sie bis zu ihrem Tod im Jahr 1866 lebte.[117]

5.2.2. Glaube und Sklaverei in dem Slave Narrative von Old Elizabeth

5.2.2.1. Kontexte

Die Lebenserzählung von Old Elizabeth wurde nicht von ihr selbst verfasst; trotzdem wurde sie in der ersten Person, also einer personalen Erzählperspektive, geschrieben, wodurch die Lesenden den Eindruck bekommen, dass sie selbst die Autorin ist. Dass dies nicht der Fall ist, zeigt sich bereits in den ersten Zeilen ihres Narratives. Dort schreibt die tatsächliche Autorin oder der tatsächliche Autor des Textes, deren Name unerwähnt bleibt: „[…] The following Narrative of ‘Old Elizabeth’[…] was taken mainly from her own lips in her 97th year.”[118] Die Lebensgeschichte von Old Elizabeth wurde also basierend auf mündlichen Erzählungen niedergeschrieben.

Für die Tatsache, dass Old Elizabeth ihre Lebenserzählung nicht selbst verfasste, gibt es zwei mögliche Erklärungen. Erstens gilt es als wahrscheinlich, dass sie das Schreiben nie erlernte. Dazu gibt es in ihrem Narrative zwar keine konkreten Angaben, sie berichtet jedoch über geringe Lesefähigkeiten: „As I could read but little, I questioned within myself how it would be possible for me to deliver the message, when I did not understand the Scriptures.“[119] Deshalb kann vermutet werden, dass sie auch nur über wenige oder gar keine Schreibfähigkeiten verfügte. Eine zweite Erklärung, warum sie ihre Erzählung nicht selbst verfasste, ist ihr hohes Alter. Wie bereits am Anfang der Erzählung, so wird auch im letzten Absatz ihres Narratives berichtet, dass sie schon fortgeschrittenen Alters gewesen sei und

[117] Vgl. Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 14-19.
[118] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 3.
[119] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 9.

zusätzlich mit gesundheitlichen Problemen zu kämpfen hatte: „My eighty-seventh year had now arrived, when suffering from disease, and feeling released from travelling further in my good Master's cause […]"[120]

Die Lebenserzählung von Old Elizabeth unterscheidet sich von den anderen Slave Narratives meiner Arbeit, da sie nicht offensichtlich für einen Verein der Antisklavereibewegung verfasst wurde. Es fehlen etwa Briefe, einleitende Worte oder Anhänge von BefürworterInnen dieser Bewegung. Dennoch wird in einzelnen Textpassagen der Diskurs der Antisklavereibewegung angesprochen. So beschreibt Old Elizabeth die Einsamkeit, die sie aufgrund der Trennung von ihren Eltern verspürte und die Konfrontation mit Gewalt, Themen, die dem Diskurs der Antisklavereibewegung zugerechnet werden können:

> „At last I grew so lonely and sad I thought I should die, if I did not see my mother. I asked the overseer if I might go, but being positively denied, I concluded to go without his knowledge. […] I went back […] On reaching the farm […] he tied me with a rope, and gave me some stripes of which I carried the marks for weeks."[121]

An einer Stelle im Text nimmt sie auf die Thematik der Sklaverei und deren Abschaffung Bezug: „I also held meetings in Virginia. The people there would not believe that a coloured woman could preach. And moreover, as she had no learning, they strove to imprison me because I spoke against slavery."[122] Im Allgemeinen liegt der Fokus der Erzählung von Old Elizabeth jedoch auf ihrem religiösen Leben und ihrer Ausübung des Glaubens. Möglicherweise wollte sie durch ihren Lebensbericht schwarzen Mitschwestern, freien Schwarzen im Norden oder Anhängerinnen der Methodistengemeinschaft Mut machen, trotz Anfeindungen standhaft zu bleiben und die eigenen Glaubensüberzeugungen zu leben.

5.2.2.2. Analyse der Makrostruktur

5.2.2.2.1. Struktur und Gliederung

Auf der Titelseite des vergilbten Untergrundes befindet sich schwarz eingerahmt der Titel der Erzählung „Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman." Ebenfalls auf dieser ersten Seite ist ein Bibelzitat (Gal 3, 28) abgedruckt: „There is neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female, for ye are all one in Christ Jesus."[123] Dieses Zitat bezieht sich auf weltliche Unterscheidungen, die es für Gott nicht gibt, und damit auf die Gleichheit aller Menschen, auch SklavInnen, vor Gott. Außerdem befindet sich auf der Titelseite die Information, dass das Werk im Jahr 1863 in Philadelphia gedruckt wurde. Danach beginnt die eigentliche Erzählung, die mit der Überschrift „Memoir, &C." eingeleitet

[120] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 19.
[121] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 3f.
[122] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 17.
[123] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman.

wird, 19 Seiten umfasst und in keine Kapitel unterteilt ist. Inhaltlich gibt die Erzählung Aufschluss über die Herkunft, den Wohnort sowie erste religiöse Erfahrungen von Old Elizabeth. Einen großen Stellenwert hat in der Erzählung der Bericht über ihr Bekehrungserlebnis. Mehr als die Hälfte des Bandes beinhaltet ihre öffentlichen Predigten und Gebetszusammenkünfte, die sie nach der Zeit der Befreiung veranstaltete.

5.2.2.2.2. Schreibstil des Autors/der Autorin

Wie bereits erwähnt, ist der Text in der ersten Person verfasst, Old Elizabeth ist jedoch nicht selbst die Autorin. Obwohl die Lesenden zu Beginn des Textes die Information erhalten, dass dieser Band großteils auf den mündlichen Erzählungen von Old Elizabeth basiert, muss dies mit einer gewissen Vorsicht betrachtet werden. In den ersten Zeilen der Lebenserzählung verweist der Autor oder die Autorin auf die einfache Sprache von Old Elizabeth, die, sofern dies möglich war, auch in die schriftliche Erzählung miteinbezogen worden sei: „[…] Her simple language has been adhered to as strictly as was consistent with perspicuity and propriety."[124] Diese Feststellung lässt schon vermuten, dass es nicht immer möglich war, das tatsächlich Gehörte zu verschriftlichen, sondern Veränderungen vorzunehmen, sofern dies als notwendig angesehen wurde. Bei einer genauen Betrachtung des Textes, der Satzstrukturen und der verwendeten Worte kann durchaus wahrgenommen werden, dass der Schreibstil der Erzählung nicht einheitlich ist. Das kann darauf zurückgeführt werden, dass möglicherweise manche Elemente direkt den Worten von Old Elizabeth entnommen, anderes aber umformuliert wurde. So wird die Erzählung mit kurzen Sätzen und einfachen Worten eröffnet: „I was born in Maryland in the year 1766. My parents were slaves. Both my father and mother were religious people, and belonged to the Methodist Society."[125] Es kann daher vermutet werden, dass diese Textpassage die direkten Worte von Old Elizabeth repräsentieren. Ebenfalls im ersten Absatz der Erzählung verwendet der Autor oder die Autorin einen Satz, der sich über annähernd vier Zeilen erstreckt und viel komplexere und anspruchsvollere Phrasen beinhaltet: „[…] These incomes and influences continued to attend me until I was eleven years old, particularly when I was alone, by which I was preserved from doing anything that I thought was wrong."[126] Im Besonderen die Phrasen „continued to attend me" und „by which I was preserved" geben Grund zur Vermutung, dass diese Textteile nicht der einfachen Sprache von Old Elizabeth entsprechen, sondern von der Autorin oder dem Autor formuliert wurden.

[124] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 3.
[125] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 3.
[126] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 3.

5.2.2.3. Analyse der Mikrostruktur

5.2.2.3.1. Ursprünge des Glaubens

Die ersten beiden Seiten der Erzählung widmen sich den frühkindlichen Glaubens- und Gotteserfahrungen von Old Elizabeth. So berichtet sie, dass sie aufgrund der Tatsache, dass ihre Eltern religiös waren und der Methodistengemeinschaft angehörten, früh mit Religion in Kontakt kam. Beispielhaft wird hier das Vorlesen ihres Vaters aus der Bibel genannt: „It was my father's practice to read in the Bible aloud to his children every Sabbath morning."[127] Außerdem berichtet sie von einem Gefühl, dem "overshadowing of the Lord's Spirit",[128] wie sie es nennt, dessen Bedeutung sie nicht zuordnen konnte. Gleichzeitig war sie rückblickend davon überzeugt, dass sie dieses Gefühl davon abgehalten habe, Dinge zu tun, die nicht richtig gewesen wären.[129] Nachdem Old Elizabeth von ihrer Familie getrennt worden und aufgrund ihrer großen Einsamkeit zu ihrer Mutter zurückgekehrt war, gab ihr diese mit auf den Weg, dass sie auf der Welt niemanden habe, außer Gott, dem sie sich zuwenden könne. Über den Empfang dieser Worte berichtet Old Elizabeth: „These words fell upon my heart with ponderous weight, and seemed to add to my grief."[130] Es waren für das elfjährige Kind also keine aufmunternden oder hoffnungsgebenden Worte gewesen, die ihm seine Mutter vermittelte. Obwohl sie sich in der Zeit danach vermehrt dem Gebet zuwandte, war das Gefühl der Einsamkeit nicht verschwunden. Metaphorisch drückt Old Elizabeth diese Momente des Alleinseins folgendermaßen aus: „I mourned sore like a dove and chattered forth my sorrow, moaning in the corners of the field, and under the fences."[131] In dem Moment der größten Einsamkeit und dem Gedanken sterben zu müssen, berichtet Old Elizabeth von ihrem Bekehrungserlebnis als Dreizehnjährige.

5.3.2.3.2. Bekehrungserfahrung

Am Beginn des Bekehrungserlebnisses von Old Elizabeth stehen Momente des Schmerzes und der Verzweiflung, die dazu führen, dass sie sich wünscht zu sterben: „[…] I thought I could not live over the night, so threw myself on a bench, expecting to die […]."[132] Gleichzeitig ist sie der Überzeugung, dass sie vor Gott eine Sünderin sei, und war deshalb nicht bereit, bei ihm zu leben. Trotzdem hofft sie, dass er ihr verzeiht. In diesem Moment

[127] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 3.
[128] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 3.
[129] Vgl. Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 3.
[130] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 4.
[131] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 4.
[132] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 5.

sieht sie schließlich großes Leid und ist sich sicher in diesen „gulf of misery“[133] hineinzustürzen. Eine Stimme befiehlt ihr aufzustehen und zu beten, dieser Aufforderung geht Old Elizabeth nach. Während des Betens hat sie eine Vision: „Immediately there appeared a director, clothed in white raiment.”[134] Dieser nimmt sie an der Hand und führt sie zu einem feurigen Ort, wo er sie alleine lässt. Old Elizabeth fürchtete nun, dass dieser Platz die Hölle sei, ihre Verzweiflung ist wieder groß: „I began to scream for mercy, thinking I was about to be plunged to the belly of hell, and believed I should sing to endless ruin.”[135] Diese Beschreibung der Hölle als Ort, an dem Menschen unmittelbar mit Gottes Zorn konfrontiert werden, entstammt, wie auch schon bei der Analyse von Sojourner Truths Bekehrungserfahrung erläutert, den Ideen der Erweckungsbewegungen. So hatte der Prediger Jonathan Edwards (1703-1758) 1741 verkündet: “The God that holds you over the pit of hell, much as one holds a spider, or some loathsome insect, over the fire, abhors you, and is dreadfully provoked; his wrath towards you burns like fire; […].”[136]

Trotz aller Furcht spürt sie eine unsichtbare Kraft, die sie bildhaft beschreibt: „At this solemn moment I thought I saw a hand from which hung, as it were, a silver hair, and a voice told me that all the hope I had of being saved was no more than a hair; still, pray, and it will be sufficient.”[137] Zu dieser Zeit des innerlichen Ringens, des Bittens um Gnade und Rettung, benützt Old Elizabeth schließlich die Metapher des Lichtes, um die Gegenwart von Christus zu beschreiben: „An indescribably glorious light was in Him.“[138] Nachdem dieser ihr die Sünden vergeben hatte, berichtet sie von einem Gefühl der Erlösung. Die folgende Zweiformel drückt ihr Glücksgefühl aus: „I felt filled with light and love.“[139] Danach nimmt sie wieder Bezug auf ihren früheren Wegweiser, der sie an die offene Himmelspforte führt. Dort verspürt sie ein Gefühl der Kraft und sie wird schließlich von Gott gefragt, ob sie bereit sei, gerettet zu werden, was sie bejaht. Erneut fragt Gott sie dieselbe Frage: „Art thou willing to be saved in my way?“[140] Old Elizabeth ist sprachlos, bis sie die Worte ein drittes Mal hört. Nun vernimmt sie eine innere Stimme, die ihr mitteilt, dass sie niemals gerettet werden könne, wenn sie nicht bereit sei auf die Art Gottes gerettet zu werden. Schließlich antwortete Old Elizabeth: „Yes Lord, in thy own way.“[141] Erneut berichtet sie, dass sie mit Licht erfüllt gewesen sei und den Auftrag Gottes erhalten habe, trotz aller Hürden das Kommen Gottes zu

[133] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 5.
[134] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 5.
[135] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 5.
[136] *Edwards*, Sinners in the Hands of an Angry God. Zit in: *Kidd*, The Great Awakening, 105.
[137] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 5f.
[138] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 6.
[139] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 6.
[140] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 6.
[141] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 6.

verkünden: „[…] I wept bitterly at the thought of what I should have to pass through."[142] Erneut ist es eine innere Stimme, die versucht habe, sie zu beruhigen. Schließlich erklärt Old Elizabeth, dass sie sich am Tag nach dieser Gotteserfahrung völlig verändert gefühlt habe. Sie habe sich dem Gebet gewidmet, sie beschreibt das Empfinden von Gottes Präsenz und vergleicht ihre veränderte Wahrnehmung metaphorisch: „[…] I was filled with sweetness and joy, and was as a vessel filled with holy oil."[143] Dieses Gefühl habe laut ihren Angaben für ein Jahr angehalten, und sie betont, dass sie das Wirken des Heiligen Geistes immer wieder gespürt habe. Während dieser Zeit, in der Old Elizabeth weiterhin viel gebetet habe, habe sie erneut eine innere Stimme sagen gehört, dass Menschen, denen die Sünden vergeben wurden, wie etwa ihr, glücklich sein und nicht beten und mit sich ringen sollten. Old Elizabeth erklärt jedoch schließlich: „The light that was in me became darkened, and the peace and joy that I once had, departed from me."[144] Zu dieser Zeit war sie nach der Rückkehr zur Farm, auf der ihre Mutter lebte, an einen Fremden weiterverkauft worden.

Die Analyse des Bekehrungserlebnisses von Old Elizabeth zeigt einige Parallelen zu jenem von Sojourner Truth. So erlebte Old Elizabeth ebenso wie Sojourner Truth diese persönlichen Gotteserfahrung nach einer Zeit der Einsamkeit und des Zweifelns. Weiters ist auch in der Bekehrungserfahrung von Old Elizabeth das Wirken der Trinität Gottes erkennbar. Ein starker Fokus liegt dabei auf der Vision von Jesus, der mit den Begriffen des Feuers und des Lichts assoziiert wird und mit unterschiedlichen Begriffen wie „Director", „Lord", „Saviour" und „Christ"[145] angesprochen wird. Gott Vater erwähnt Old Elizabeth zu Beginn ihres Bekehrungserlebnisses, wo sie schreibt: „One evening, after the duties of the day were ended, I thought I could not live over the night, so threw myself on a bench, expecting to die, and without being prepared to meet my Maker."[146] Die innere Stimme, von der Old Elizabeth wiederholt berichtet, kann mit dem Wirken des Heiligen Geistes in Verbindung gebracht werden. Dies stellt eine weitere Gemeinsamkeit zu dem Bekehrungserlebnis von Sojourner Truth dar, denn auch diese wird von einer inneren Stimme geleitet. Wie bereits bei der Analyse des Lebensberichtes von Sojourner Truth beschrieben, können diese inneren Eingebungen mit dem Wirken des Heiligen Geistes in der biblischen Erzählung des Pfingstereignisses in Zusammenhang gebracht werden (Apg 2, 1-3).

[142] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 6.
[143] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 7.
[144] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 8.
[145] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 5f.
[146] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 4f.

5.2.2.4. Fazit

Die Analyse der Lebenserzählung von Old Elizabeth zeigt ihre intensive und tiefe Gottesbeziehung. Die Religiosität und der Glaube an Gott wurde Old Elizabeth dabei seit frühester Kindheit von ihren Eltern vorgelebt. Obwohl die Trennung von ihrer Familie und die daraus folgende Einsamkeit zu Verzweiflung und Verlust des Lebenswillen führten, ist es doch gerade diese Phase ihres noch jungen Lebens, in der sie eine Vision von Christus hat, die besonders stark von dem religiösen Diskurs der Assoziation von Jesus mit dem Begriff des Lichtes geprägt ist. Durch ihren Lebensbericht unterstreicht Old Elizabeth jedoch gleichzeitig, dass auch ein starker Glaube und ein großes Gottvertrauen nicht davor schützen von Sorgen und Ängsten verfolgt zu werden. Gleichzeitig weist Old Elizabeth darauf hin, dass SklavInnen trotz scheinbar aussichtsloser Lebensumstände und Trostlosigkeit nicht von Gott verlassen werden. In der Erzählung von Old Elizabeth stellt der Glaube insgesamt den zentralen Lebensinhalt dar, aus dem heraus sie Mut und Kraft für ihr Dasein als Sklavin schöpfte. Dies zeigt sich etwa in folgender Aussage: „[…] Many times while my hands were at my work, my spirit was carried away to spiritual things."[147]

5.3. William Wells Brown

5.3.1. Biographische Einführung

William Wells Browns Alltag als Sklave war besonders von seinem Wunsch nach Befreiung geprägt, der in mehreren gescheiterten und schließlich einem erfolgreichen Fluchtversuch resultierte. Nach seinem Ausbruch aus der Sklaverei im Jahr 1834 war er als Redner für die Antisklavereibewegung tätig und unternahm in deren Auftrag zahlreiche Reisen innerhalb der Vereinigten Staaten. Außerdem lebte William W. Brown für mehrere Jahre in England und widmete sich ab den 1850er Jahren dem Verfassen von literarischen Werken. Diese zeichnen sich in der Regel durch autobiographische Elemente aus und stellten so einen Bezug zur Thematik der Sklaverei her. Heute nehmen die Werke von William W. Brown einen zentralen Platz in der afroamerikanischen Literaturgeschichte ein.[148]

William W. Brown wurde vermutlich im Jahr 1814 in Montgomery County, nahe Lexington, im Bundesstaat Maryland, als Kind eines Weißen und einer Sklavin geboren. Sein Vater, George Higgins, verließ die Familie während William W. Brown noch ein Säugling war.[149] Aufgrund der auffallend häufigen Bezeichnung seines Besitzers, des Arztes John Young, als nahen Verwandten in William W. Browns Erzählung, gilt es als sehr wahrscheinlich, dass

[147] Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman, 7.
[148] Vgl. Ezra *Greenspan*, William Wells Brown. An African American Life (New York/London 2014) 3f.
[149] Vgl. *Greenspan*, William Wells *Brown*, 12f.

sein Vater und Dr. Young Cousins waren.[150] Seine Mutter war seit frühen Kindheitstagen die wichtigste Bezugsperson für William W. Brown. Über ihre Biographie ist lediglich bekannt, dass sie Elizabeth hieß und gemischter ethnischer Herkunft war.[151] Die Tatsache, dass William W. Brown das Kind einer schwarzen Frau und eines weißen Mannes war, brachte Vor- und Nachteile mit sich:

> „Being the son of a white man and a mulatto woman, was both curse and gift; gift, because light-colored slaves were employed in the house, compared to darker servants who had to work in the fields. […] However, the lighter skin color aroused envy in the darker slaves and caused the mulattos to be frequently the subject of their mistress' undiluted wrath."[152]

In den ersten Lebensjahren zog William W. Brown, gemeinsam mit seiner Familie und seinem Besitzer, mehrmals um. Der erste Ort, an dem er für längere Zeit, nämlich von 1826 bis 1833, lebte, war St. Louis im Bundesstaat Missouri.[153] Während dieser Zeit wurde er mehrmals an unterschiedliche neue Besitzer verliehen, beziehungsweise arbeitete er einige Zeit auf Dampfbooten nahe des Missouri und des Mississippi. Die deutlichsten gemeinsamen Merkmale seiner verschiedenen Besitzer waren deren Gewalttätigkeit und sadistisches Verhalten. Aus Verzweiflung heraus versuchte William W. Brown zu dieser Zeit zum ersten Mal zu flüchten, sein Vorhaben scheiterte jedoch. [154]

Im Jahr 1832 unternahm er gemeinsam mit seiner Mutter einen weiteren Fluchtversucht. Dazu schreibt Thomas Pöckinger: „The two fugitives travelled only by night, following the North Star […]. After ten days Elizabeth and William arrived in Illinois and decided that it was now safe to travel by daylight. This assumption turned out to be fatal to their undertaking."[155] Am elften Tag ihrer Flucht wurden die beiden Flüchtenden von Sklavenjägern gefunden, deren Aufgabe es war, flüchtige SklavInnen zu den BesitzerInnen zurückzubringen. Diese brachten sie in das Gefängnis von St. Louis. Dort war bereits William W. Browns Schwester, Elizabeth, eingekerkert gewesen bevor sie verkauft worden war. Dieses Schicksal ereilte auch seine Mutter; William W. Brown sah sie ein letztes Mal, als sie auf das Boot eines Dampfschiffes in Richtung New Orleans gebracht wurde.[156]

Der letzte Besitzer von William W. Brown war die Familie Price, doch schon bald kamen bei ihm erneut Fluchtgedanken auf. Diese setzte er am 1. Jänner 1834 in die Tat um; er wollte über Cleveland Kanada erreichen. Den ersten Teil dieser Reise beschrieb er als besonders

---

[150] Vgl. Thomas *Pöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery (ungedr. geisteswiss. Diss. Salzburg 2007) 36.
[151] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 13.
[152] *Pöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery, 37.
[153] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 43.
[154] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 57, 63, 69, 74
[155] *Pöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery, 42.
[156] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 77-79.

schwierig, da er sehr an Hunger und Kälte litt. Der Quäker Wells Brown aus Ohio unterstützte ihn während dieser Zeit und verhalf ihm außerdem zu einer neuen Identität.[157] So nahm William W. Brown den Namen des Quäkers an. Während der Sklaverei war er Standford genannt worden, da der Sohn seines Besitzers auch William hieß.[158]

Im Jahr 1834 lernte er seine spätere Frau die freie Afroamerikanerin Elizabeth Schooner kennen.[159] Während seiner ersten Zeit in Freiheit erlernte William W. Brown das Lesen und Schreiben, was für sein zukünftiges Leben von zentraler Bedeutung sein sollte. Damit eng verbunden war auch sein erster Kontakt zur Antisklaverei-Literatur, da er abolitionistische Zeitschriften als Lernhilfen benutzte, die ihn dann in der Antisklavereibewegung aktiv werden ließen. In den späten 1830er Jahren zogen William W. und Elizabeth Brown nach Buffalo, New York. Vermutlich bekamen sie in dieser Zeit eine Tochter namens Clarissa.[160] William W. Brown übernahm verschiedene Tätigkeiten, um Geld zu verdienen. Im Jahr 1839 wurde die zweite Tochter, Elizabeth Josephine, geboren. Er begann nun seine Zeit vermehrt Büchern und Zeitschriften zu widmen und verbesserte so seine Lese- und Schreibfähigkeiten zusehends. Bald verfasste William W. Brown Artikel, die in Zeitungen veröffentlicht wurden.[161] Außerdem setzte er sich immer stärker für die Antisklavereibewegung und auch die Bürgerrechtsbewegung ein, und dabei lernte er bekannte Persönlichkeiten wie William Lloyd Garrison oder Frederick Douglass kennen.[162]

Im Jahr 1843 erhielt William W. Brown schließlich seine erste offizielle Stelle als bezahlter Repräsentant und Redner der *Western New York Anti-Slavery Society (WNYASS)*. Für diese Organisation arbeitete er die nächsten 40 Jahre seines Lebens, eine Position, die ständiges Reisen mit sich brachte.[163] Dieser Umstand wirkte sich jedoch negativ auf das Privatleben von William W. Brown aus, denn seine Frau war nicht mehr bereit, die langen Abwesenheiten ihres Mannes zu akzeptieren. Im Jahr 1842 wurde die dritte Tochter, Henrietta Helen, geboren, die allerdings zwei Jahre später verstarb. Schon bald nach deren Tod ging William W. Brown seinem gewohnten Arbeitsrhythmus nach, was die familiäre Situation erneut verschlechterte.[164] Schließlich verließ Betsey Brown ihren Mann und ihre Kinder.[165] Dieser

[157] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 90f.
[158] Vgl. *Pöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery, 39.
[159] Vgl. *Pöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery, 45.
[160] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 106-108.
[161] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 111f.
[162] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 116.
[163] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 124.
[164] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 128f.
[165] Vgl. *Pöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery, 46.

zog im Jahr 1847 mit seinen beiden Töchtern nach Boston, wo im selben Jahr sein erstes Slave Narrative veröffentlicht wurde.[166]

Im Jahr 1849 brach William W. Brown zu einer Reise nach Europa auf, die ihn zuerst nach England, dann weiter nach Irland und Paris führte, wo er an einer Friedenskonferenz teilnahm. Schließlich kehrte er nach London zurück. Während seines Aufenthaltes in Europa wurde er immer wieder mit negativen öffentlichen Aussagen seiner Frau konfrontiert, die es sich laut Pöckinger zum Ziel gesetzt hatte, seinen mittlerweile gut etablierten Ruf zu schädigen. Seine Frau starb schließlich in den frühen 1850er Jahren.[167]

Die ersten Jahre seiner Zeit in England verbrachte William W. Brown mit dem Verfassen zahlreicher literarischer Texte.[168] So gilt das Werk „Three Years in Europe; or, Places I Have Seen and People I have Met", das im Jahr 1852 publiziert wurde, für zahlreiche LiteraturwissenschaftlerInnen als erster Reisebericht, der von einem afroamerikanischen Autor verfasst wurde. 1853 wurde sein Werk „Clotel; or The President's Daughter: A Narrative of Slave Life in the United States" veröffentlicht. Dieses Werk, das eine fiktionale Beziehung zwischen Präsident Thomas Jefferson und einer Slavin als Geliebter thematisiert, gilt als erster Roman eines afroamerikanischen Autors.[169]

Nach fünf Jahren in Europa kehrte William W. Brown im Jahr 1854 nach Amerika zurück, GönnerInnen in England hatten ihn nämlich von Enoch Price, der offiziell immer noch sein Eigentümer war, freigekauft.[170] Nun widmete er sich einerseits wieder den Reden zu Antisklaverei-Themen, andererseits wurde die Literatur nun ein wichtiger Bestandteil seines Lebens.[171] Im Jahr 1860 heiratete er die 25-jährige Annie Elizabeth Gray. Ein Jahr später kam ihr erster gemeinsamer Sohn, William Wells Brown Junior, zur Welt. Dieser verstarb jedoch bereits wenige Monate nach der Geburt.

In den ersten Monaten des Amerikanischen Bürgerkrieges sprach sich William W. Brown gegen die militärische Beteiligung afroamerikanischer Soldaten im Krieg aus, da diese offiziell noch nicht ihre Freiheit erlangt hatten. Nach einer Kanada-Reise wurde er zu einer Veranstaltung der Anti-Slavery Society eingeladen, in der er die schwierige Frage diskutierte, was nach der Befreiung der SklavInnen mit diesen geschehen solle. Sein zentrales Anliegen war es zu betonen, dass es den SklavInnen in Freiheit jedenfalls besser ergehen würde, als bei ihren BesitzerInnen. Mit der Emanzipationserklärung, die im Herbst des Jahres 1862

---

[166] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 159f.
[167] Vgl. *Pöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery, 48f.
[168] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 272.
[169] Vgl. Brown, William Wells. In: Paul *Finkelman* (Hg.), Encyclopedia of African American History 1619-1895. From the Colonial Period to the Age of Frederick Douglass, Bd. 3 (Oxford/New York 2006) 213.
[170] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 317.
[171] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 325.

beschlossen wurde und mit 1.1.1863 in Kraft trat, verfügte die Regierung von Präsident Lincoln die Abschaffung der Sklaverei in den gegen die Union Krieg führenden Südstaaten. William W. Brown sah eines seiner zentralen Anliegen als erfüllt an und unterstützte nun das Eintreten von Afroamerikanern auf der Seite der Unionstruppen im Bürgerkrieg.[172]

Während des Krieges verfasste William W. Brown Werke, die den Mythos der Minderwertigkeit Schwarzer verringern sollten. Ein Beispiel für ein Werk mit diesem Fokus ist „The Black Man, His Antecedents, His Genius, and His Achievements", das im Jahr 1863 erschien.[173] Nach dem Ende des Krieges und der Abschaffung der Sklaverei, widmete er sich vorwiegend den Anliegen der Bürgerrechtsbewegung und dem Schreiben.[174] So entstand 1867 „The Negro in the American Rebellion, His Heroism and His Fidelity", das als erstes Werk gilt, das Aufschluss über die Militärgeschichte der Afroamerikaner gibt.[175]

Außerdem arbeitete er als Arzt, denn bereits während seiner Zeit der Versklavung sammelte er Erfahrung im medizinischen Bereich, indem er gesundheitlich angeschlagenen SklavInnen half. Allerdings war im 19. Jahrhundert keine spezielle Ausbildung für die Arbeit als Mediziner erforderlich, und so war es ihm möglich nach einigen Monaten der Ausbildung als Arzt tätig zu sein.[176] Auch in seinen letzten beiden Lebensjahren trat William W. Brown öffentlich auf und setzte sich für die Anliegen ein, die er Zeit seines Lebens vertreten hatte. Im Jahr 1880 erschien sein letztes literarisches Werk „My Southern Home; or, The South and Its People". Erst im Jahr 1884 war er gezwungen zurückzustecken, denn sein Blasenkrebs breitete sich immer stärker aus. Er verstarb schließlich am 6. November 1884 in Chelsea, Massachusetts.[177]

5.3.2. Religion, Glaube und Sklaverei in den Slave Narratives von William Wells Brown

5.3.2.1. Kontexte

Die folgende Analyse beschäftigt sich mit zwei Slave Narratives von William W. Brown. Der erste Text trägt den Titel „Narrative of William W. Brown, A Fugitive Slave" und wurde im Jahr 1847 in Boston veröffentlicht. Im Jahr 1849 erschien der Band „Narrative of William W. Brown, An American Slave" in London. Ein Großteil des Inhaltes dieser beiden Erzählungen ist identisch, der Text aus dem Jahr 1849 enthält einige Ergänzungen sowie Veränderungen und ist in der Folge um einiges umfangreicher als der zwei Jahre früher publizierte Band. Zur

[172] Vgl. *Pöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery, 54f.
[173] Vgl. Brown, William Wells, 214.
[174] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 424.
[175] Vgl. Brown, William Wells, 214.
[176] Vgl. *Pöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery, 57f.
[177] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 502-504.

Analyse der Mikrostruktur wird ein weiterer Text von William W. Brown herangezogen. Es handelt sich um den autobiographischen Roman „My Southern Home; or, The South and its People", der im Jahr 1880 in Boston publiziert wurde. Dieser Text wurde also wesentlich später als die Slave Narratives veröffentlicht, als die Sklaverei in Amerika bereits abgeschafft war und William W. Brown selbst schon eine gewisse Distanz zu den Geschehnissen während seiner Versklavung hatte. All das trägt dazu bei, dass eine Veränderung der Darstellung religiöser Ansichten in diesem Roman, im Vergleich zu den Slave Narratives aufgezeigt werden kann. Es ist daher besonders interessant, die unterschiedlichen Darstellungen von Glaube und Religion in den verschiedenen veröffentlichten Werken zu betrachten und Gemeinsamkeiten beziehungsweise Unterschiede herauszuarbeiten.

Die Lebenserzählungen von William W. Brown können mit der Antisklavereibewegung und deren Anliegen in Verbindung gebracht werden. Ein erster Hinweis auf einen solchen Zusammenhang findet sich bereits auf der Titelseite des 1847 veröffentlichten Bandes. Hier steht unter dem Publikationsort die Information „published at the Anti-Slavery Office".[178] Ein Brief von Edmund Quincy (1808-1877), der sowohl in dem Band von 1847, als auch in jenem von 1849 aufscheint, wird vor dem Vorwort abgedruckt. Edmund Quincy war ein einflussreiches Mitglied der Massachusetts und der American Anti-Slavery Society, außerdem war er Redakteur der von William Lloyd Garrison herausgegebenen Antisklaverei-Zeitschrift „Boston Liberator".[179] In seinem Brief an William W. Brown schreibt Quincy über dessen Narrative: „I have read it with deep interest and strong emotion. […] It presents a different phase of the infernal slave-system […] and gives us a glimpse of its hideous cruelties […]."[180]

Die Vorworte der beiden Erzählungen unterscheiden sich, können jedoch beide als Appell für die Antisklavereibewegung betrachtet werden. Der Autor des Vorwortes des 1847 erschienenen Lebensberichtes, das der Historiker Ezra Greenspan aufgrund der Wortwahl und Satzstruktur als „high toned"[181] bezeichnet, ist der Quäker Joseph C. Hathaway, welcher der *Western New York Anti-Slavery Society* (WNYASS) angehörte und Journalist für verschiedene Antisklaverei-Journale war.[182] Dieser eröffnet sein Vorwort mit den folgenden Worten: „THE friends of freedom may well congratulate each other on the appearance of the

---

[178] William Wells *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave. Written By Himself (Boston 1847). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/brown47/brown47.html> (10. Jänner 2016).

[179] Vgl. Greenspan, William Wells Brown, 146f.

[180] *Brown*, Narrative of Williwm W. Brown, a Fugitive Slave, v; William Wells *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave. Written By Himself (London 1849). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/fpn/brownw/brown.html> (10. Jänner 2016) v.

[181] Greenspan, William Wells Brown, 151.

[182] Vgl. Greenspan, William Wells Brown, 114.

following Narrative. It adds another volume to the rapidly increasing anti-slavery literature of the age."[183] Hier spricht Hathaway das Zielpublikum des Textes sowie Gegner der Sklaverei im Allgemeinen an, die *friends of freedom.* Außerdem verweist er darauf, dass es sich bei dem vorliegenden Band um ein Werk handelt, das der Antisklaverei-Literatur zugerechnet werden kann. Von dieser kurzen allgemeinen Einleitung geht er schließlich zur persönlichen Lebensgeschichte von William W. Brown über: „Few persons have had greater facilities for becoming acquainted with slavery, in all its horrible aspects, than WILLIAM W. BROWN. He has been behind the curtain. He has visited its secret chambers. Its iron has entered his own soul."[184] In diesen wenigen Sätzen verweist Hathaway auf die Grausamkeit des Systems der Sklaverei und beschreibt schließlich sehr bildhaft den persönlichen Bezug zu William W. Brown. Außerdem hebt der Autor den Einsatz von William W. Brown für die Antisklavereibewegung seit seiner Befreiung hervor: „During the past three years, the author has devoted his entire energies to the anti-slavery cause."[185] Im letzten Teil des Vorwortes werden schließlich zentrale Forderungen der Antisklavereibewegung angesprochen: „Slaveholding and slaveholders must be rendered disreputable and odious. […] They must be treated as „MEN-STEALERS -- guilty of the highest kind of theft, and sinners of the first rank."[186]

In dem Text von 1849 befinden sich vor dem Vorwort einige Elemente, die ebenfalls dem Diskurs der Antisklavereibewegung zugerechnet werden können. Sehr deutlich kommen deren Anliegen etwa in dem Gedicht „Fling out the Anti-Slavery Flag", das von William W. Brown selbst verfasst wurde, zum Ausdruck. Hier fordert er: „Fling out the anti-Slavery flag, And let it onward wave, Till it shall float o'er every clime, And liberate the slave."[187] In dem Textabschnitt "Note to the present edition" ist ebenfalls ein Verweis auf die Anliegen der Antisklavereibewegung zu finden: „Slavery cannot be let alone. It is aggressive, and must either be succumbed to, or put down."[188]

5.3.2.2. Analyse der Makrostruktur

5.3.2.2.1. Struktur und Gliederung

Die sehr einfach gestaltete Titelseite des 1847 veröffentlichten Bandes enthält auf weißem, augenscheinlich dünnem Papier den Titel der Erzählung: „Narrative of William W. Brown, A Fugitive Slave. Written by Himself". Bei einer genauen Betrachtung der Titelseite können die

[183] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, vii.
[184] *Brown*, Narrative of Williwm W. Brown, a Fugitive Slave, viii.
[185] *Brown*, Narrative of Williwm W. Brown, a Fugitive Slave, ix.
[186] *Brown*, Narrative of Williwm W. Brown, a Fugitive Slave, xi.
[187] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, ii.
[188] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, iv.

Lesenden erkennen, dass im Hintergrund die Textelemente der Rückseite dieser Seite erkennbar sind. Außer der Bezeichnung der Erzählung befindet sich auf der Titelseite ein vierzeiliger Vers des englischen Dichters William Cowper (1731-1800). Diese Zeilen richten sich an die BesitzerInnen von SklavInnen, die aufgrund ihres Verhaltens mit einer Bestrafung Gottes rechnen müssen. So wird in dem Vers von einem Fluch berichtet, der im Himmel auf all jene warte, die ihr persönliches Glück auf Kosten anderer erlangt haben: „Is there not some chosen curse, Some hidden thunder in the stores of heaven, Red with uncommon wrath, to blast the man, Who gains his fortune from the blood of souls!“[189] Weiters befinden sich auf der Titelseite, sowie auf deren Rückseite Informationen zum Druck in Boston.

Anschließend ist ein kurzer Einführungstext mit dem Titel „To Wells Brown, of Ohio“ abgebildet. Diese kurzen Zeilen richtet William W. Brown an seinen ersten Helfer nach der Flucht, und er drückt damit vor allem Dankbarkeit aus. Danach ist ein Brief von Edmund Quincy abgedruckt, der bereits in der Kontextanalyse mit Verweis auf den Antisklavereidiskurs vorgestellt wurde. Außerdem erfahren die Lesenden, dass Quincy damit beauftragt wurde, das Slave Narrative durchzulesen, um Korrekturen zu erarbeiten. Gleichzeitig betont Quincy in seinem Brief, dass der Text von William W. Brown kaum Korrekturen erforderte: „To correct a few errors, which appeared to be merely clerical ones, committed in the hurry of composition under unfavorable circumstances, and to suggest a few curtailments, is all that I have ventured to do.“[190] Begründet wird dies von Quincy mit Verweis auf Ähnlichkeiten mancher Textstellen von William W. Brown mit den Texten des englischen Dichters Daniel Defoe (1660?-1731): „Some of the scenes are not unworthy of De Foe himself.“[191]

Das von Joseph C. Hathaway verfasste Vorwort, welches ebenfalls in der Diskussion des Kontextes detaillierter behandelt wurde, hebt die Anliegen der Antisklavereibewegung hervor, zu denen William W. Brown mit der Verfassung seines Textes einen Beitrag leistet. Das Narrative ist in 14 Kapitel unterteilt und behandelt großteils William W. Browns Zeit während der Versklavung; lediglich die letzten beiden Abschnitte erzählen von seiner Zeit in Freiheit. In den ersten Kapiteln gibt William W. Brown den LeserInnen Informationen über seine Familie, seine Herkunft und sein Arbeitsfeld. Außerdem beschreibt er die Grausamkeiten und die Gewalt, die er durch seine BesitzerInnen erfahren hatte. Wiederholt

[189] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave.
[190] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, vi; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, vi.
[191] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, vi; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, vi.

berichtet William W. Brown von seinem Wunsch nach Freiheit und in der Folge thematisiert er seine Fluchtversuche. Im Zusammenhang mit diesen versuchten Ausbrüchen aus der Sklaverei erläutert er seine Gefängnisaufenthalte sowie die schmerzhafte Trennung von seiner Mutter. Schließlich beschreibt er seine mühsame, aber schlussendlich erfolgreiche Flucht und erzählt von der Begegnung mit dem Quäker Wells Brown. Die Erzählung endet im Jahr 1843, und William W. Brown verweist auf seine ersten Kontakte mit der Antisklavereibewegung.

Der 1849 veröffentlichte Band zeigt auf der Titelseite eine Abbildung von William W. Brown sowie seine Unterschrift. Das Bild befindet sich auf einem bräunlich-weißen, vermutlich vergilbten, Hintergrund und zeigt ihn seitlich, sein Blick schweift in die Ferne. Wie Ezra Greenspan schreibt: „The image of Brown as a bright, earnest, self-contained young man comes through vividly."[192] William W. Brown trägt ein Hemd, ein Sakko und einen Querbinder, die linke Hand fasst dabei auffällig auf die rechte Seite des Sakkos, wodurch sein Ellenbogen deutlich zu sehen ist. Der obere Teil der Abbildung, etwa bis zum Brustbereich ist in schwarz-weiß gehalten, der linke Arm und der restliche Oberkörper wirken etwas verblasst. Das Ziel, das mit der Abbildung und der Unterschrift auf der ersten Seite des Slave Narratives erreicht werden soll, ist es die Authentizität des Autors aufzuzeigen.[193]

Die nächste Seite beinhaltet den Titel „Narrative of William W. Brown, An American Slave. Written by Himself". Außerdem ist das gleiche vierzeilige Gedicht von Cowper, das auch schon im Text von 1847 zu finden ist, abgebildet. Weiters sind auf der Titelseite und deren Rückseite Hinweise zum Druck angegeben. Der Dankestext „To Wells Brown, of Ohio" ist ebenfalls identisch zu jenem des 1847 veröffentlichten Bandes. Anschließend wird das von William W. Brown verfasste Gedicht „Fling out the Anti-Slavery Flag", das in der Kontextanalyse kurz erwähnt wurde, präsentiert. Dieses Gedicht kann als Plädoyer für das Eintreten gegen die Sklaverei gesehen werden, verbunden mit der Aufforderung nicht von dieser Forderung abzukommen. Unter dem Titel „Note to the fourth American edition" nennt William W. Brown Publikationszahlen und den Grund für die erneute Publikation, nämlich die starke Nachfrage. In „Note to the present edition" erklärt der Autor zunächst seine Beweggründe für seine Reise nach Europa. Außerdem bringt William W. Brown hier erneut sein Anliegen zum Ausdruck, gegen die Sklaverei, und besonders gegen die BesitzerInnen von SklavInnen einzutreten. Zusätzlich erklärt William W. Brown die ungenauen Angaben bezüglich mancher Daten in seiner Biographie, die er aufgrund seines eigenen Unwissens nicht präziser geben konnte. Am Ende des Textes verweist er auf den letzten Abschnitt des Slave Narratives, wo weitere Werke zu der Thematik zitiert werden. Bezug nimmt William

[192] *Greenspan*, William Wells Brown, 152.
[193] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 151.

W. Brown in diesem Textabschnitt schließlich auch auf William Lloyd Garrison, den er folgendermaßen beschreibt:

> „[…] WILLIAM LLOYD GARRISON, that faithful and indefatigable friend of the oppressed, whose position, as the Pioneer of the anti-slavery movement, has secured to him -- more than to any other American abolitionist -- the gratitude of the coloured race and a world-wide reputation."[194]

Anschließend wird der Brief von Edmund Quincy, der auch im Band von 1847 erscheint, präsentiert.

Das Vorwort zu diesem Slave Narrative verfasste William W. Brown, im Gegensatz zu jenem in der zwei Jahre zuvor publizierten Erzählung, selbst. Hauptanliegen dieses Vorwortes ist es, sich gegenüber Anschuldigungen seines früheren Besitzers, Enoch Price, zu wehren. Dieser hatte in einem Brief an Quincy nach der Veröffentlichung des ersten Slave Narratives behauptet, dass Angaben, die William W. Brown gemacht hatte, nicht der Wahrheit entsprechen würden. Außerdem forderte Price in seinem Schreiben eine Ablöse für William W. Brown, um ihm im Gegenzug die rechtmäßige Freiheit zu gewähren. William W. Brown erklärt in dem Vorwort schließlich, dass er das Angebot der Bezahlung für seine Freiheit ablehne, da er der Überzeugung sei, dass Gott ihn als freien Menschen erschaffen habe. Die Kapitel dieses Slave Narratives sind nahezu identisch mit jenen von 1847, die Einteilung der einzelnen Abschnitte unterscheidet sich jedoch etwas vom früher publizierten Text. Eine Ergänzung zum früheren Band stellen drei Abbildungen dar. Diese zeigen drei zentrale Erlebnisse aus seiner Zeit der Versklavung: Die erste trägt den Untertitel „The author caught by the bloodhounds"[195] und verweist auf seinen ersten Fluchtversuch. Die nächste Abbildung wird „The slave-trader Walker and the author driving a gang of slaves to the southern market"[196] genannt und bezieht sich auf die Zeit von William W. Brown bei dem SklavInnenhändler Walker. Die dritte Abbildung verweist auf seinen zweiten gescheiterten Fluchtversuch mit seiner Mutter: „The author and his mother arrested and carried back into slavery."[197] Außerdem enthält der 1849 veröffentlichte Band ein Kapitel mehr als die frühere Publikation. In diesem berichtet der Autor über seine persönliche Erfahrung mit sogenannten SklavInnenjägern, die mit der Suche nach entflohenen SklavInnen und dem Zurückbringen dieser beauftragt waren. Zusätzlich ergänzt William W. Brown dieses Slave Narrative um Gedichte und Lieder. Der Text „North Star", der von der Wichtigkeit dieses Sterns bei der Flucht berichtet, ist in der Erzählung von 1847 nicht abgedruckt.

---

[194] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, iv.
[195] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 12.
[196] *Brown*, Narrative Life of William W. Brown, an American Slave, 48.
[197] *Brown*, Narrative Life of William W. Brown, an American Slave, 72.

Nach dem eigentlichen Lebensbericht werden kurze Gedichte von verschiedenen Autoren und auch von William W. Brown selbst sowie ein Bericht, den er 1848 für die Zeitschrift „Liberty Bell“ über den SklavInnenhandel verfasst hatte, präsentiert. Im Anhang beschäftigt sich William W. Brown mit den BesitzerInnen von SklavInnen und nimmt Bezug zur Religion. Außerdem plädiert er erneut für die Freiheit von SklavInnen, dabei erwähnt er auch den Aufstand des Nat Turner. Im Anschluss an den Anhang werden verschiedene Artikel aus Zeitschriften, die über das grausame Verhalten SklavInnen gegenüber berichten, sowie Passagen aus SklavInnen betreffende Gesetze zitiert. Am Ende der Erzählung befinden sich Leumundszeugnisse in Form von Briefen, die im Rahmen der Verabschiedung von William W. Brown vor seiner Reise nach Europa verfasst worden waren. Die Verfasser sind der Vorstand der Massachusetts Anti-Slavery Society und William Lloyd Garrison. Diese Briefe enthalten gute Wünsche für die Vorhaben von William W. Brown in Europa und drücken Respekt und Anerkennung aus. Den Abschluss der Erzählung bilden Meinungen der amerikanischen Presse über das 1847 veröffentlichte Narrative sowie William W. Browns Standpunkt zur Sklaverei.

5.3.2.2.2. Schreibstil des Autors

Wie bereits erwähnt, ist der Autor von beiden Slave Narratives William Wells Brown selbst. Diese Information erhalten die Lesenden bereits durch den Zusatz *Written By Himself* im jeweiligen Titel der Erzählung. Beide Erzählungen sind daher in einer personalen Erzählperspektive verfasst.

Ein wichtiges rhetorisches Element, das von William W. Brown selbst sowie von den Autoren, die Beiträge zu den Texten leisteten, eingesetzt wird und dazu führen soll, dass sich die LeserInnen mit den Anliegen identifizieren können, ist das direkte Ansprechen der Lesenden. Im Vorwort des 1847 publizierten Text erfolgt dies mithilfe von direkten Fragen: „Reader, are you an Abolitionist? What have you done for the slave? What are you doing in his behalf? What do you purpose to do? There is a great work before us [sic] Who will be an idler now?”[198] Damit werden die Lesenden nicht nur angesprochen, sondern auch in die Pflicht genommen. Diese Fragen implizieren, dass es nicht reiche, GegnerIn der Sklaverei zu sein, sondern dass etwas aktiv gegen die Institution der Sklaverei unternommen werden müsse. Auch im zwei Jahre später veröffentlichten Text werden die Lesenden im Teil „Extracts from the American Slave Code“ direkt angesprochen. Dieses Mal gibt der Autor auch Hinweise, was aktiv gegen die Institution der Sklaverei gemacht werden könne:

[198] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, ix.

„Reader, you uphold these laws *while you do nothing for their repeal*. You *can do* much. You can take and read the antislavery journals. […] You can petition against slavery; you can refuse to vote for slaveholders or pro-slavery men […].“[199] In diesen Beispielen wird die Aufforderung zu aktivem Handeln der Leserschaft deutlich.

William W. Brown und alle anderen Personen, die einen schriftlichen Beitrag zu seinem Slave Narratives leisteten, zielen mit ihren Beiträgen darauf ab, dass die Lesenden mit den Grausamkeiten und den menschenunwürdigen Bedingungen, die ein Leben in Sklaverei mit sich brachte, konfrontiert werden. Im Vorwort des 1847 veröffentlichten Bandes werden diese Ziele deutlich angesprochen:

> „This little book is a voice from the prison-house, unfolding the deeds of darkness which are there perpetrated. […] Many harrowing scenes are graphically portrayed; and yet with that simplicity and ingenuousness which carries with it a conviction of the truthfulness of the picture.”[200]

Wiederholt rekurriert William W. Brown in seinen Schilderungen auf die Beziehung zu Familienmitgliedern und greift dabei einen zentralen Diskurs der Antisklavereibewegung auf. Er zielt darauf ab, dass die LeserInnen erfahren, dass ein Aufrechterhalten der familiären Beziehungen in der Sklaverei nicht möglich war. In seinen Lebenserzählungen beschreibt William W. Brown die Tatsache, dass er getrennt von seiner Familie auf einem Dampfschiff schlafen musste, in Form einer Metapher: „I took leave of them, and returned to the boat, and laid down in my buck; but ‘sleep departed from my eyes, and slumber from my eyelids.’“[201] Damit sollen die LeserInnen darauf aufmerksam gemacht werden, wie schwer die Trennung von der Familie und das Unwissen über deren Wohlergehen war. An anderer Stelle berichtet William W. Brown von den Gewalttaten an seiner Mutter und seinem Empfinden darüber:

> „[…] I returned to my bed, and found no consolation but in my tears. Experience has taught me that nothing can be more heart-rending than for one to see a dear and beloved mother or sister tortured, and to hear their cries, and not be able to render them assistance. But such is the position which an American slave occupies.”[202]

In diesem kurzen Textausschnitt werden zwei Punkte sehr deutlich: Einerseits der große seelische Schmerz, den die physische Vorgangsweise des Besitzers William W. Browns Familienmitgliedern gegenüber auslöst. Andererseits sind es die Hilflosigkeit und das Wissen nicht einschreiten zu können, die die Situation für ihn schwer erträglich machen.

Eine zentrale Rolle im System der Sklaverei nahmen die BesitzerInnen von SklavInnen ein. Es war den Autoren ein Anliegen, diese zu charakterisieren und deren Verhaltensweisen vor

---

[199] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 160.
[200] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, viif.
[201] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 33; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 32.
[202] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 15f.

den Lesenden nicht zu verbergen. Hathaway rechnet im Vorwort des 1847 erschienenen Bandes mit den BesitzerInnen ab: „Slaveholding and slaveholders must be rendered disreputable and odious. They must be stripped of their respectability and Christian reputation.“[203] Weiters bezeichnet er sie als Menschendiebe, die daher SünderInnen der ersten Klasse repräsentieren.[204] Im 1849 veröffentlichten Narrative werden die Verhaltensweisen der BesitzerInnen von SklavInnen erläutert. Sowohl im Vorwort, als auch im Anhang wird die Verantwortung der BesitzerInnen an der schlechten Behandlung der SklavInnen betont. Vermutlich zielt der Autor darauf ab, dass sich die Lesenden den grausamen Taten und der Schuld dieser Menschen bewusst werden, und sich selbst stärker gegen die Institution der Sklaverei positionieren „IN giving a history of my own sufferings in slavery […] I have spoken harshly of slaveholders […] Nor am I inclined to apologize for anything which I have said.”[205]

Gegen Ende des 1849 veröffentlichten Bandes berichtet William W. Brown ausführlich von seiner Flucht und von den damit verbundenen Ängsten und Gefahren. Auch mit diesem Bericht verfolgt der Autor das Ziel, die Lesenden mit der komplexen Flucht-Thematik bekannt zu machen und darauf hinzuweisen, welche schwierigen Bedingungen SklavInnen erwartete, die für ihre Freiheit kämpften: „Thus ended one of the most fearful fights for human freedom that I ever witnessed. The reader will observe that this conflict took place on the Sabbath […]“[206] Wenn diese zwei kurzen Sätze betrachtet werden, so lassen sich drei wesentliche Erkenntnisse daraus ziehen, die zeigen, warum dieser Textabschnitt dazu beiträgt, dass sich die Lesenden mit dem Autor und seiner Geschichte identifizieren und in der Folge gegen das System der Sklaverei eintreten sollen. Zunächst sorgt die angewandte Alliteration, die gleich lautenden Anfangsbuchstaben, „fearful fights for freedom“ für Aufmerksamkeit bei den LeserInnen. Weiters ist es im Besondern die Verwendung der Adjektive „fearful” und „human“, die zu einer Vermenschlichung, und letztendlich einer Identifikation der Lesenden mit dem Text, führen. Das dritte wichtige Merkmal dieses Satzes ist die Verwendung der Personalpronomen. Der Autor verwendet sowohl „I“, als auch „the reader”. Er spricht die Lesenden somit direkt an und macht diesen noch einmal deutlich, dass er diese Flucht selbst erlebte. Beides führt folglich wieder zu einer stärkeren Verbindung zwischen Lesenden, Text und dem Schicksal von William W. Brown, das repräsentativ für zahlreiche andere SklavInnen steht.

---

[203] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, xi.
[204] Vgl. *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, xi.
[205] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 133.
[206] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 123f.

Eine Erzählung über das Leben während der Sklaverei schildert immer die persönliche Geschichte, und es liegt daher in der Hand des Autors oder der Autorin, bestimmten Ereignissen mehr Bedeutung zuzuweisen und über sie ausführlicher zu berichten, als über andere. Dies ist auch in dem Text von William W. Brown zu beobachten. Ezra Greenspan sieht in seiner Biographie über den ehemaligen Sklaven während dessen Zeit in St. Louis ein solches Auslassen von Informationen. Über die sieben Jahre in St. Louis gibt William W. Brown, so die Kritik von Greenspan, wenig autobiographische Daten an, so wird etwa auch das Jahr seiner Flucht in der Erzählung nicht erwähnt. Es kann angenommen werden, dass er manche Informationen bewusst wegließ, da er nicht vordergründig seine persönliche Geschichte schildern wollte, sondern es sein Hauptanliegen war, gegen das System der Sklaverei einzutreten. Greenspan meint auch, dass William W. Brown während der Zeit in St. Louis vermutlich mit traumatischen Erlebnissen konfrontiert war, die es ihm unmöglich machten, darüber ausführlich zu berichten.[207] Auf der anderen Seite muss auch berücksichtigt werden, dass SklavInnen häufig selbst nicht über Jahresangaben oder exakte Daten informiert waren. William W. Brown nimmt in dem Teil „Note to the present edition“ des 1849 veröffentlichten Text Stellung zu dieser Tatsache:

> „It has been suggested that my narrative is somewhat deficient in dates. From my total want of education previous to my escape from slavery, I am unable to give them with much accuracy. The ignorance of the American slaves is, with rare exceptions, intense; and the slaveholders generally do their utmost to perpetuate this mental darkness. The perpetuation of slavery depends upon it.”[208]

5.3.2.3. Analyse der Mikrostruktur

Im Fall von William W. Brown bietet es sich an, die unterschiedlichen Perspektiven in den Religions- und Glaubensdarstellungen zu vergleichen. Die Berichte in den Slave Narratives drücken vor allem eine große Skepsis gegenüber Kirchen, bestehenden Glaubensgemeinschaften und religiösen Praktiken der BesitzerInnen, wie den verpflichtenden Gebetszusammenkünften, aus. Möglicherweise hat dies auch damit zu tun, dass zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser Texte die Institution der Sklaverei noch aufrecht und die persönliche Identifikation mit den Geschehnissen noch größer war. Wie bereits in der biographischen Einführung im Kapitel 5.3.1. beschrieben, verfasste William W. Brown im Laufe seines Lebens zahlreiche literarische Werke, die zumeist auch autobiographische Elemente enthalten. Als Beispiel einer anderen Deutungsweise von Religion und Glauben soll der im Jahr 1880 veröffentlichte autobiographische Roman „My Southern Home“ in die

[207] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 50.
[208] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, iv.

folgende Analyse mit einbezogen und den Textelementen aus den Slave Narratives gegenübergestellt werden.

Die Geschichte dieses Werkes spielt auf der Poplar Farm, die Dr. John Gaines gehört. Obwohl es in der Erzählung nicht genannt wird, kann davon ausgegangen werden, dass Gaines den früheren Besitzer von William W. Brown, nämlich Dr. John Young, repräsentiert.[209] In diesem autobiographischen Roman, der das Leben von SklavInnen in den Südstaaten Amerikas zur Zeit der Sklaverei erzählen möchte und bis in die Zeit nach dem Amerikanischen Bürgerkrieg reicht, bezieht William W. Brown Teile von früher erschienenen Werken mit ein. Er versucht humorvolle Elemente in seine Erzählung zu inkludieren, vergisst gleichzeitig jedoch nicht, die Gewalt und Unterdrückung, die den Menschen in den Südstaaten widerfahren sind, hervorzuheben. Er will mit diesem Roman die Geschehnisse der Sklaverei auch für jene Generation festhalten, die nicht mit diesem System aufgewachsen ist.[210] Gleichzeitig kann dieses Werk auch als Beitrag zu der persönlichen Lebensgeschichte von William W. Brown gesehen werden: „In the process of composing it, he created for himself a lifeline attaching his present life as close as was still possible to his long-lost Southern home."[211]

5.3.2.3.1. Christentum und Sklaverei

Im Vorwort des 1847 veröffentlichten Slave Narratives wird auf die christliche Religion verwiesen. Dabei wird das Christentum in erster Linie als Religion dargestellt, für deren Gläubige es oberste Pflicht ist, sich für Menschlichkeit und besonders für die SklavInnen einzusetzen. Die LeserInnen werden in diesem Vorwort mittels mehrerer Fragen direkt angesprochen, im Anschluss an die jeweilige Frage kommt eine Aufforderung, beziehungsweise ein Hinweis darauf, was unternommen werden kann:

> „Are you a Christian? This is the carrying out of practical Christianity; and there is no other. Christianity is practical in its very nature and essence. It is a life, springing out of a soul imbued with its spirit. Are you a friend of the missionary cause? This is the greatest missionary enterprise of the day. Three millions of Christian, law-manufactured heathen are longing for the glad tidings of the Gospel of freedom. Are you a friend of the Bible? Come, then, and help us to restore to these millions, whose eyes have been bored out by slavery, their sight, that they may see to read the Bible. Do you love God whom you have not seen? Then manifest that love, by restoring to your brother whom you have seen, his rightful inheritance, of which he has been so long and so cruelly deprived."[212]

[209] Vgl. *Plöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery, 59.
[210] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 496-498.
[211] *Greenspan*, William Wells Brown, 498.
[212] *Brown*, Narrative of William W. Brown, A Fugitive Slave, x.

In diesem kurzen Absatz werden wesentliche Elemente, die den christlichen Glauben ausmachen, angesprochen, nämlich die Aufgabe der Missionierung, die Wichtigkeit der Bibel sowie die Liebe zu Gott. Das Platzieren der Textpassage im Vorwort der Erzählung weist vermutlich auf ihr Ziel hin, nämlich die christliche Leserschaft anzusprechen. Gleichzeitig versucht dieses Textelement besonders jene Menschen in die Pflicht zu nehmen, die sich als christlich bezeichnen, und fordert sie auf, gegen das System der Sklaverei einzutreten.

Vor seinem ersten, wie sich später herausstellen sollte, gescheiterten Fluchtversuch beschreibt William W. Brown das demokratische und gläubige Amerika der Südstaaten in Hinblick auf die Sklaverei mit verschiedenen Wortpaaren, die Antithesen darstellen: „Its Democratic whips -- its Republican chains -- its evangelical blood-hounds, and its religious slave-holders […]".[213] All diese Wortzusammenstellungen beschreiben Zustände, die für William W. Brown nicht miteinander kompatibel sind, aber in seiner kritischen Wahrnehmung der Südstaaten Tatsachen darstellen.

Im Roman „My Southern Home" wird die christliche Religion jedoch als Möglichkeit dargestellt, die die Macht hat, den Charakter eines Menschen zum Positiven zu verändern. So bildet William W. Brown einen Dialog zwischen einem Pastor und dem SklavInnenhändler Walker ab, der inhaltlich von einer religiösen Verwandlung eines Besitzers von SklavInnen berichtet, die menschlicheres Verhalten den Versklavten gegenüber zur Folge hat: „I converted him. Before he got religion, he was one of the worst men to his niggers I ever saw; his heart was as hard as stone. But religion has made his heart as soft as a piece of cotton. […] Religion has done a wonderful work for him."[214] Durch dieses Beispiel zeigt William W. Brown eine positive Veränderung, die durch Religion bewirkt werden kann.

In seinen Lebenserzählungen bezieht sich William W. Brown jedoch immer wieder auf die negativen Seiten der christlichen Religion, vor allem jene der BesitzerInnen von SklavInnen. Über einen seiner Verkäufe berichtet der Autor: "The price set by my evangelical master upon my soul and body was the trifling sum of five hundred dollars."[215] Dieser Satz kann durchaus als Antithese betrachtet werden, nämlich dahingehend, dass die Tatsache, dass der SklavInnenbesitzer explizit als evangelikal beschrieben wird und dies im Gegensatz zum Verkauf von Körper und Seele steht. In „My Southern Home" nimmt William W. Brown

[213] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 70; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 69.

[214] William Wells *Brown*, My Southern Home: or, The South and Its People. Boston 1880. In: Documenting the American South. North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/brown80/brown80.html> (10. Jänner 2016) 40f.

[215] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 65; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 64.

Bezug auf die, wie er es beschreibt – christliche Pflicht – der BesitzerInnen von SklavInnen ihren SklavInnen christliche Glaubensgrundsätze zu vermitteln:

> „[…] He felt that it was the Christian duty to help to save all mankind, white and black. He would often say, 'I regard our negroes as given to us by and All Wise Providence, for their especial benefit, and we should impart to them Christian civilization.' And to this, end, he labored most faithfully."[216]

Hier wird das Bestreben und Bemühen des Besitzers, die christlichen Lehren zu vermitteln, als durchaus positiv erachtet.

5.3.2.3.2. Gebetszusammenkünfte und Religion der BesitzerInnen von SklavInnen

In den Lebenserzählungen der 1840er Jahre betrachtet William W. Brown die Gebetszusammenkünfte mit einer gewissen Skepsis, er sah in ihnen vor allem Pflichtveranstaltungen:

> „Formerly we had the privilege of hunting, fishing, making splint brooms, baskets, &c., on Sunday; but this was all stopped. Every Sunday we were all compelled to attend meeting. Master was so religious that he induced some others to join him in hiring a preacher to preach to the slaves."[217]

Diese Aussage zeigt, dass der Besuch der Gebetszusammenkunft im Fall von William W. Brown nicht freiwillig war, im Gegenteil. Er selbst hätte es bevorzugt, sich stattdessen anderweitig zu beschäftigen. Sein Besitzer wird in diesem Textabschnitt ironisch dargestellt, denn die Aussage „Master was so religious" ist wohl eher gegenteilig gemeint, vor allem wenn beachtet wird, dass dieser Besitzer in früheren Passagen des Slave Narratives als wenig positiv beschrieben wird. Völlig konträr sind die Wahrnehmungen der Religiosität des Eigentümers im Roman „My Southern Home." So beschreibt William W. Brown: „Most planters in our section cared but little about the religious training of their slaves. […] Not so, however, with Dr. Gaines, for he took special pride in looking after the spiritual welfare of his slaves."[218] Es ist hier also keine Rede mehr von erzwungenen Zusammenkünften. Gleichzeitig übt William W. Brown auch Kritik an den von Dr. Gaines ausgewählten weißen Predigern, die für den religiösen Unterricht zuständig waren. So beschreibt er den Prediger John Manson als faul, da dieser seine Arbeit, sofern möglich, an SklavInnen übergab. In seinen religiösen Instruktionen betont Manson die Pflichten der SklavInnen, besonders in Fällen eines Vergehens: „Now when correction is given you, you either deserve it, or you do not deserve

[216] *Brown*, My Southern Home, 12.
[217] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 36; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 35.
[218] *Brown*, My Southern Home, 3.

it. But whether you really deserve it or not, it is your duty, and Almighty God requires that you bear it patiently."[219]

Im Zusammenhang mit den Gebetszusammenkünften beschreibt William W. Brown in den Slave Narratives, dass die SklavInnen nur an jenen, die an den Abenden stattfanden, teilnehmen mussten. An den Versammlungen am Morgen nahm nur die Familie des Besitzers teil. Hier erläutert William W. Brown, dass seine Besitzer dem „mint julep", einem alkoholischen Getränk, sehr zugetan waren, und eine gefüllte Kanne bereits während der Zeit des Betens am Tisch stand. William W. Brown hatte somit während dieser Gebetszusammenkünfte ein besonderes Interesse, wie er berichtet: „I cannot say but I loved the julep as well as any of them, and during prayer was always careful to seat myself close to the table where it stood, so as to help myself when they were all busily engaged in their devotions."[220] Durch diese Beschreibung wird offensichtlich, dass es William W. Brown hier nicht um das Gebet oder den Glauben an sich ging, sondern darum, dass er sich während der Zeit des Gebetes unauffällig am Tisch bedienen konnte. In dem autobiographischen Roman „My Southern Home" werden diese am Morgen des Sabbats stattfindenden Gebetszusammenkünfte ebenfalls erwähnt: „On Sabbath mornings, reading of the Scriptures, and explaining the same, generally occupied from one to two hours, and often till half of the negroes present were fast asleep."[221] Hier wird also die Dauer der Gebete thematisiert und das dadurch resultierende Einschlafen der SklavInnen. Von individuellen Gebeten von William W. Brown wird in den Slave Narratives lediglich ein einziges Mal berichtet. Als er nach seinem gescheiterten Fluchtversuch zu seinem mittlerweile gesundheitlich angeschlagenen Besitzer gebracht wurde, beschreibt er, dass er für den Tod des Besitzers gebetet habe: „I prayed fervently for him -- not for his recovery, but for his death."[222]

William W. Brown beschreibt sowohl in den Lebenserzählungen, als auch in seinem Roman die Religiosität seines Besitzers, die Darstellungen sind dabei sehr konträr. In den Slave Narratives betont William W. Brown: „My master 'got religion'",[223] was schon aufgrund der Tatsache, dass *got religion* unter Anführungszeichen steht, als Ironie aufzufassen ist. In dem 1880 veröffentlichten Roman berichtet er auf andere, durchaus positive Weise über die Religiosität seines Besitzers: „For his Christian zeal, I had the greatest respect, for I always

---

[219] *Brown*, My Southern Home, 15f.
[220] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 37; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 36.
[221] *Brown*, My Southern Home, 3.
[222] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 74; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 74.
[223] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 36. *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 35.

regarded him as a truly pious and conscientious man, willing at all time to give of his means the needful in spreading the Gospel."[224] William W. Brown schreibt nicht nur von seiner Achtung und Wertschätzung seinem Besitzer gegenüber, sondern lässt diesen im Roman auch über die eigene Religiosität und jene der SklavInnen sprechen. Hier meint sein Besitzer, dass alle AfrikanerInnen religiös, aber auch abergläubisch seien. Vom Glauben an Geister und Zukunftsvorhersagen seien aber auch die Weißen nicht frei.[225] Damit unterstreicht William W. Brown, dass es Gemeinsamkeiten zwischen dem Besitzer und den SklavInnen gegeben hat. Ein solcher Vergleich ist in den Slave Narratives an keiner Stelle zu finden, außerdem erhält sein Besitzer in den Erzählungen keine Stimme.

5.3.2.3.3. Zur Position der Kirche und Rolle der Bibel

Die Kirchen werden in den Erzählungen von William W. Brown als Gesellschaftsbereiche dargestellt, welche zur Aufrechterhaltung des Systems der Sklaverei beigetragen haben. Ganz allgemein stellt er im 1849 veröffentlichten Slave Narrative die Mitschuld der Kirchen im Norden der Vereinigten Staaten an der Erhaltung des Systems der Sklaverei fest.[226] Er sieht die Kirchen für die BesitzerInnen von SklavInnen als Möglichkeit, hinter denen sich diese verstecken konnten: „Slaveholders hide themselves behind the church. A more praying, preaching, psalmsinging people cannot be found than the slaveholders at the south."[227] Mit dieser Alliteration beschreibt William W. Brown die BesitzerInnen von SklavInnen, die in den Kirchen ihre Religiosität ausüben und sich als besonders gläubig darstellen, ihre SklavInnen aber mit unmenschlichen Akten der Gewalt missbrauchen. Gleichzeitig verurteilt er die Religion der Südstaaten ganz allgemein wegen ihrer Einstellung zur Sklaverei und betont die Rolle der den Süden unterstützenden Nordstaaten:

> „The religion of the south is referred to every day, to prove that slaveholders are good, pious men. But with all their pretensions, and all the aid which they get from the northern church, they cannot succeed in deceiving the Christian portion of the World."[228]

Um diese Mitschuld der Kirchen und deren Würdenträgern zu bekräftigen, berichtet William W. Brown von einem Diakon einer Baptistenkirche: „The same gentleman [the deacon], but a short time previous, tied up a woman of his, by the name of Delphia, and whipped her nearly to death; yet he was a deacon in the Baptist church, in good and regular standing."[229] In den

---

[224] *Brown*, My Southern Home, 3.
[225] Vgl. *Brown*, My Southern Home, 59.
[226] Vgl. *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 136.
[227] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 136.
[228] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 136.
[229] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 39; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 37f.

beiden Slave Narratives werden die Kirchen somit zwar kurz, aber sehr negativ beschrieben, nämlich als Gesellschaftsbereiche, die die Erhaltung der Sklaverei förderten. Im Roman „My Southern Home“ werden die Kirchen während der Zeit der Versklavung von William W. Brown nicht erwähnt.

Die Bibel als zentrales Element des christlichen Glaubens wird von William W. Brown über weite Teile der Narratives im Zusammenhang mit negativen Erlebnissen präsentiert. Als er und seine Mutter bei der Flucht entdeckt und zurück nach St. Louis gebracht wurden, hält er fest: „[…] We started on our journey back to the land of whips, chains and Bibles.“[230] In dieser Dreierformel stellt William W. Brown die Bibel auf eine Stufe mit Peitschenschlägen und Ketten, die Gefangenschaft repräsentieren sollen. In derselben Situation berichtet er außerdem, dass die SklavInnenjäger, nachdem sie ihn gefangen genommen hatten, Kapitel aus der Bibel vorlasen.[231] Auch in diesem Zusammenhang wird die Bibel mit einem negativen Erlebnis in Verbindung gebracht. Ein weiteres Beispiel aus den Lebenserzählungen, in dem die Heilige Schrift vorkommt, ist jenes, als William W. Brown auf einem SklavInnenmarkt eine Sklavin sah, auf deren Verkaufsschild stand, dass sie religiös sei. Er erklärt dann, dass gläubige SklavInnen für ihre BesitzerInnen nützlich seien, da sie folgsamer wären und spricht somit den Diskurs der Antisklavereibewegung an. Beispielhaft erwähnt William W. Brown eine Stelle aus der Bibel (Lk 12, 47): „He that knoweth his master’s will and doeth it not, shall be beaten with many stripes!“[232]

In den Slave Narratives wird die Bibel jedoch, wenn auch nicht explizit, an zwei Stellen als positive Referenz benutzt. Zu Beginn der beiden Erzählungen schreibt William W. Brown nach Mt 25, 35 in der Notiz an William Brown, den Namensgeber von William Wells Brown: „I was a stranger, and you took me in. I was hungry, and you fed me. Naked was I, and you clothed me.”[233] In diesem Beispiel wird das Verhalten von Wells Brown als praktizierte Nächstenliebe, wie dies auch in der Bibel beschrieben wird, dargestellt. Ein weiteres Beispiel, in dem William W. Brown Andeutungen in Richtung Bibel macht, ist ebenfalls mit Bezug auf Wells Brown zu finden. In einem der entscheidenden Momente seines Lebens, nämlich als er den Namen von Wells Brown annimmt, besiegelt er diese Namensannahme mit den

---

[230] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 73; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 73.

[231] Vgl. *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 72f.; Vgl. *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 71-73.

[232] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 82f. *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 83.

[233] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, iii; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, i.

biblischen Worten „So be it“.[234] Im Allgemeinen kann zusammengefasst werden, dass die Bibel in den Erzählungen von William W. Brown unter Berücksichtigung der zuletzt genannten Ausnahmen als Element der Glaubensausübung dargestellt wird, das für SklavInnen an erster Stelle Negatives repräsentiert.

In dem Roman „My Southern Home” wird die Bibel zwar nicht direkt erwähnt, William W. Brown schreibt aber von einer Predigt, die der weiße Pastor Louder hält und die er mithört. In dieser Predigt wird auf die Befreiung des Volkes Israel durch Moses Bezug genommen (Ex 1-15).[235] Indirekt kritisiert William W. Brown die äußeren Umstände, die zum Vortrag dieser Bibelstelle führten. Die Gefühlslage der zuhörenden SklavInnen beschreibt er folgendermaßen: „More than two long, weary hours had now elapsed since the audience had been convened, and the people began to exhibit slight signs of fatigue. […] In one or two instances, a somnolent soul or two snored outright.“[236] Diese Müdigkeit der Zuhörenden dürfte auch der Pastor vernommen haben, woraufhin er sein Publikum bat, ihm ein Zeichen zu geben, falls dieses kein Interesse an weiteren Vorträgen hätte. Schließlich berichtet William W. Brown von der Reaktion der Zuhörenden: „[…] Louder paused for a reply. He glanced furtively over the audience […] ‘Go on, Brother Louder!’ said a sonorous voice in the ‘amen corner’ of the house. […] ‚Well, then, breethering, sense you say so, Louder’ll preceed […]“[237] Obwohl William W. Brown es nicht direkt erwähnt, so kann doch davon ausgegangen werden, dass sich die SklavInnen nicht trauten, um ein Ende der Predigt zu bitten. Es wird also in dieser Szene von einer Bibelstelle berichtet, allerdings war dies mit einem Zwang des Zuhörens verbunden.

5.3.2.3.4. Glaube an Gott

Während die christliche Religion der BesitzerInnen, konventionelle Gebetszusammenkünfte, die Bibel und die Kirchen in den Lebenserzählungen von William W. Brown mit zahlreichen Kritiken und Ironisierungen konfrontiert werden, unterscheidet sich dies von der Darstellung Gottes. Ein Beispiel, dass diese Beobachtung aufzeigt, ist jenes, als William W. Brown und seine Mutter beim Fluchtversuch entdeckt und zu ihrem SklavInnenbesitzer zurückgebracht werden:

---

[234] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 106; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 104.
[235] Vgl. *Brown*, My Southern Home, 86-89.
[236] *Brown*, My Southern Home, 84f.
[237] *Brown*, My Southern Home, 85.

> „The man who but a few hours before had bound my hands together with a strong cord, read a chapter from the Bible, and then offered up prayer, just as though God had sanctioned the act he had just committed upon a poor, panting, fugitive slave."[238]

Diese Textpassage zeigt, dass William W. Brown an einen Gott glaubt, der nicht auf der Seite der BesitzerInnen von SklavInnen steht und deren Verhalten verteidigt oder gar unterstützt. Er kritisiert jedoch die Tatsache, dass diese Männer Gewalt an ihm ausgeübten und sich wenig später ihrem Glauben widmeten. Hier wird also eine klare Unterscheidung zwischen den religiösen Praktiken der BesitzerInnen von SklavInnen und dem Willen Gottes getroffen.

Im Anhang des 1849 veröffentlichten Slave Narratives repräsentiert der Glaube an Gott erneut die Unvereinbarkeit zwischen diesem und dem System der Sklaverei. William W. Brown stellt in dem folgenden Beispiel Gottes Willen dem System der Sklaverei gegenüber. Er bezieht sich hierbei auf den Diskurs der Antisklavereibewegung und kommt zu dem Schluss, dass es sich um Gegensätze handelt und in letzter Konsequenz Gott das System der Sklaverei nicht gutheißen würde:

> „I wage a war against slavery itself, because it takes man down from the lofty position which God intended he should occupy, and places him upon a level with the beasts of the field. It decrees that the slave shall not worship God according to the dictates of his own conscience; it denies him the word of God; […] It takes from him every right which God gave him."[239]

Besonders während seiner Zeit der Flucht sind es immer wieder kurze Phrasen, die unscheinbar in den Text verflochten werden, die aber seinen Glauben an Gott darstellen. So beschreibt William W. Brown die ersten, mühsamen Tage in Freiheit, in denen er um das Überleben kämpfte wie folgt: „[…] I roasted my corn and feasted upon it, thanking God that I was so well provided for."[240] Auch als er beinahe erfroren wäre, da er die kühlen Nächte im Freien verbringen musste, war er der Überzeugung, dass er Gott für sein Überleben danken müsse: „Nothing but the providence of God, and that old barn, saved me from freezing to death."[241]

Eng mit dem Glauben an Gott ist die Vorstellung des Himmels als Ort der Erlösung verknüpft. Im Artikel „The American Slave-Trade" von William W. Brown, der im 1849 veröffentlichten Narrative zu finden ist, beschreibt der Autor eine Szene, in der ein SklavInnen-Ehepaar getrennt wird, mit der einzigen Hoffnung einander im Himmel wiederzusehen: „I did all that I could to get my new master to buy you; but he did not want

---

[238] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 72f.; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 71-73.
[239] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 133.
[240] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 97; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 96.
[241] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 99; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 98.

you, and all I have to say is, I hope you will try to meet me in heaven. I shall try to meet you there.“[242] In „My Southern Home” wird an einer Stelle ein weißer Prediger zitiert, der in seinen Ausführungen den Himmel beschreibt:

> „Heaven is above the skies; its streets are paved with gold; seraphs and angels will furnish you with music which never ceases. You will all be permitted to join the singing and you will be fed on manna and honey, and you will drink from fountains, and will ride in golden chariots.”[243]

Als William W. Brown von seiner Mutter getrennt wurde, beschreibt diese in den Slave Narratives ihren baldigen Tod mit dem Nachhausegehen in den Himmel: „I feel that my heavenly Master will soon call me home, and then I shall be out of the hands of the slave-holders!”[244] All diese Beispiele zeigen, dass der Himmel in allen miteinander verglichenen Texten als überaus positiver Ort dargestellt wird, der häufig mit einem Wiedersehen der Angehörigen in Verbindung gebracht wird.

5.3.2.4. Fazit

William W. Brown wird in seinen Texten als Person dargestellt, die eine sehr unkonventionelle, oft kritische Einstellung zu den Themen Glaube und Religion hat. Der Glaube beziehungsweise Gott auf der einen Seite und die Religion auf der anderen Seite repräsentieren also besonders in den Lebenserzählungen von William W. Brown ganz unterschiedliche, teilweise konträre, Bereiche. Die christliche Religion der BesitzerInnen von SklavInnen wird über große Teile der Erzählungen der 1840er Jahre verurteilt. So schreibt William W. Brown im Anhang der Erzählung von 1849: „Their [The slaveholder’s] child-robbing, man-stealing, woman-whipping, chain-forging, marriage-destroying, slave-manufacturing, man-slaying religion, will not be received as genuine. […]”[245] In einer anderen Weise wird der Glaube an Gott dargestellt, der unter anderem in einem Gedicht besonders gut zum Ausdruck kommt: „O, gracious Lord! When shall it be, That we poor souls shall all be free? Lord, break them slavery powers – Will you go along with me?”[246] Im Kontext der Antisklavereibewegung sollen die Erzählungen von William W. Brown aus den 1840er Jahren aufzeigen, dass die Religion der BesitzerInnen von SklavInnen, die das System der Sklaverei absegnet, und der Glaube an einen gnädigen Gott, der auf der Seite der unterdrückten SklavInnen steht, unabhängig voneinander bestehen können.

---

[242] William W. *Brown*, The American Slave-Trade. In: William W. *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave. Written By Himself, 128.
[243] *Brown*, My Southern Home, 17.
[244] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 78; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 78.
[245] *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 136.
[246] *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, 51f.; *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave, 51.

Die Analyse der Texte zeigte auch, dass William W. Brown mit Religion und Glauben in der Sklaverei in dem 1880 veröffentlichten Roman „My Southern Home“ differenzierter umgeht und die Darstellung der Systems der Sklaverei weniger negativ behaftet ist, als in den früheren Texten. Dieser vielleicht etwas verklärte Blick auf seine Zeit in Gefangenschaft kann zunächst damit begründet werden, dass er mit „My Southern Home“ nicht mehr einen Text im Sinne der Antisklavereibewegung und deren Ziele verfasste. Außerdem hat die veränderte Darstellungsweise möglicherweise mit dem Zielpublikum des Textes zu tun. Er schreibt in den 1880er Jahren für eine breitere Leserschaft, sowohl Schwarze, als auch Weiße zählten zu seinem Zielpublikum.[247] Ezra Greenspan schreibt dazu:

> „These old stories about racial relations in plantation times, stories that had served him well in his antislavery work, signified differently in postbellum times. He meant them, as always, to entertain and instruct his readers, but the audience of black and white readers he was addressing in the 1880 had changed dramatically […].”[248]

5.4. Frederick Douglass

5.4.1. Biographische Einführung

Die Facetten des Lebens von Frederick Douglass waren überaus vielseitig, seine Lebensgeschichte war untrennbar mit einigen bedeutenden historischen Entwicklungen der Vereinigten Staaten im 19. Jahrhundert verbunden. Sein gesellschaftliches, politisches und soziales Engagement machten ihn zu der zentralen afroamerikanischen Persönlichkeit seiner Zeit. Geboren als Sklave, entwickelte er sich zu einem Antisklaverei-Redner, Zeitungsherausgeber, Gesellschaftsreformer, Führer der schwarzen Bevölkerung und politischen Akteur.[249]

Frederick Douglass wurde in Talbot County im Bundesstaat Maryland als Sklave von Captain Aaron Anthony geboren. Sein genaues Geburtsdatum ist unbekannt, die neuesten Biographien gehen davon aus, dass Frederick Douglass im Jahr 1818 geboren wurde. Seine Mutter, Harriet Bailey, war eine Sklavin, sein Vater war möglicherweise sein weißer Besitzer. Den Großteil seiner frühen Kindheit verbrachte Frederick Douglass bei seiner Großmutter, Betsey Bailey. Im Jahr 1824 wurde er von ihr getrennt und auf die Wye Plantage gebracht, deren Besitzer Colonel Edward Lloyd als größter SklavInnenbesitzer Marylands galt.[250]

Ab dem Jahr 1826 lebte Frederick Douglass bei Hugh und Sophia Auld in der Stadt Baltimore, Maryland. Die beiden waren Verwandte seines zweiten Besitzers Thomas Auld. Hier fand Frederick Douglass das Umfeld, das seine Persönlichkeit und seine geistige

---

[247] Vgl. *Greenspan*, William Wells Brown, 495.
[248] *Greenspan*, William Wells Brown, 497.
[249] Vgl. Waldo W. *Martin Jr.*, The Mind of Frederick Douglass (Chapel Hill/London 1984) ix.
[250] Vgl. William S. *McFeely*, Frederick Douglass (New York/London 1991) 3, 5-10.

Entwicklung reifen ließ. Durch Sophia Aulds Vorlesen aus der Bibel entdeckte er seine Faszination für die Sprache und bat diese ihm das Lesen beizubringen. Frederick Douglass hatte eine rasche Auffassungsgabe und konnte bald einzelne Phrasen wiedergeben.[251] Während seiner Zeit in Baltimore lernte er auch das Buch „The Columbian Orator“ kennen, eine für Buben als Einführung in die Rhetorik gedachte Sammlung von Reden.[252] Zentral für Frederick Douglass war, neben den rhetorischen Elementen, die inhaltliche Thematik dieses Buches. Die Botschaften der Freiheit und Gleichheit prägten den jungen Frederick Douglass und waren ein Fundament für sein frühes Verständnis dieser beiden Werte als Menschenrechte. Dieses Buch stärkte seine Überzeugung wieviel Macht Worte, ob gesprochen oder geschrieben, ausüben konnten.[253] Während seiner Zeit in Baltimore kam Frederick Douglass auch mit dem Christentum in Berührung und konvertierte schließlich.[254]

Im Jahr 1833 wurde er zu seinem Besitzer Thomas Auld nach St. Michael in Talbot County zurückgeschickt.[255] Dieser verlieh ihn ein Jahr später, 1834, an Edward Covey. Bei Covey war Frederick Douglass mit außerordentlicher Gewalt konfrontiert.[256] Die nächsten beiden Jahre verbrachte er als Leihsklave auf der Farm von William Freeland, von dem er wesentlich besser behandelt wurde. Dennoch dachte er immer häufiger an Flucht.[257] Er plante diese gemeinsam mit einigen anderen Sklaven im Jahr 1836, scheiterte jedoch. Die Flüchtigen wurden zurück zu Thomas Auld und anschließend in das Gefängnis nach Easton, Maryland gebracht. Nach einer Woche wurde Frederick Douglass auf Drängen von Thomas Auld aus dem Gefängnis entlassen, und Auld beschloss, ihn zurück nach Baltimore zu schicken. Gleichzeitig versprach er Frederick Douglass die Freiheit im Alter von 25 Jahren, wenn er sich entsprechend benehmen würde.[258] Frederick Douglass wollte jedoch nicht bis zur Erfüllung dieses Versprechens warten.

Zurück in Baltimore lernte er in einem Debattierklub die freie Afroamerikanerin Anna Murray kennen, die als Hausangestellte arbeitete, ihn bei seinem zweiten Fluchtversuch unterstützte und schließlich seine Frau werden sollte. Im Jahr 1838 floh Frederick Douglass und erreichte zuerst Philadelphia und dann New York, wo er Anna Murray traf und heiratete, ehe sich die beiden in New Bedford, Massachusetts, niederließen.[259] Kurz nachdem sie in

---

[251] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 27-29.
[252] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 35; John *Stauffer*, Douglass’s Self-Making and Abolitionism. In: Maurice S. *Lee* (Hg.), The Cambridge Companion to Frederick Douglass (Cambridge/New York 2009) 14.
[253] Vgl. *Martin Jr.*, The Mind of Frederick Douglass, 9.
[254] Vgl. *Martin Jr.*, The Mind of Frederick Douglass, 9.
[255] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 39.
[256] Vgl. Benjamin *Quarles*, Frederick Douglass (Washington 1948) 3.
[257] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 49.
[258] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 52-56.
[259] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 66-74.

New Bedford angekommen waren, legte Frederick Douglass seinen Nachnamen Bailey ab und nannte sich nun Douglass nach dem Protagonisten Douglas aus Sir Walter Scotts Roman „The Lady and the Lake“.[260] In New Bedford arbeitete er zunächst als Hilfsarbeiter in einer Schiffswerft.

Die Lebensjahre zwischen der geglückten Flucht im Jahr 1838 und dem Ausbruch des Bürgerkrieges 1861 repräsentieren eine bedeutende Phase der intellektuellen und persönlichen Entwicklung von Frederick Douglass.[261] Er wurde führendes Mitglied in der African Methodist Episcopal Zion Church in New Bedford und konnte dort erstmals seine Redegewandtheit öffentlich präsentieren. Außerdem wurde er auf die Antisklavereibewegung aufmerksam und abonnierte in der Folge die Zeitung „Liberator“ von William Lloyd Garrison.[262] John Stauffer hat auf die Bedeutung dieser Zeitung – neben „The Columbian Orator“, der Einführung in die Rhetorik, die er bereits als Kind in Baltimore kennengelernt hatte, – für die Entwicklung der rhetorischen Fähigkeiten von Frederick Douglass hingewiesen: „Douglass read *The Liberator* as devoutly as he read his Bible. […] Now he learned the language of abolitionism; he acquired a sophisticated vocabulary for combating slavery and began using punchy verbs to awaken his listeners.”[263]

Frederick Douglass kam schließlich in persönlichen Kontakt mit William Lloyd Garrison und der Anti-Slavery Society. Er erhielt eine bezahlte Stelle als Redner und sollte sich in der Folge zu einem der führenden schwarzen Gegner der Sklaverei entwickeln.[264] Im Jahr 1841 wurde er von Garrison nach Nantucket Island, Massachusetts, eingeladen, um dort seine erste öffentliche Ansprache zu halten.[265] In der folgenden Zeit reiste er in verschiedene Städte und Bundesstaaten der Vereinigten Staaten, um bei Konferenzen als Redner zu fungieren. Bald war es nicht mehr nur seine persönliche Geschichte, die er den Zuhörenden vermittelte, sondern er äußerte sich zur Frage der Sklaverei im Allgemeinen.[266] In diesem Zusammenhang erlebte er auch die Feindseligkeit der Befürworter der Sklaverei. 1843 wurde er in Indiana von einem Mob angegriffen. Für seine öffentlichen Auftritte und sein außergewöhnliches Redetalent wurde er jedoch immer bekannter. Er eignete sich im Laufe der Zeit rhetorische Praktiken an und konnte so sein Publikum in den Bann ziehen. Sarah Meer hat auf Frederick Douglass als Künstler, der unterschiedliche Fähigkeiten in sich vereint, verwiesen: „Above

[260] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 78.
[261] Vgl. Bill E. *Lawson*, Douglass among the Romantics. In: Maurice S. *Lee* (Hg.), The Cambridge Companion to Frederick Douglass (Cambridge/New York 2009) 118.
[262] Vgl. *Quarles*, Frederick Douglass, 10f.
[263] *Stauffer*, Douglass’s Self-Making and Abolitionism, 14.
[264] Vgl. *Quarles*, Frederick Douglass, 13f.
[265] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 87f.
[266] Vgl. *Quarles*, Frederick Douglass, 20f.

all, Douglass was a mesmerizing performer – by turns amusing, indignant, and bitterly sarcastic, adroitly eliciting humor and pathos.“[267] Seine außergewöhnlichen Rede- und Schreibfähigkeiten ließen manche Menschen sogar an seinem früheren Sklavendasein zweifeln. Die Veröffentlichung seiner Lebenserzählungen 1845 und 1855 sollte aufzeigen, dass er die Sklaverei tatsächlich erlebt hatte.[268]

Von 1845 bis 1847 unternahm Frederick Douglass seine erste Reise nach Europa. Seine Ziele waren England, Schottland und Irland, wobei er in verschiedenen Städten Auftritte als Redner absolvierte.[269] Freunde aus der Antisklavereibewegung erkauften inzwischen seine Freiheit von Thomas Auld und ermöglichten ihm so die Rückkehr nach Amerika, ohne dass er befürchten musste, wieder zu seinem Besitzer zurückgebracht zu werden.[270] Während seiner Zeit in Europa war seine Frau mit den mittlerweile vier Kindern – Anna und Frederick Douglass bekamen insgesamt fünf Kinder während ihrer 44-jährigen Ehe –auf sich alleine gestellt. Sie kümmerte sich um Haushalt, Nachwuchs und Finanzen. Intellektuell war sie jedoch, auch aufgrund ihres Analphabetismus, nicht auf einer Ebene mit ihrem Mann, was sich in späteren Ehejahren als Schwierigkeit herausstellen sollte.[271] Nach seiner Rückkehr 1847 zog Frederick Douglass mit seiner Familie nach Rochester, New York, und veröffentlichte dort im selben Jahr seine Zeitung „North Star“, die später in „Frederick Douglass’ Paper“ umbenannt wurde.[272]

Ab den 1850er Jahren wandte er sich mit größerer Intensität der Politik zu. Zunächst setzte sich Frederick Douglass für die Anliegen der politisch wenig erfolgreichen Liberty Party, deren Nachfolger die Radical Abolitionist Party wurde, ein. Inhaltlich verschrieben sich diese Parteien den Prinzipien der Antisklavereibewegung. Da Frederick Douglass keine Chance auf eine politische Durchsetzung dieser Parteien sah, wandte er sich schließlich der Republikanischen Partei zu, die zwar mehr Aussicht auf politischen Erfolg hatte, jedoch weniger stark für die Anliegen der Bewegung gegen die Sklaverei eintrat.[273] Das im Jahr 1850 beschlossene *Fugitive Slave Law* verurteilte er. Es gefährdete seiner Ansicht nach die persönliche Freiheit der AfroamerikanerInnen, denn es war nun möglich, jede beliebige schwarze Person aufgrund des Verdachtes, ein geflüchteter Sklave oder eine geflüchtete

[267] Sarah *Meer*, Douglass as Orator and Editor. In: Maurice S. *Lee* (Hg.), The Cambridge Companion To Frederick Douglass (Cambridge 2009) 48.
[268] Vgl. *Lawson*, Douglass among the Romantics, 118.
[269] Vgl. *Quarles*, Frederick Douglass, 39-47.
[270] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 144.
[271] Vgl. *Quarles*, Frederick Douglass, 99-101.
[272] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 153, 169.
[273] Vgl. *Quarles*, Frederick Douglass, 162f.

Sklavin zu sein, in ein Gefängnis zu bringen.[274] Aufgrund seiner persönlichen Lebensgeschichte identifizierte sich Frederick Douglass besonders mit geflüchteten SklavInnen. Deren Unterstützung auf ihrem Weg nach Kanada wurde zu einem wichtigen moralischen Anliegen für ihn. Er setzte sich für die *Underground Railroad* ein, die sich als Netzwerk für die Flucht von SklavInnen aus dem Süden in den Norden etabliert hatte. Frederick Douglass fungierte als Vermittler dieser Bewegung in Rochester und er stellte sein Haus als eine Zentrale zur Verfügung.[275]

Die Beziehung zu Garrison und dessen Anti-Slavery Society verschlechterte sich unterdessen zusehends. Durch seinen neuen Lebensmittelpunkt in Rochester kam er in Kontakt mit den politischen Abolitionisten, die ihr Ziel durch Beteiligung am politischen Leben erreichen wollten. Er begann, die Standpunkte von Garrison und seinen Anhängern zu hinterfragen.[276] Zu einem endgültigen Bruch kam es schließlich im Jahr 1851, nachdem Frederick Douglass eine fundamentale Änderung seiner politischen Ansichten in Bezug auf die amerikanische Verfassung präsentiert hatte. Gregg Crane hat die Änderung der politischen Meinung von Frederick Douglass folgendermaßen zusammengefasst:

> „In the early 1850s, Douglass experienced a conversion or radical shift of his own in regard to the US Constitution. Like his mentor Garrison, Douglass initially rejected the Constitution and the American legal system as fatally tainted by their recognition and protection of slavery. […] Then, with little warning, Douglass broke with the Garrisonians, arguing that the nation's charter should be interpreted as antislavery […]."[277]

Frederick Douglass vertrat also nun die Ansicht, dass die Verfassung als Dokument, das sich gegen die Sklaverei richte, gesehen werden könne. So sah er nun die Abschaffung der Sklaverei schon als Ziel der Gründerväter an, das sie mit der Verfassung zu erreichen beabsichtigt hatten. Nach seiner Ansicht konnte es nicht deren Anliegen gewesen sein, diese Institution aufrecht zu erhalten. Dafür spreche auch, so begründete Frederick Douglass seine neue Interpretation, dass die Sklaverei in der Verfassung nicht explizit erwähnt oder der Wunsch nach ihrer Erhaltung offensichtlich werde. Diese wörtliche Auslegung der Inhalte des Verfassungsdokuments ermöglichte es ihm, sich den politischen Gegnern der Sklaverei anzuschließen.[278] Die Abolitionisten um Garrison waren hingegen davon überzeugt, dass die Verfassung ein Schriftstück war, das auf den Gedanken der Erhaltung der Sklaverei aufgebaut

---

[274] Vgl. *Martin Jr.*, The Mind of Frederick Douglass, 59.
[275] Vgl. *Quarles*, Frederick Douglass, 113-118.
[276] Vgl. *Martin Jr.*, The Mind of Frederick Douglass, 31.
[277] Gregg *Crane*, Human Law and Higher Law. In: Maurice S. *Lee* (Hg.), The Cambridge Companion to Frederick Douglass (Cambridge/New York 2009) 93f.
[278] Vgl. *Martin Jr.*, The Mind of Frederick Douglass, 37.

und deshalb verwerflich und teuflisch sei. Außerdem verweigerten sie aufgrund des Inhaltes der Verfassung ihren Mitgliedern jegliche Beteiligung an Politik.[279]

Im Zuge seiner öffentlichen Auftritte setzte sich Frederick Douglass nicht nur für die Antisklavereibewegung ein, sondern er wandte sich auch anderen gesellschaftspolitischen Themen zu. So trat er etwa als Redner des *Colored Convention Movement* auf. Diese Bewegung wurde in den 1830er Jahren gegründet und setzte sich gegen Ungleichheit und Diskriminierung von Schwarzen ein.[280] Außerdem waren ihm Themen der frühen Frauenrechtsbewegung ein Anliegen. Die erste Veranstaltung, die sich mit der Gleichstellung der Rechte zwischen Männern und Frauen beschäftigte, fand im Jahr 1848 in Seneca Falls, New York statt. Frederick Douglass war nicht nur anwesend und als Redner im Einsatz, sondern er veröffentlichte in seiner Zeitung auch Artikel zu der Veranstaltung.[281]

Ab den späten 1840er Jahren kam Frederick Douglas zu der Erkenntnis, dass möglicherweise gewaltsame Handlungen notwendig wären, um ein Ende der Sklaverei voranzutreiben. Somit verteidigte er auch John Browns (1800-1859) – erfolglosen – Überfall auf das staatliche Waffenlager in Harper's Ferry, Virginia, 1859, der der Bewaffnung der Sklaven von Virginia dienen sollte. Da sich Brown und Frederick Douglass näher kannten, Brown auch einige Wochen bei Frederick Douglass gelebt und in dieser Zeit Briefe verfasst hatte, die auf eine Verbindung zwischen den beiden Männern hätten hinweisen können, beschloss Frederick Douglass zunächst nach Kanada zu fliehen.[282] Danach verbrachte er sechs Monate in Europa und kehrte nach dem Tod seiner Tochter schließlich 1860 nach Amerika zurück.[283]

Den Ausbruch des Bürgerkrieges im Jahr 1861 sah Frederick Douglass als Möglichkeit, die Sklaverei abzuschaffen und gleichzeitig das Ansehen der schwarzen Bevölkerung zu erhöhen. Während des Krieges setzte er sich für die Beteiligung Schwarzer als Soldaten der Unionstruppen ein. Dies erfolgte mit dem Beschluss des Kriegsministeriums 1862, allerdings nicht auf gleichberechtigter Ebene. Vor allem nach der Emanzipationsdeklaration Anfang 1863 wurden eigene schwarze Regimenter eingerichtet und Frederick Douglass rief zur Rekrutierung auf. Er plädierte für die Integration der Schwarzen in die weißen Unionstruppen und traf sich mehrmals mit Präsident Lincoln im Weißen Haus, um sein Anliegen vorzubringen.[284]

---

[279] Vgl. *Martin Jr.*, The Mind of Frederick Douglass, 31.
[280] Vgl. *Quarles*, Frederick Douglass, 120.
[281] Vgl. *Quarles*, Frederick Douglass, 131-133.
[282] Vgl. Arna *Bontemps*, Free At Last. The Life of Frederick Douglass (New York 1971) 173-177, 208-216; Maurice O. *Wallace*, Violence, Manhood, and War in Douglass. In: Maurice S. *Lee* (Hg.), The Cambridge Companion to Frederick Douglass (Cambridge/New York 2009) 79-83.
[283] Vgl. *Bontemps*, Free At Last, 222f.
[284] Vgl. *Martin Jr.*, The Mind of Frederick Douglass, 60-64.

Dem Inkrafttreten der Emanzipationserklärung im Jahr 1863 blickte Frederick Douglass erwartungsvoll entgegen. In einer Rede in New York im Februar 1863 erzählte er seinem Publikum über das lange Warten und seinen immerwährenden Wunsch nach der Befreiung der SklavInnen. William S. McFeely hat die Ansprache folgendermaßen zusammengefasst: „But that night it was not Frederick Douglass's story; it was Frederick Bailey's. And it was, simply, an expression of pure joy by one who knew from experience what it was to become free."[285] Die Emanzipationserklärung, gemeinsam mit dem Ende des Bürgerkrieges 1865, bedeutete in Frederick Douglass' Augen allerdings nicht, dass alle Probleme gelöst seien. Zahlreiche Menschen, darunter auch William Lloyd Garrison, waren der Überzeugung, dass mit der Befreiung der SklavInnen alle Ziele erreicht waren. Frederick Douglass war hier anderer Meinung; er war überzeugt, dass ein Entwicklungsprozess notwendig war, um den AfroamerikanerInnen eine Identität in Amerika zu verschaffen.[286] So schreibt auch McFeely: „But for these people, making their land theirs was a job still to be done."[287]

Im Jahr 1872 brannte das Haus von Frederick und Anna Douglass in Rochester nieder, zahlreiche Bücher und persönliche Erinnerungen gingen verloren. Die Familie zog nach Washington.[288] Im August 1882 verstarb Anna Douglass nach langer Krankheit,[289] zwei Jahre später, heiratete Frederick Douglass die 46-jährige Weiße Helen Pitts, eine Verbindung, die sowohl unter schwarzen, als auch weißen Familienmitgliedern und Weggefährten viel Kritik hervorrief.[290] Im Jahr 1886 brachen Frederick und Helen Douglass zu einer Weltreise auf.[291]

Obwohl sich die Republikanische Partei nach dem Bürgerkrieg immer stärker für Wohlstand und Wirtschaft und weniger für menschenrechtliche und moralische Anliegen, wie etwa die Rechte der schwarzen Bevölkerung, einsetzte, war Frederick Douglass immer noch für diese Partei aktiv.[292] Im Jahr 1889 ernannte Präsident Benjamin Harrison (1833-1901) ihn zum Gesandten und Generalkonsul der Republik Haiti und zum Geschäftsführer für Santo Domingo. Das politische Amt auf Haiti übte Frederick Douglass bis 1891 aus, trat dann jedoch zurück, als er wegen eines Konflikts zwischen den USA und Haiti über amerikanische Interessen an der Hafenstadt Môle Saint-Nicolas als zu Haiti-freundlich kritisiert wurde.[293]

---

[285] *McFeely*, Frederick Douglass, 216.
[286] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 238.
[287] *McFeely*, Frederick Douglass, 237.
[288] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 274, 280.
[289] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 296, 312f.
[290] Vgl. *Bontemps*, Free At Last, 275f.
[291] Vgl. *Quarles*, Frederick Douglass, 301-303.
[292] Vgl. *Martin Jr.*, The Mind of Frederick Douglass, 80.
[293] Vgl. *Bontemps*, Free At Last, 293-295.

Der diplomatische Posten auf Haiti war seine letzte öffentliche Funktion. Frederick Douglass verstarb am 20. Februar 1895 an einem Herzinfarkt in seinem Haus in Cedar Hill.[294]

5.4.2. Religion, Christentum und Sklaverei in den Slave Narratives von Frederick Douglass

5.4.2.1. Kontexte

Die folgende Analyse beschäftigt sich vor allem mit zwei Lebenserzählungen von Frederick Douglass. Die erste trägt den Titel „Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave" und wurde im Jahr 1845 in Boston veröffentlicht. „My Bondage and My Freedom" ist die Bezeichnung der 1855 in New York publizierten Erzählung. Im Jahr 1881 wurde in Hartford, Conn. ein weiteres autobiographisches Werk, „Life and Times of Frederick Douglass" publiziert.

5.4.2.1.1. Vergleich der autobiographischen Werke von Frederick Douglass

Ein Vergleich der drei autobiographischen Texte zeigt wesentliche Unterschiede auf. Der Literaturwissenschaftler Robert S. Levine hat diese in Bezug auf deren Genrezugehörigkeit zu den Slave Narratives aufgezeigt:

> „The first of the autobiographies draws considerably on the conventions of the slave narrative; the second and third are more expansive autobiographies, though still somewhat indebted to the slave narrative tradition of describing in documentary fashion the journey from slavery to freedom."[295]

Auch der Historiker William S. McFeely hat die drei Texte einander gegenüber gestellt und ist dabei auf die Art der Präsentation der Inhalte eingegangen:

> „*Narrative of the Life of Frederick Douglas*s (1845) is the brief, pungent declaration of freedom of a runaway slave writing a powerful antislavery tract. In *My Bondage and My Freedom* (1855) a mature writer gives deeper reflections on slavery. By then, Douglass could pause longer over the story of his life as a slave, but voids in it suggest that there were unbearable memories that had to be omitted. *Life and Times of Frederick Douglass* (1881, revised 1892) is the memoir of a famous man relishing his honors while smarting from those denied him."[296]

Da der Schwerpunkt meiner Analyse auf den 1845 und 1855 veröffentlichten Lebensberichten liegt, werden im Folgenden diese beiden Erzählungen genauer miteinander verglichen. Der Fokus bei *My Bondage and My Freedom* liegt im ersten Teil der Autobiographie, der die Zeit von Frederick Douglass während seiner Versklavung behandelt. Im Allgemeinen können zwischen dem 1845 publizierten Narrative und dem zehn Jahre später veröffentlichten Band

---

[294] Vgl. *McFeely*, Frederick Douglass, 381.
[295] Robert S. *Levine*, Identity in the Autobiographies. In: Maurice S. *Lee* (Hg.), The Cambridge Companion to Frederick Douglass (Cambridge/New York 2009) 31.
[296] *McFeely*, Frederick Douglass, 7.

drei wesentliche Unterscheidungsmerkmale hervorgehoben werden. Erstens ist *My Bondage and My Freedom* wesentlich umfangreicher und stilistisch anspruchsvoller. Auf Stil und Rhetorik wird in Kapitel 5.4.2.2.2. genauer eingegangen. Zweitens reicht der Teil *My Freedom* des 1855 erschienen Werkes zeitlich weiter als *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*. Es enthält drei Kapitel mehr, welche die Reise von Frederick Douglass nach Europa, die Herausgabe seiner Zeitung und seine Zukunftspläne thematisieren. Ein drittes wesentliches Merkmal, das die autobiographischen Texte unterscheidet, ist die Beziehung von Frederick Douglass zu William Lloyd Garrison. Während der 1845 publizierte Band in einem starken Ausmaß von Garrison und der Anti-Slavery Society geprägt und getragen war, hatte Frederick Douglass zur Zeit der Publikation von *My Bondage and My Freedom* mit diesen frühen Wegbegleitern gebrochen. Dies wirkt sich sowohl auf die einleitenden Worte, als auch auf den Schreibstil des eigentlichen autobiographischen Berichtes aus.[297] In Kapitel 5.4.2.2.1. werden die einzelnen Textelemente der Werke detaillierter vorgestellt. All diese Unterschiede lassen John Sekora zu folgendem Schluss kommen:

> „The *Narrative*, for all its greatness, is not a genuine autobiography. For its original form was shaped as much by the American Anti-Slavery Society as by its author. It was moreover not so much a life story as an indictment, an anti-slavery document, the testimony of an eyewitness, precisely what Garrison sought. The true autobiography of *My Bondage and My Freedom* marks a new stage in Douglass's life and prose style."[298]

5.4.2.1.2. Kontext der Antisklavereibewegung

Trotz der Unterschiede, die in den Lebenserzählungen von Frederick Douglass erkannt werden können, weisen sie doch eine wichtige Gemeinsamkeit auf. Sowohl das *Narrative* von 1845, als auch *My Bondage and My Freedom* von 1855 können in den Kontext der Antisklavereibewegung eingeordnet werden. Bereits auf den ersten Seiten der 1845 veröffentlichten Erzählung erhalten die Lesenden die Information des Druckortes: „published at the Anti-Slavery Office".[299] Die Inhalte der Vorworte können ebenfalls mit der Antisklavereibewegung in Verbindung gebracht werden. Der Autor des Vorwortes des 1845 erschienenen Bandes ist Garrison, der auch für andere Autoren meiner Arbeit Texte verfasste. Garrison beschreibt und charakterisiert in seinem Vorwort in erster Linie Frederick Douglass als Person und sein Engagement für die Versklavten, mit dem Verweis auf seine Erlebnisse

---

[297] Vgl. Judith A. *Luckett*, Review. The Frederick Douglass Papers. Series Two: Autobiographical Writings, Volume Two: My Bondage and My Freedom. In: Journal of the Early Republic 24 (2004) 713.
[298] John *Sekora*, „Mr. Editor. If You Please": Frederick Douglass, My Bondage and My Freedom, and the End of the Abolitionist Imprint. In: Callaloo 17 (1994) 620.
[299] Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave. Written by Himself (Boston 1845). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/douglass/douglass.html> (30. Jänner 2016).

während der Sklaverei. Für sein Lob der Leistung von Frederick Douglass benützt er das rhetorische Stilmittel der Wiederholung: „Fortunate, most fortunate occurrence! -- fortunate for the millions of his manacled brethren, yet panting for deliverance from their awful thraldom! -- […] fortunate for the land of his birth, which he has already done so much to save and bless.“[300] Gleichzeitig verweist Garrison in seinem Vorwort auf den ersten öffentlichen Auftritt von Frederick Douglass und dessen Auswirkung auf seine persönliche tiefgehende Verurteilung der Sklaverei: „I shall never forget his first speech at the convention -- the extraordinary emotion it excited in my own mind […] I think I never hated slavery so intensely as at that moment. […]“[301] Außerdem nimmt der Autor in seinem Vorwort Bezug auf die Ziele, die das System der Sklaverei verfolgte und geht damit auch auf den Diskurs der Sklaverei als die SklavInnen korrumpierendes System ein: „Nothing has been left undone to cripple their intellects, darken their minds, debase their moral nature, obliterate all traces of their relationship to mankind […].”[302] Ein Brief von Wendell Philipps (1811-1884), Mitbegründer der American Anti-Slavery Society, der in der 1845 publizierten Erzählung präsentiert wird, zielt ebenfalls darauf ab, von den persönlichen Erlebnissen von Frederick Douglass auf die Sklaverei als „deadly system“[303] zu verweisen:

> „We know that the bitter drops, which even you have drained from the cup, are no incidental aggravations, no individual ills, but such as must mingle always and necessarily in the lot of every slave. They are the essential ingredients, not the occasional results, of the system.”[304]

In den Vorworten des 1855 publizierten Bandes wird der Bezug zur Antisklavereibewegung ebenfalls deutlich. Die Einleitung dieses Textes wurde von James M’Cune Smith (1813-1865) verfasst. Smith war ein afroamerikanischer Arzt, Aktivist und Freund von Frederick Douglass.[305] In seinem Text bringt er das zentrale Ziel der Antisklavereibewegung zum Ausdruck: „The real object of that movement is not only to disenthrall, it is, also, to bestow upon the negro the exercise of all those rights, from the possession of which he has been so long debarred.”[306] Außerdem spricht Smith das Zielpublikum sowie Sklavereigegner generell an, indem er die Phrase “friends of freedom”[307] verwendet. Diese wurde auch von Joseph C.

---

[300] Narrative of the Life of Frederick Douglass, iii.
[301] Narrative of the Life of Frederick Douglass, iv.
[302] Narrative of the Life of Frederick Douglass, vii.
[303] Narrative of the Life of Frederick Douglass, xiv.
[304] Narrative of the Life of Frederick Douglass, xv.
[305] Vgl. *Sekora*, „Mr. Editor. If You Please”, 614.
[306] Frederick *Douglass*, My Bondage and My Freedom. Part I. Life as a Slave. Part II. Life as a Freeman (New York 1855). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/douglass55/douglass55.html> (30. Jänner 2016) xvii.
[307] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, xvii.

Hathaway im Vorwort des Narratives von William W. Brown eingesetzt. Für Smith stellt die sofortige und nicht die schrittweise Emanzipation das wahre Amerika dar:

> „It is an American book, for Americans, in the fullest sense of the idea. It shows that the worst of our institutions, in its worst aspect, cannot keep down energy, truthfulness, and earnest struggle for the right. It proves the justice and practicability of Immediate Emancipation."[308]

Der Diskurs der Antisklavereibewegung kommt jedoch nicht ausschließlich in den Texten, die vor den eigentlichen Erzählungen zu finden sind, zum Ausdruck, sondern auch Frederick Douglass selbst verweist immer wieder darauf, insbesondere in seinen Schilderungen der Gewalt der BesitzerInnen von SklavInnen, die zweifelsfrei ein zentrales Charakterisierungsmerkmal der Sklaverei darstellt: „I have often been awakened at the dawn of the day by the most heart-rendering shrieks of an own aunt of mine, whom he used to tie up to a joist, and whip upon her naked back till she was literally covered with blood."[309] Schließlich erklärt Frederick Douglass, dass es zumeist keine Möglichkeit gab, den Besitzer davon zu überzeugen, die Gewaltakte zu beenden: "No words, no tears, no prayers, from his gory victim, seemed to move his iron heart from its bloody purpose." [310] Außerdem beschreibt Frederick Douglass, dass er bei einem seiner Besitzer, Mr. Covey, die grausamsten Erfahrungen seines Lebens in der Sklaverei machte. Über die Folgen dieser Zeit erläutert er: „[…] Mr. Covey succeeded in breaking me. I was broken in body, soul, and spirit […] The dark night of slavery closed in upon me; and behold a man transformed into a brute!"[311] Besondere Aufmerksamkeit schenkt Frederick Douglass seinem Besitzer Thomas Auld. Ein Brief, den er an ihn richtet, befindet sich im Anhang des 1855 veröffentlichten Lebensberichtes. Darin betont er, dass er das unmenschliche Verhalten seines Besitzers nun als Waffe für die Beschreibung der Grausamkeiten des Systems der Sklaverei verwenden werde.[312] Bereits in dem 1845 veröffentlichten Band stellt Frederick Douglass das Hauptziel seiner Erzählung, das Ende der Sklaverei zu erreichen, klar dar: „Sincerely and earnestly hoping that this little book may do something toward throwing light on the American slave system, and hastening the glad day of deliverance to the millions of my brethren in bonds […]."[313]

---

[308] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, xxxi.
[309] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 6.
[310] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 6.
[311] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 63; *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 219.
[312] Vgl. *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 428.
[313] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 125.

5.4.2.2. Analyse der Makrostruktur

5.4.2.2.1. Struktur und Gliederung

Der dunkelblaue, mit Blumen- und Blattornamenten verzierte Umschlag des 1845 veröffentlichten Bandes enthält auf der Titelseite die in Gold gehaltene Bezeichnung der Erzählung „Narrative of the Life of Frederick Douglass“. Die nächste Seite zeigt auf vergilbtem Papier ein Abbild des jungen Frederick Douglass. Der Oberkörper, sowie Ansätze der Beine sind zu sehen, weshalb vermutet werden kann, dass Frederick Douglass sitzend dargestellt wird. Bis zu den Schultern ist das Bild in schwarz-weiß gehalten, der restliche Teil des Oberkörpers ist mit wenigen Strichen nur angedeutet und verblasst allmählich. Frederick Douglass trägt ein Sakko, ein Hemd und einen Querbinder, die Hände sind augenscheinlich auf dem Schoß verschränkt, sein Blick schweift in die Ferne. Unter dem Abbild ist außerdem seine Unterschrift zu sehen. Peter A. Dorsey hat über diese Präsentation von Frederick Douglass geschrieben: „[…] A pallid, somewhat wistful Douglass, with crossed hands and a disappearing body, faces a spare title page […]”[314] Auf der nächsten Seite sind der Langtitel „Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave. Written by Himself“, sowie Angaben zum Druck in Boston zu finden. Demnach wurde das Werk von der American Anti-Slavery Society gedruckt und publiziert.[315] Auf der folgenden Seite befinden sich Informationen über die Abgabe eines Pflichtexemplares an das Amtsgericht von Massachusetts.

Das in der Kontextanalyse bereits erwähnte Vorwort stammt von William Lloyd Garrison. Es beschreibt zunächst das erste Aufeinandertreffen zwischen Garrison und Frederick Douglass im Jahr 1841 in Nantucket, Massachusetts. Garrison erläutert das Auftreten und das Redetalent von Frederick Douglass, thematisiert die Sklaverei als Gegnerschaft zu Gott und gibt Aufschluss über die Inhalte des folgenden Narratives. Insgesamt kann der Text von Garrison als Appell für das Eintreten der LeserInnen gegen das System der Sklaverei gesehen werden. John Sekora hat das Vorwort von Garrison als typographisch vielseitig und psychologisch komplex bezeichnet. Die Intention Garrisons, so der Wissenschaftler, sei es gewesen, Frederick Douglass als kleinen Teil seiner eigenen, persönlichen Geschichte darzustellen.[316]

Nach dem Vorwort wird ein Brief von Wendell Phillips an Frederick Douglass präsentiert; auch dieser wurde bereits in der Kontextanalyse thematisiert. Darin bezieht sich Phillips

---

[314] Peter A. *Dorsey*, Becoming the Other: The Mimesis of metaphor in Douglass’s My Bondage and My Freedom. In: PMLA: Publications of the Modern Language Association 111 (1996) 445.
[315] Vgl. *Sekora*, „Mr. Editor. If You Please”, 614.
[316] Vgl. *Sekora*, „Mr. Editor. If You Please”, 614.

zunächst auf eine Fabel mit dem Titel „The Man and the Lion“, worin sich der Löwe darüber beschwert, dass seine Geschichte falsch verstanden werde. Phillips vergleicht den Löwen mit den SklavInnen und zeigt sich erfreut, dass diese nun endlich die Möglichkeit hätten, selbst ihre Lebensgeschichten zu erzählen. Auch in diesem Brief wird das System der Sklaverei verurteilt, und Phillips erwähnt die Verfassung als Dokument, das für die Erhaltung der Sklaverei stehe, eine Position, die Frederick Douglass selbst ab den 1850er Jahren nicht mehr teilte. Beide Texte, sowohl das Vorwort von Garrison, als auch der Brief von Phillips, haben, so John McFeely, zwei Hauptanliegen: „The great white fathers of the antislavery movement sought to authenticate the book […] and to commandeer it for the cause.“[317]

Die Erzählung selbst umfasst 125 Seiten und ist in elf Kapitel unterteilt. Zunächst berichtet Frederick Douglass über seine Herkunft, den Tod seiner Mutter und über die Gewalt, mit der er seit seinen frühen Kindheitstagen konfrontiert worden war. Er thematisiert die Lebensumstände der SklavInnen und nimmt Bezug auf deren unzureichende Kleidung und Nahrung. Ein zentrales Anliegen für Frederick Douglass ist es, seine wechselnden Besitzer und die Gewalt, die ihm und anderen SklavInnen zuteil wurde, aufzuzeigen. Er erläutert außerdem die Umstände, die dazu führten, dass er das Lesen und das Schreiben erlernt hatte, und erzählt über seinen ersten Kontakt mit dem Abolitionismus. Schließlich beschreibt er seinen Wunsch nach Befreiung und berichtet in der Folge über seinen gescheiterten Fluchtversuch sowie den damit verbundenen Gefängnisaufenthalt. Das letzte Kapitel behandelt seine Flucht sowie seine erste Zeit in Freiheit. So beschreibt Frederick Douglass die Hochzeit mit Anna Murray, die gemeinsame Übersiedelung nach New Bedford sowie seine erste Rede bei einer Veranstaltung der Anti-Slavery Society in Nantucket. Im Anhang beschäftigt sich Frederick Douglass mit der Religion der BesitzerInnen von SklavInnen und den Kirchen. Beides erachtet er als Gesellschaftsbereiche, die zur Aufrechterhaltung des Systems der Sklaverei beitrugen. Donald B. Gibson hat auf den Beweggrund hingewiesen, warum Frederick Doulgass im Anhang zur Religion Stellung nimmt. Ohne diesen Anhang, so Gibson, wäre die Erzählung aufgrund der kritischen Haltung zur Religion möglicherweise als ein Ausdruck von Zweifel und Glaubensverfall erachtet worden.[318]

Der Umschlag des 1855 veröffentlichten Bandes ist etwas weniger aufwendig gestaltet, auf dunkelrotem Hintergrund sind dezente Blattornamente eingeprägt. Auf der ersten Seite ist eine Abbildung und Unterschrift von Frederick Douglass zu sehen. Auf dieser Abbildung, die ihn im Alter von vermutlich Mitte 30 Jahren zeigt, macht er einen sehr ernsten Eindruck. Er

[317] *McFeely*, Frederick Douglass, 117.
[318] Vgl. Donald B. *Gibson*, Faith, Doubt, and Apostasy. In: Eric J. *Sundquist* (Hg.), Frederick Douglass. New Literary and Historical Essays (Cambridge/New York 1990) 86f.

blickt die LeserInnen direkt an. Lediglich der obere Bereich seines Körpers ist zu erkennen. Er trägt ein Sakko und einen Querbinder. Über die Hintergründe dieser Abbildung hat John Sekora geschrieben: „He had thought that a portrait would refute his detractors ten years earlier, those who said he either did not exist or had not been a slave.“[319] Peter A. Dorsey hat diese Abbildung und deren Wirkung mit jener des Narratives von 1845 verglichen:

> „The later work shows a darker, more physically powerful Douglass, with hands slightly clenched […]. This contrast signals Douglass's growing awareness of the performativity of his self-representations and maps his bolder claim to conventional sources of authority […].”[320]

Die nächste Seite enthält den vollständigen Titel der Erzählung: „My Bondage and My Freedom. Part I – Life as a Slave. Part II – Life as a Freeman. By Frederick Douglass, with an Introduction by Dr. James M'Cune Smith”. Weiters sind Informationen über den Druck beim Verlag Miller, Orton & Mulligan in New York und Auburn sowie ein kurzes Gedicht des englischen Dichters Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) zu finden. In diesen wenigen Zeilen wird auf eine wichtige christliche Grundeinstellung Bezug genommen, welche das System der Sklaverei nicht berücksichtigt: „By a principle essential to christianity [sic], a PERSON is eternally differenced from a THING; so that the idea of a HUMAN BEING, necessarily excludes the idea of PROPERTY IN THAT BEING.”[321] Auf der folgenden Seite sind Hinweise zur Abgabe eines Pflichtexemplars an das Amtsgericht von New York angegeben. Anschließend übermittelt Frederick Douglass Dankesworte an Gerrit Smith (1797-1874), der sich für die Abschaffung der Sklaverei einsetzte und dem Frederick Douglass sein Werk widmet. In der Auswahl der Widmung des Werkes an Gerrit Smith setzt Frederick Douglass eine erste Abgrenzung zu Garrison. Smith galt als politischer Abolitionist und war wiederholt Kandidat der *Liberty Party* für die Präsidentschaft. Smith kann also als Gegenspieler von Garrison bezeichnet werden, denn Garrison lehnte, wie erwähnt, jegliche politische Beteiligung am Staat ab. Außerdem zeichnete Smith sich durch sein Wissen um afroamerikanische Geschichte aus und gehörte zum moderaten Teil der schwarzen New Yorker Abolitionisten.[322]

Schließlich folgt ein Text mit der Überschrift „Editor's Preface“, wobei der Herausgeber selbst nicht genannt wird. Inhaltlich betont der Autor dieses Textes, dass in dem folgenden Slave Narrative tatsächliche Geschehnisse beschrieben werden und alles wahrheitsgetreu dargestellt wird. Schließlich wird in dem Vorwort des Herausgebers ein Brief von Frederick

---

[319] *Sekora*, „Mr. Editor. If You Please”, 614.
[320] *Dorsey*, Becoming the Other, 445.
[321] *Douglass*, My Bondage and My Freedom.
[322] Vgl. *Luckett*, The Frederick Douglass Papers, 713.

Douglass abgebildet, welcher offensichtlich an den Herausgeber gerichtet worden war. Darin betont Frederick Douglass, dass er in all seinen Reden immer Wert darauf gelegt habe, die Frage der Sklaverei mit Bezug auf deren grundsätzliche Prinzipien und Fakten zu diskutieren. Es gehe ihm nicht vordergründig um seine persönliche Geschichte, sondern um das System der Sklaverei als solches. Nach diesem Vorwort ist ein achtseitiges Inhaltsverzeichnis abgedruckt. Dies ist in Slave Narratives normalerweise nicht üblich, erscheint jedoch aufgrund des Umfanges dieser Ausgabe von 468 Seiten als durchaus sinnvoll.

Im Anschluss daran ist eine ausführliche Einführung von James M'Cune Smith zu finden, welche bereits in der Kontextanalyse vorgestellt wurde. Diese Einführung nennt einige zentrale biographische Eckdaten von Frederick Douglass und beschreibt sowohl sein Leben während der Versklavung, als auch seinen Einsatz für die Antisklavereibewegung. Außerdem bezieht sich der Verfasser auf das außergewöhnliche Redetalent von Frederick Douglass. Kritisch betrachtet M'Cune vor allem die Beziehung von Frederick Douglass zu Garrison und seinen Anhängern. Zur Zeit der Publikation dieses Werkes hatte sich Frederick Douglass, wie bereits erwähnt, von seinen frühen Wegbegleitern distanziert:

> „[…] He formed a complement which they needed, and they were a complement equally necessary to his 'make-up' […] Yet, these gentlemen, although proud of Frederick Douglass, failed to fathom, and bring out to the light of the day, the highest qualities of his mind. […]"[323]

Vor der Erzählung *My Bondage* wird eine Abbildung gezeigt, die ähnlich zu jener ist, die vor dem Teil *My Freedom* präsentiert wird. In jeweils drei ovalen, miteinander verbundenen Rahmen werden unterschiedliche Episoden aus dem Leben von Frederick Douglass gezeigt, unter anderem seine Flucht. John Sekora hat zu diesen Abbildungen festgehalten, dass Frederick Douglass sie wahrscheinlich in Auftrag gegeben und vielleicht mitgestaltet habe.[324]

Die, wie bereits erwähnt, sehr umfangreiche Erzählung von Frederick Douglass gliedert sich in zwei Teile. Der erste nennt sich „Life as a Slave" und umfasst 21 Kapitel, die sich über 344 Seiten erstrecken. Robert S. Levine hat in der analytischen Beschreibung von Frederick Douglass in dem 1855 veröffentlichten Werk ein wesentliches Unterscheidungskriterium zu dem zehn Jahre früher erschienenen Band gesehen: „[…] In *Bondage* he is even more insistent on analysis, which is why the second autobiography is nearly four times longer than the first, even though it contains only a few chapters that move beyond the chronological endpoint of the *Narrative*."[325] Der zweite Teil dieses Werkes trägt den Titel „Life as a Freeman", und beinhaltet fünf Kapitel auf etwas mehr als 70 Seiten. Jedes Kapitel trägt

[323] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, xxii.
[324] Vgl. *Sekora*, „Mr. Editior, If You Please", 617.
[325] *Levine*, Identity in the Autobiographies, 37.

zusätzlich zur Nummerierung einen Titel, außerdem ist unter jeder Kapitelüberschrift eine stichwortartige Zusammenfassung der Inhalte zu finden.

Inhaltlich behandelt der erste Teil der Erzählung ähnliche Elemente, wie das Slave Narrative von 1845. Zumeist beschreibt Frederick Douglass die gleichen Erlebnisse auf andere Weise. Im Falle einer wörtlichen Wiederholung von Textpassagen aus dem 1845 publizierten Lebensbericht, markiert er diese Teile, indem er sie unter Anführungszeichen stellt. Frederick Douglass beschäftigt sich auch in diesem Werk mit seinen Erlebnissen während seiner Versklavung. Er thematisiert Herkunft, Familie, BesitzerInnen, Umzüge, Gewalt, Alphabetisierung, Religion, Flucht, Gefängnisaufenthalt und schließlich die Befreiung aus der Sklaverei. Im zweiten Teil der Erzählung berichtet Frederick Douglass über seine Heirat in New York, seine Namensänderung und seinen ersten Kontakt mit der Antisklavereibewegung. Außerdem beschreibt er seinen Aufenthalt in England, die Herausgabe seiner eigenen Zeitung und den Umzug seiner Familie nach Rochester. Der Anhang dieses Textes beinhaltet Auszüge aus verschiedenen Reden von Frederick Douglass. Außerdem publiziert er einen Brief an seinen ehemaligen Besitzer, in dem er die Gründe seines vormaligen Status als Sklave in Frage stellt und von seinen Erfahrungen seit seiner Befreiung berichtet. Zusätzlich betont Frederick Douglass die Schuld, die auf seinem Besitzer laste, da dieser das System der Sklaverei mitgetragen habe.

5.4.2.2.2. Schreibstil des Autors

Frederick Douglass verfasste all seine Werke selbst. Dies wird nicht zuletzt aufgrund des Zusatzes *Written By Himself* in dem Titel der 1845 veröffentlichten Erzählung und durch die Verwendung des Personalpronomens *my* im 1855 publizierten Werk offensichtlich. Alle Autoren, die Texte für die Werke von Frederick Douglass schrieben, und auch er selbst versuchen die LeserInnen durch direktes Ansprechen immer wieder miteinzubeziehen. Garrison zielt am Ende des Vorwortes des 1845 erschienenen Bandes darauf ab, die Lesenden für die Antisklavereibewegung zu gewinnen. Er ist in seiner Ausdrucksweise sehr fordernd, bettet Fragen in seine Anliegen ein, und gibt schließlich fast befehlsmäßig an, was er von seiner Leserschaft erwartet:

> „Reader! Are you with the man-stealers in sympathy and purpose, or on the side of their down-trodden victims? If with the former, then are you the foe of God and man. If with the latter, what are you prepared to do and dare in their behalf? Be faithful, be vigilant, be untiring in your efforts to break every yoke, and let the oppressed go free. Come what may -- cost what it may -- inscribe on the banner which you unfurl to the breeze,

> as your religious and political motto -- 'NO COMPROMISE WITH SLAVERY! NO UNION WITH SLAVEHOLDERS.'"[326]

Wendell Phillips bezieht die LeserInnen mit den Einsatz von Pronomen in seinen Text mit ein. Er unterscheidet hierbei auf der einen Seite die Reformer und Abolitionisten, und auf der anderen Seite die BesitzerInnen von SklavInnen: „Indeed, those who stare at the half-peck of corn a week, and love to count the lashes on the slave's back, are seldom the 'stuff' out of which reformers and abolitionists are to be made."[327] In der Folge verwendet er das Pronomen *our*, um auf die Gegner der Sklaverei zu verweisen und schließt sich selbst und die Lesenden damit ein. Im Gegensatz dazu steht die Anwendung von *they* und *them*. Damit meint Wendell Phillips die BesitzerInnen von SklavInnen, sowie all jene, die das System der Sklaverei befürworten.[328] Der Herausgeber des 1855 publizierten Bandes zielt ebenfalls darauf ab, die Leserschaft miteinzubeziehen, wenn auch weniger fordernd und direkt, als dies etwa Garrison im Vorwort des 1845 erschienenen Werkes tat: „The reader is, therefore, assured, with all due promptitude, that his attention is not invited to a work of ART, but to a work of FACTS […]."[329] Auf ähnlicher sprachlicher Ebene ist die Einbeziehung der LeserInnen in der Einleitung des 1855 erschienenen Bandes gehalten: „To such a man, dear reader, it is my privilege to introduce you."[330] Nicht nur durch die Phrase „dear reader" versucht James M'Cune Smith die Leserschaft anzusprechen, sondern er versteht es auch, durch den Einsatz von Pronomen die Aufmerksamkeit der LeserInnen zu gewinnen: „With these original gifts in view, let us look at his schooling […]"[331] Frederick Douglass selbst verwendet in dem 1855 publizierten Text eine ähnliche, indirekte rhetorische Strategie, um seine LeserInnen für seinen Text zu gewinnen: „[…] The reader will easily imagine that I was not only curious, but eager, to known [sic] all that could be known."[332]

Ein Vergleich hinsichtlich der Rhetorik und des Stils der Publikationen von 1845 und 1855 zeigt, dass das später publizierte Werk reichhaltiger, tiefgreifender und mehrdeutiger ist. William S. McFeely hat auf diese Veränderung mit Bezug auf das System der Sklaverei hingewiesen: „[…] It is a different and much more penetrating look into the heart of slavery."[333] In dem 1855 publizierten Band sind deutlich komplexere und anspruchsvollere Phrasen zu finden, als im zehn Jahre früher veröffentlichten Text. David Leverenz hat über die im Vergleich zur 1855 publizierten Autobiographie schlichte und einfache Sprache des

[326] Narrative of the Life of Frederick Douglass, xii.
[327] Narrative of the Life of Frederick Douglass, xiii.
[328] Vgl. Narrative of the Life of Frederick Douglass, xiiif.
[329] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, v.
[330] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, xvii.
[331] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, xix.
[332] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 44.
[333] *McFeely*, Frederick Douglass, 180.

1845 erschienenen Narratives geschrieben: „[…] Douglass would later apologize for his ‘undignified’ telling after he had taken such care to remove the first version’s marks of unsophistication.“[334] Den Zeitraum von zehn Jahren, der zwischen den Publikationen der beiden Werke lag, nutzte Frederick Douglass, um seine Bildung zu vertiefen. Seine Schreibfähigkeit verbesserte sich nicht zuletzt auch aufgrund seiner Tätigkeit als Zeitungsherausgeber, durch die er andere Autobiographien kritisch betrachtete. All diese Tatsachen spiegeln sich schließlich in seinem anspruchsvolleren und komplexeren Schreibstil wider.[335]

Besonders deutlich ist der Unterschied in der Ausdrucksweise der beiden Lebenserzählungen in Episoden erkennbar, in denen über das gleiche Erlebnis berichtet wird. Exemplarisch soll nun ein Beispiel einer solchen Episode in Bezug auf den Schreibstil veranschaulicht werden. Frederick Douglass äußert sich zu Beginn seiner Lebenserzählungen über die Trennung von Mutter und Kind, drückt dabei sein Unverständnis darüber aus und verweist auf den Diskurs der Antisklavereibewegung. In dem Narrative von 1845 berichtet er folgendermaßen: „For what this separation is done, I do not know, unless it be to hinder the development of the child’s affection toward its mother, and to blunt and destroy the natural affection of the mother for the child. This is the inevitable result.”[336] In dem zehn Jahre später veröffentlichten Narrative schreibt er über die gleiche Tatsache:

> „The practice of separating children from their mothers, and hiring the latter out at distances too great to admit of their meeting, except at long intervals, is a marked feature of the cruelty and barbarity of the slave system. But it is in harmony with the grand aim of slavery, which, always and everywhere, is to reduce man to a level with the brute.”[337]

Zunächst ist festzustellen, dass Frederick Douglass im 1845 veröffentlichten Text sein eigenes Unverständnis über die gängige Praxis der Familientrennung durch die Phrase „I do not know“ hervorhebt. Außerdem wird im Vergleich dieser beiden Textauszüge deutlich, dass die Satzstruktur in dem Zitat von 1855 wesentlich komplexer ist. Auch die Auswahl der Worte ist in der später veröffentlichten Textpassage deutlich anspruchsvoller. Beispiele hierfür sind “marked feature of the cruelty and barbarity” oder “it is in harmony with the grand aim of slavery”. Einen weiteren Unterschied dieser beiden Textstellen stellt die Perspektive dar. Während sich Frederick Douglass in dem Textteil von 1845 lediglich auf die Tatsache der Trennung von Mutter und Kind bezieht, weitet er die Perspektive in der Passage von 1855 aus, indem er dies im Zusammenhang mit dem System der Sklaverei stellt. Er nimmt somit,

---

[334] David *Leverenz*, Frederick Douglass’s Self-Refashioning. In: Criticism 29 (1987) 355.
[335] Vgl. *Luckett*, Review, 713.
[336] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 2.
[337] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 37f.

von einem Beispiel ausgehend, Bezug auf Merkmale, welche das System der Sklaverei kennzeichnen.

Peter A. Dorsey hat außerdem darauf hingewiesen, dass Frederick Douglass besonders in dem Narrative von 1845 mehrfach auf die Einbindung religiöser Diskurse zurückgreift. Ein Beispiel hierfür ist die Beschreibung der Veränderung des Charakters seiner Besitzerin Sophia Auld: „The fatal poison of irresponsible power […] soon commenced its infernal work. That cheerful eye, under the influence of slavery, soon became red with rage; […] and that angelic face gave place to that of a demon."[338] Weiters benützt Frederick Douglass in der Gegenüberstellung von Sklaverei und Freiheit religiöse Diskurse: „The wretchedness of slavery, and the blessedness of freedom, were perpetually before me."[339] Auch in dem 1855 publizierten Text sind religiöse Diskurselemente zu finden.[340] Über den veränderten Charakter seiner Besitzerin schreibt Frederick Douglass: „[…] For slavery can change a saint into a sinner and an angel into a demon."[341]

Robert S. Levine hat überdies festgestellt, dass sich die Perspektive der Erzählungen von Frederick Douglass veränderte und er in dem Text von 1855 einen großen Wert auf Selbstreflexion legt:

> „Instead of describing his journey from slavery to freedom in its full immediacy, Douglass now regards that journey from his perspective as an intellectual black leader of the 1850s, and thus depicts himself as a subject in history who himself can be critically examined."[342]

David Leverenz fand in dem unterschiedlichen Zielpublikum der beiden Erzählungen einen weiteren Grund für die unterschiedliche rhetorische Darstellungsweise seiner Erlebnisse. Über die LeserInnen des 1845 erschienenen Werkes schreibt Leverenz: „He was writing for a narrowly defined abolitionist constituency, and to bring other white readers into the cause."[343] Das Zielpublikum der 1855 publizierten Erzählung ist laut Leverenz anders zu charakterisierten: „In his revision, Douglass's sense of his audience has changed […] For some years he had been publishing his own abolitionist newspaper, […] Douglass, in this interpretation, would now be reaching out to a more broad-based reading public."[344] Die Tatsache, dass sich Frederick Douglass Anfang der 1850er Jahre von Garrison und seinen Anhängern gelöst hatte, trug ebenfalls dazu bei, dass die Darstellungsweisen seiner Erlebnisse während der Sklaverei in dem 1855 publizierten Werk eine andere ist. So ist es im 1845

[338] *Douglass*, Narrative of Frederick Douglass, 32f.
[339] *Douglass*, Narrative of Frederick Douglass, 107.
[340] Vgl. Dorsey, Becoming the Other, 438.
[341] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 142.
[342] *Levine*, Identity in the Autobiographies, 37.
[343] *Leverenz*, Frederick Douglass's Self-Refashioning, 354.
[344] *Leverenz*, Frederick Douglass's Self-Refashioning, 354.

veröffentlichten Text bereits das Vorwort von Garrison, das Douglass wenig Raum für die Darlegung seiner individuellen Vorstellungen lässt. Die Anhänger rund um Garrison hatten Erwartungen an die Erzählung von Frederick Douglass, die vor allem die Fakten des Systems der Sklaverei beleuchten sollte.[345]

Frederick Douglass zielt von seiner persönlichen Geschichte ausgehend darauf ab, die Grausamkeiten des Systems der Sklaverei darzustellen. Er versucht also, in beiden Lebenserzählungen, von den allgemeinen Charakteristika auf sein persönliches Schicksal zu verweisen. Mit dieser rhetorischen Strategie möchte er vermutlich das System der Sklaverei greifbarer und verständlicher machen. Ein Beispiel für eine solche persönliche und schließlich auf die allgemeine Ebene gehende Darstellung ist der im 1845 veröffentlichten Werk zu findende Bericht über das Motiv für die den SklavInnen gewährten freien Tage zwischen Weihnachten und Silvester:

> „My term of actual service to Mr. Edward Covey ended on Christmas day, 1833. […] These holidays [The Christmas Holidays] serve as conductors, or safety-valves, to carry off the rebellious spirit of enslaved humanity. […] They are professedly a custom established by the benevolence of the slaveholders; but I undertake to say, it is the result of selfishness, and one of the grossest frauds committed upon the down-trodden slave. They do not give the slaves this time because they would not like to have their work during its continuance, but because they know it would be unsafe to deprive them of it."[346]

In dem 1855 veröffentlichten Text berichtet Frederick Douglass seinem eigentlichen Besitzer von der Gewalt, die ihm durch Edward Covey, an den er für eine bestimmte Zeit verliehen worden war, widerfahren war. Auch in diesem Beispiel verweisen die Ausführungen seines persönlichen Schicksals auf den Umgang mit der Thematik im System der Sklaverei im Allgemeinen:

> „I told him all the circumstances, as well as I could […] how hard I was at work in the present instance; how unwillingly I sunk down under the heat, toil and pain; the brutal manner in which Covey had kicked me in the side; […] The guilt of a slave is always, and everywhere, presumed; and the innocence of the slaveholder or the slave employer, is always asserted."[347]

Obwohl Frederick Douglass in seinen Lebenserzählungen sehr ausführlich berichtet, gibt es dennoch auch Episoden in seinem Leben, über die detaillierte Angaben fehlen. William S. McFeely begründet fehlende Angaben, etwa über die Beziehung zu seinen Geschwistern, damit, dass Frederick Douglass primär darauf abzielte seine eigenen Erlebnisse in kurzer und prägnanter Form darzulegen und den Fokus auf die Darstellung des Systems der Sklaverei

---

[345] Vgl. *Leverenz*, Frederick Douglass's Self-Refashioning, 356.
[346] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 73-75; Vgl. auch *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 250-254.
[347] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 229f.

legte. Allerdings, so McFeely, gibt es auch tiefergehende Gründe, die ein solches Auslassen von Informationen rechtfertigen: „There were some sounds of slavery that Douglass could not render in words that his readers would hear, private torments and horrors too deep in the well to be drawn up."[348] Generell ist in den Texten von Frederick Douglass zwischen jenen Informationen zu unterscheiden, die er aus Unwissenheit schlichtweg nur unvollständig geben konnte und jenen, die er aus bestimmten Gründen nicht geben wollte. Angaben über seinen exakten Geburtstag oder seinen Vater konnte er nicht machen, da er diese Daten selbst nicht kannte. Auch Jahreszahlen finden sich in den Erzählungen bis Anfang der 1830er Jahre nur wenige. Die LeserInnen erfahren schließlich den Zeitpunkt, ab dem es Frederick Douglass möglich war, Lebensdaten anzugeben. Über diese Tatsache schreibt er in der Erzählung von 1845: „I HAVE now reached a period of my life when I can give dates."[349] In dem Band von 1855 erklärt er zudem, warum es ihm genau ab dem Zeitpunkt möglich war, Jahreszahlen zu nennen: „I left Baltimore, for St. Michael's in the month of March, 1833. I know the year, because it was the one succeeding the first cholera in Baltimore."[350] Ein zentrales Ereignis seines Lebens, wovon er in beiden Lebenserzählungen den LeserInnen bewusst Informationen vorenthält, ist seine geglückte Flucht. In beiden Bänden gibt er Erklärungen dafür an. In dem Band von 1845 nennt er zwei vorwiegende Beweggründe für das Weglassen von Informationen:

> „First, were I to give a minute statement of all the facts, it is not only possible, but quite probable, that others would thereby be involved in the most embarrassing difficulties. […] Secondly, such a statement would most undoubtedly induce greater vigilance on the part of slaveholders […]"[351]

Auch in dem Band von 1855 nennt Frederick Douglass diese Gründe als Anlass für das Fehlen von detaillierten Informationen bezüglich seiner Flucht. Außerdem betont er die Folgen, die eine Auskunft für andere SklavInnen, die eine Flucht anstreben, haben könnten:

> „By stringing together a train of events and circumstances, even if I were not very explicit, the means of escape might be ascertained, and, possibly, those means be rendered, thereafter, no longer available to the liberty-seeking children of bondage I have left behind me."[352]

---

[348] *McFeely*, Frederick Douglass, 116.
[349] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 51.
[350] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 186.
[351] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 100.
[352] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 322.

5.4.2.3. Analyse der Mikrostruktur

5.4.2.3.1. Religion und die BesitzerInnen von SklavInnen

Die Religion der BesitzerInnen von SklavInnen sowie deren religiöse Praktiken werden in den Lebenserzählungen von Frederick Douglass ausführlich behandelt und dabei auf sehr negative Art und Weise dargestellt. Garrison kündigt eine solche Darstellungsweise bereits in seinem Vorwort des 1845 veröffentlichten Narratives an. Dabei betont er, dass das christliche Bekenntnis der BesitzerInnen von SklavInnen alles andere als heilsam sei und die Erzählung von Frederick Douglass dies zeigen werde. Für den Diskurs der Antisklavereibewegung charakteristisch, bezeichnet Garrison die Religion der BesitzerInnen als Täuschung und diese selbst als Verbrecher erster Klasse.[353]

Frederick Douglass versteht es, diesen Ankündigungen gerecht zu werden, und versucht in der Darstellung seiner BesitzerInnen den Bezug zu deren Religiosität und Glaubensausübung herzustellen. So schreibt Frederick Douglass über seinen Besitzer Thomas Auld und dessen Frau, dass diese den SklavInnen nicht ausreichend Nahrung zur Verfügung gestellt hatten, sodass ihre SklavInnen zum Stehlen und Betteln gezwungen waren. In diesem Zusammenhang berichtet Frederick Douglass mit Referenz auf die Bibel (Dtn 28, 5), dass die beiden ihre SklavInnen hungern ließen, gleichzeitig aber zu Gott um ausreichend Nahrung beteten: „[…] Yet that mistress and her husband would kneel every morning, and pray that God would bless them in basket and store!"[354] Besonders detailliert schildert Frederick Douglass die Bekehrung seines Besitzers. Dieses Erlebnis war mit der Hoffnung der SklavInnen verbunden, dass er diese nach seiner Gotteserfahrung besser behandeln oder gar befreien würde. Beide Wünsche gingen nicht in Erfüllung, Frederick Douglass erläutert vielmehr, dass die Bekehrung einen negativen Effekt auf das Verhalten seines Besitzers hatte: „If it had any effect on his character, it made him more cruel and hateful in all his ways; for I believe him to have been a much worse man after his conversion than before."[355] Diese Verhaltensänderung begründet Frederick Douglass damit, dass sein Besitzer nun eine religiöse Bestätigung und Unterstützung für die Grausamkeiten, mit denen er seine SklavInnen konfrontierte, gefunden hatte. Frederick Douglass gibt ein Beispiel für solch eine religiöse Rechtfertigung der Handlungen seines Besitzers an. So beobachtete er, wie Auld eine seiner Sklavinnen blutig schlug und dabei aus der Bibel zitierte (Lk 12, 47): „He that knoweth his master's will, and doeth it not, shall be beaten with many stripes."[356] Frederick

[353] Vgl. Narrative of the Life of Frederick Douglass, xii.
[354] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 52; Vgl. auch *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 190.
[355] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 54; *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 196f.
[356] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 55; Vgl. auch *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 201.

Douglass berichtet außerdem davon, dass sein Besitzer nach dem Bekehrungserlebnis wesentlich intensiver betete und er bald zu einem religiösen Anführer wurde.[357] In dem 1855 veröffentlichten Band nimmt Frederick Douglass ebenfalls Bezug auf das Bekehrungserlebnis seines Besitzers, fügt jedoch hinzu, dass er an der Echtheit dieser Gotteserfahrung zweifle: „[…] I could not wholly confide in the genuineness of his conversion. The hesitating behavior of that tear-drop, and its loneliness, distressed me, and cast a doubt upon the whole transaction."[358]

Auch bei der Beschreibung weiterer Besitzer zielt Frederick Douglass darauf ab, deren Verhältnis zur Religion darzustellen. Über seinen als „nigger-breaker"[359] bekannten Besitzer Mr. Covey, bei dem er seine schlimmsten Gewalterfahrungen machte, schreibt Frederick Douglass, dass dieser ein führendes Mitglied der Methodistenkirche und ihm die Ausübung der Religion von Bedeutung war.[360] In dem 1855 veröffentlichten Text berichtet Frederick Douglass über die Religiosität von Covey: „His religion hindered him from breaking the Sabbath, but not from breaking my skin. He had more respect for the day than for the man […]."[361] Im Vergleich zu diesem religiösen Besitzer, stellt Frederick Douglass William Freeland, den er explizit als nicht religiös bezeichnet, in wesentlich positiverer Weise dar: „Another advantage I gained in my new master was, he made no pretensions to, or profession of, religion; and this, in my opinion, was truly a great advantage."[362] Frederick Douglass begründet seine Aussage nicht nur in Bezug auf seine persönlichen Erfahrungen mit seinen früheren religiösen Besitzern, sondern geht auch auf die Gesamtsituation der Religiosität des Südens der Vereinigten Staaten ein. Dabei betont er, besonders durch den Einsatz des Superlativs, dass die Religion des Südens für zahlreiche Verbrechen und Akte unmenschlichen Verhaltens verantwortlich gemacht werden müsse: „[…] The religion of the south is a mere covering for the most horrid crimes, -- […] a dark shelter under, which the darkest, foulest, grossest, and most infernal deeds of slaveholders find the strongest protection."[363] Religiöse BesitzerInnen von SklavInnen stehen laut Frederick Douglass in enger Verbindung mit der Ausübung schlimmster Grausamkeiten und Gewaltverbrechen. Aus diesem Grund, so betont er, würde er einen nichtreligiösen Besitzer einem religiösen unter allen Umständen vorziehen. Auch hier verwendet er den Superlativ, um seine Position zu verdeutlichen: „For of all slaveholders with whom I have ever met, religious slaveholders are

[357] Vgl. Narrative of the Life of Frederick Douglass, 54; *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 197.
[358] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 195.
[359] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 57; *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 205.
[360] Vgl. Narrative of the Life of Frederick Douglass, 57; *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 203f.
[361] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 240.
[362] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 77. Vgl. auch *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 257.
[363] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 77. Vgl. auch *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 257.

the worst. I have ever found them the meanest and basest, the most cruel and cowardly, of all others.“[364]

Neben der Kritik an der Religion der BesitzerInnen von SklavInnen, werden auch amerikanische religiöse Gruppierungen beziehungsweise Kirchen auf negative Weise dargestellt. Mit dem Diskurs der Antisklavereibewegung im Einklang stehend und auf den ersten Johannesbrief der Bibel Bezug nehmend (1 Joh 4, 20) berichtet Frederick Douglass über die Haltung der Kirchen: „They are they who are represented as professing to love God whom they have not seen, whilst they hate their brother whom they have seen.”[365] Er beschreibt jene als heuchlerisch, die von sich selbst behaupten Opfer zu bringen, jedoch niemals Barmherzigkeit oder Gnade zeigen. Auch die Tatsache, dass die Kirchen sowohl der Nord- als auch der Südstaaten mit den BesitzerInnen von SklavInnen verbunden seien, zeichne deren Unchristlichkeit aus.[366] Insgesamt bezeichnet Frederick Douglass das Christentum der Südstaaten im Anhang des 1845 erschienenen Narratives als korrupt und heuchlerisch. Menschendiebe werden dabei als Prediger eingesetzt, Auspeitscher von Frauen werden mit Missionierung betraut und Kindheitsplünderer gelten als Kirchenmitglieder.[367] Erneut hebt Frederick Douglass in seinen Beispielen die Unvereinbarkeit zwischen der Ausübung des christlichen Glaubens und der Aufrechterhaltung des Systems der Sklaverei hervor. Metaphorisch und auf religiöse Diskurse zurückgreifend, drückt er den Zusammenhang zwischen BesitzerInnen von SklavInnen, der Kirche und der Existenz des Systems der Sklaverei aus: „Here we have religion and robbery the allies of each other -- devils dressed in angles’ robes, and hell presenting the semblance of paradise.“[368] Die Parodie, mit der Frederick Douglass seine Erzählung beendet, repräsentiert erneut seine kritische Ansicht über die Ausübung religiöser Praktiken und gleichzeitigem Besitz von SklavInnen. Beispielhaft soll hier nur der erste Vers dieser Parodie zitiert werden:

> „Come, saints and sinners, hear me tell
> How pious priests whip Jack and Nell,
> And women buy and children sell,
> And preach all sinners down to hell,
> And sing of heavenly union.”[369]

Frederick Douglass verweist in seinen Lebenserzählungen mehrere Male auf die Bibel. Dabei kann beobachtet werden, dass er Bibelstellen häufig für die negative Repräsentation von Religion und Glauben benützt, gerade bezüglich der religiösen Praktiken seiner Besitzer.

---

[364] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 78. Vgl. auch *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 258.
[365] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 122.
[366] Vgl. Narrative of the Life of Frederick Douglass, 122.
[367] Vgl. Narrative of the Life of Frederick Douglass, 119.
[368] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 120.
[369] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 123.

Frederick Douglass verwendet den Verweis auf die Bibel auch, um auf eines der Grundargumente, das Befürworter der Sklaverei verwendeten, zu kritisieren. Es handelt sich hierbei um den Fluch Gottes über Ham. Eine detaillierte Erläuterung dieser Bibelstelle ist in Kapitel 3.2.4. zu finden. Frederick Douglass bezieht sich sowohl in dem Band von 1845, als auch in jenem von 1855 auf die Verfluchung des Ham und stellt gleichzeitig deren Bedeutung für die Rechtfertigung der Sklaverei in Frage:

> „If the lineal descendants of Ham are alone to be scripturally enslaved, it is certain that slavery at the south must soon become unscriptural; for thousands are ushered into the world, annually, who, like myself, owe their existence to white fathers, and those fathers most frequently their own masters."[370]

Im Anhang des 1845 veröffentlichten Bandes, den Frederick Douglass ganz der Diskussion von Religion und Sklaverei im Allgemeinen und jener seiner Besitzer im Besondern widmet, verweist er erneut auf die Bibel und vergleicht das Christentum Amerikas mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, die im Matthäusevangelium charakterisiert werden (Mt 23, 4-28). Diese werden als Heuchler dargestellt, denen es ausschließlich darum gehe, den äußeren Schein zu wahren, die innerlich vor Gott jedoch nicht bestehen können:[371]

> „Woe unto you, scribes and Pharisees, hypocrites! for ye make clean the outside of the cup and of the platter; but within, they are full of extortion and excess. – Woe unto you, scribes and Pharisees, hypocrites! for ye are like unto whited sepulchers, which indeed appear beautiful outward, but are within full of dead men's bones, and of all uncleanness. Even so ye also outwardly appear righteous unto men, but within ye are full of hypocrisy and iniquity.."[372]

Auch in diesem Beispiel benützt Frederick Douglass die Bibel, um die negativen Seiten der Religiosität der Besitzer von SklavInnen aufzuzeigen. Es muss jedoch hervorgehoben werden, dass er nicht die Bibel per se verurteilt, wie auch Zachary McLeod Hutchins festhält: „[…] Even when Douglass explicitly acknowledges the Bible's utility in Christian justifications of slavery, he does not seem to criticize the Bible itself, only its interpreters."[373] So betont Frederick Douglass im Anhang von *Narrative of the Life of Frederick Douglass*, dass er strikt zwischen der Religion der BesitzerInnen von SklavInnen und jener von Christus unterscheidet und er unterstreicht deren gravierende Unterschiede: „[…] For, between the Christianity of this land, and the Christianity of Christ, I recognize the widest possible difference. […] To be the friend of the one, is of necessity to be of enemy of the other."[374]

---

[370] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 5. Vgl. auch *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 59f.
[371] Vgl. *Douglass*, Narrative of the Life of Frederick Douglass, 121f.
[372] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 121.
[373] Zachary *McLeod Hutchins*, Rejecting the Root: The Liberating, Anti-Christ Theology of Douglass's Narrative. In: Nineteenth-Century Literature 68 (2013) 297.
[374] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 118.

5.4.2.3.2. Bekehrungserlebnis

Im Vergleich zu den Bekehrungserlebnissen von Sojourner Truth und Old Elizabeth, erläutert Frederick Douglass seine unmittelbare Gotteserfahrung weniger umfangreich. In dem Narrative von 1845 wird diesem Erlebnis keine Beachtung geschenkt, lediglich in der Erzählung von 1855 wird es beschrieben. Frederick Douglass nennt keine exakte Jahreszahl, aufgrund der Chronologie des Textes kann jedoch davon ausgegangen werden, dass diese Bekehrung während seiner Zeit in Baltimore, also Ende der 1820er Jahre beziehungsweise Anfang der 1830er Jahre, stattfand. Zunächst beschreibt Frederick Douglass die ungewisse Lage in Baltimore zu dieser Zeit, da sich die Cholera auszubreiten drohte. Gleichzeitig betont er, dass viele Menschen davon überzeugt waren, dass diese eine Strafe Gottes für die Weißen wegen der Sklaverei sei. Frederick Douglass erzählt, dass er einen Schwarzen namens Charles Johnson aufsuchte und dieser ihn aufforderte zu beten.[375] Außerdem berichtet er von einer Zeit der Einsamkeit und des Zweifelns, die seinem Bekehrungserlebnis vorangegangen war: „[…] I was, for weeks, a poor, broken-hearted mourner, traveling through the darkness and misery of doubts and fears."[376] Schließlich erläutert er, dass er aus dem Vertrauen auf Gott und Jesus neue Zuversicht schöpfte: „I finally found that change of heart which comes by 'casting all one's care' upon God, and by having faith in Jesus Christ, as the Redeemer, Friend, and Savior of those who diligently seek Him."[377] Dies habe dazu geführt, dass er die Welt aus einer anderen Perspektive sah und mit Liebe erfüllt wurde: „After this, I saw the world in a new light. I seemed to live in a new world, surrounded by new objects, and to be animated by new hopes and desires. I loved all mankind – slaveholders not excepted. […]"[378] Obwohl Frederick Douglass hier von einer Liebe zu allen Menschen, auch zu seinen Besitzern, berichtet, muss diese Aussage mit einer gewissen Vorsicht betrachtet werden. In all seinen Erzählungen verurteilt und verachtet er den Großteil seiner Besitzer. Scott C. Williamson hat diese Tatsache im Zusammenhang mit dem Bekehrungserlebnis von Frederick Douglass folgendermaßen geschildert:

> „[…] Douglass's sense of being deceived and cheated by slaveholders was not alleviated by his religious convictions. That was one sin Douglass seemed unable to forgive or forget. The hypocrisy of slaveholders who performed evil in the name of good always aroused Dougass's ardor."[379]

---

[375] Vgl. *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 165f.
[376] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 166.
[377] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 166.
[378] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 166f.
[379] Scott C. *Williamson*, The Narrative Life. The Moral and Religious Thought of Frederick Douglass (Macon 2002) 48.

Die Folge aus dem Bekehrungserlebnis war der innere Wunsch von Frederick Douglass, mit den Inhalten der Bibel vertraut zu werden und diese den Menschen zu vermitteln: „My great concern was, now, to have the world converted.“[380] Nach seiner Bekehrungserfahrung begegnete er dem schwarzen Pastor Charles Lawson, den er als zutiefst gläubigen Menschen darstellt und der sein „spiritual mentor“[381] werden sollte: „His life was a life of prayer.“[382] Von diesem Mann war Frederick Douglass offensichtlich sehr beeindruckt und er berichtet von ihrem Zusammentreffen: „I could teach him ‘the letter,’ but he could teach me ‘the spirit;’ and high, refreshing times we had together, in singing, praying and glorifying God.“[383] Neben diesen religiösen Begegnungen, prophezeit Lawson Frederick Douglass dessen Rolle in der Welt:

> „The good old man had told me, that the ‘Lord had a great work for me to do;’ and I must prepare to do it; and that he had been shown that I must preach the gospel. […] He fanned my already intense love of knowledge into a flame, by assuring me that I was to be a useful man in the world.”[384]

Peter A. Dorsey hat in Frederick Douglass’ Folgerung aus seiner Bekehrungserfahrung – „My great concern was, now, to have the world converted“ – und in den Worten von Lawson – „I was to be a useful man in the world“ – einen Zusammenhang erkannt und damit eine neue Facette im Religionsverständnis von Frederick Douglass festgestellt. Demzufolge sah Frederick Douglass in der Ausübung der Religion nun auch einen sozialen Aspekt.[385] In dem 1855 publizierten Text schreibt Frederick Douglass, dass er auch Jahre nach seiner Begegnung mit Pastor Lawson, dessen Glaubenslehre in sich trug: „Father Lawson’s solemn words, of what I ought to be, and might be, in the providence of God, had not fallen dead on my soul.“[386]

5.4.2.3.3. Begegnung mit Elementen der Magie und des Aberglaubens

Nach seiner Flucht vor seinem Leihbesitzer Covey wird Frederick Douglass von seinem tatsächlichen Besitzer brutal ausgepeitscht und aufgefordert zu Covey zurückzukehren. In der Nacht vor der Rückkehr trifft er im Wald auf den Sklaven Sandy Jenkins. In beiden Lebenserzählungen berichtet Frederick Douglass über das Zusammentreffen mit Jenkins. Die Darstellungen dieser Begegnung unterscheiden sich jedoch. In dem Narrative von 1845

[380] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 167.
[381] *Williamson*, The Narrative Life, 48.
[382] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 167.
[383] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 167.
[384] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 168f.
[385] Vgl. *Dorsey*, Becoming the Other, 441.
[386] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 276.

beschreibt Frederick Douglass Jenkins in wenigen Sätzen als „old adviser“,[387] zu dem er Vertrauen hatte, obwohl er ihn nicht kannte. In der Erzählung von 1855 erfahren die LeserInnen wesentlich mehr über diesen Mann und Frederick Douglass nimmt Bezug auf seine Religiosität und Herkunft: „He was not only a religious man, but he professed to believe in a system for which I have no name. He was a genuine African, and had inherited some of the so called magical powers. […]”[388] Durch sein Zusammentreffen mit Jenkins kam Frederick Douglass also mit Magie in Kontakt. Magie war in der afrikanischen Glaubenstradition, wie in Kapitel 3.1.1. erläutert, sehr verbreitet. Der religiöse Aspekt, der die gesamte Beschreibung des Zusammentreffens mit Jenkins im Narrative von 1855 auszeichnet, kommt in den Erläuterungen von 1845 nicht zum Vorschein.

In beiden Erzählungen berichtet Frederick Douglass davon, dass Jenkins ihm versichert, dass er ihm helfen könne und erklärt ihm, dass sich im Wald eine Wurzel befände, die, wenn sie am Morgen gepflückt würde, alle nötigen Kräfte des Schutzes in sich trage. Weiters versichert Jenkins Frederick Douglass, dass diese Wurzel durch Tragen an der rechten Körperseite vor Schlägen des Besitzers schützen würde. Als Bestätigung für seine Erläuterungen gibt Jenkins an, dass er selbst seit Jahren diese Wurzel bei sich trage und deshalb von Gewalt verschont geblieben wäre.[389] Die Darstellung seiner Reaktion über die Wurzel als Hilfsmittel gegen Gewalt beschreibt Frederick Douglass in seinen beiden Erzählungen wieder sehr unterschiedlich. In der Version von 1845 erläutert er:

> „I first rejected the idea, that the simple carrying of a root in my pocket would have any such effect as he had said, and was not disposed to take it; but Sandy impressed the necessity with much earnestness, telling me it could do no harm, if it did no good. To please him, I at length took the root, and, according, to his direction, carried it upon my right side.”[390]

Diese Erklärungen weisen zwar auf eine gewisse Skepsis von Frederick Douglass hin, doch es scheint als hätte etwas Überzeugungsarbeit von Jenkins gereicht, um ihn dazu zu bringen, diese Wurzel bei sich zu tragen. Eine wesentlich größere Abwehr gegenüber der Hilfe von Jenkins ist in den Beschreibungen der Reaktion in dem Bericht von 1855 zu finden:

> „Now all this talk about the root, was, to me, very absurd and ridiculous, if not positively sinful. I at first rejected the idea that the simple carrying a root on my right side, (a root, by the way, over which I walked every time I went into the woods,) could possess any such magic power as he ascribed to it, and was therefore, not disposed to cumber my pocket with it. I had a positive aversion to all pretenders to ‘divination.’ It

[387] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 70.
[388] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 238.
[389] Vgl. *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 238f. Vgl. Narrative of the Life of Frederick Douglass, 70.
[390] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 70.

> was beneath one of my intelligence to countenance such dealings with the devil, as this power implied."[391]

Hier spricht Frederick Douglass offenkundig an, dass er den Erzählungen von Jenkins über die Wirkung der Wurzel wenig Glauben schenkte, sondern diese vielmehr als lächerlich und sogar sündhaft abstempelt. Auch hier kommt wieder die religiöse Komponente sehr stark zum Ausdruck, die in der Erzählung von 1845 verborgen bleibt. Es ist also besonders auch seine Vermutung, dass diese Wurzel möglicherweise mit dem Wirken des Teufels in Verbindung gebracht werden kann, die seine Abneigung begründet. Trotz dieser Bedenken schreibt Frederick Douglass auch in seinem Bericht von 1855, dass Jenkins' persönliche Überzeugung von der Wurzel und die Art, wie er dieses Vertrauen in deren Wirkung vermitteln konnte, auch Frederick Douglass dazu bewogen habe, dieses Hilfsmittel anzunehmen. Schließlich kommt der Bezug zur Religiosität auch am Ende seiner Beschreibung der Begegnung mit Jenkins in der Erzählung von 1855 noch einmal zum Ausdruck. Dabei verändert er seinen Blickwinkel auf dieses Zusammentreffen. Während er Jenkins und sein Hilfsangebot zuerst ablehnte und als sündhaft empfand, erkennt er nun darin möglicherweise das Wirken Gottes. Er bezeichnet Jenkins nämlich mit Verweis auf das Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10, 25-37) als eben diesen, der ihm aus einer scheinbar ausweglosen Situation half. Außerdem fragt er sich am Ende: „[…] How did I know but that the hand of the Lord was in it?"[392]

Eine Folge dieser Begegnung mit Jenkins war schließlich die gewaltsame Auseinandersetzung mit Covey, die eine zentrale Stelle der Erzählung von 1855 darstellt. So berichtet Frederick Douglass über seinen Entschluss, sich bei nächster Gelegenheit gegen seinen Leihbesitzer zu wehren mit Verweis auf die Tatsache, dass die religiöse Überzeugung von SklavInnen Widerstände häufig verhindere: „I had now to this extend 'backslidden' from this point in the slave's religious creed; and I soon had occasion to make my fallen state known to my Sunday-pious brother, Covey."[393] Im Folgenden beschreibt Frederick Douglass die mehr als zweistündige gewaltsame Auseinandersetzung mit Covey, die im Viehstall stattfand und die für ihn siegreich endete. Aus dem Kampf, so berichtet Frederick Douglass, ging er als veränderte Person hervor.[394] Seinen persönlichen Wandel nach dem Sieg über Covey beschreibt Frederick Douglass mit der Verwendung von religiösen Diskursen:

> „He only can understand the effect of this combat on my spirit, who has himself incurred something, hazarded something, in repelling the unjust and cruel aggressions

[391] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 239.
[392] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 239.
[393] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 241.
[394] Vgl. *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 241-247.

> of a tyrant. Covey was a tyrant, and a cowardly one, withal. After resisting him, I felt as I had never felt before. It was a resurrection from the dark and pestiferous tomb of slavery, to the heaven of comparative freedom."[395]

Jenkins spielte allerdings nicht nur vor seiner gewaltsamen Auseinandersetzung mit Covey eine zentrale Rolle für Frederick Douglass, sondern er war auch einer jener SklavInnen, mit denen er den ersten Fluchtversuch plante. In der Erzählung von 1855 beschreibt Frederick Douglass die negativen Vorahnungen, die Jenkins vor der geplanten Flucht hatte. Große Relevanz hat Jenkins einem Traum zugewiesen: „'I dreamed, last night, that I was roused from sleep by strange noises, like the noises of a swarm of angry birds, that caused a roar as they passed, which fell upon my ear like a coming gale over the tops of the trees. […]'"[396] Weiters berichtet Jenkins, dass diese Vögel Frederick Douglass in ihren Krallen hielten und mit ihren Schnäbeln auf ihn einbissen, während Frederick Douglass versuchte seine Augen zu schützen.[397] Wie sich später herausstellen sollte, bestätigte sich diese negative Vorahnung von Jenkins, denn die Flucht von Frederick Douglass und seinen Gefährten scheiterte.

5.4.2.3.4. Glaubenszweifel

In seinem 1855 publizierten Band schildert Frederick Douglass Erzählungen von Menschen, die ihm vermittelten, dass Gott für die Erschaffung der Menschen und somit auch für die Unterteilung in Freie und SklavInnen verantwortlich sei. Diese Erklärungen ergaben für Frederick Douglass jedoch wenig Sinn. Er war vielmehr davon überzeugt, dass diese Rollenverteilung in einem großen Ausmaß den Menschen zuzuschreiben sei und die BesitzerInnen von SklavInnen eines Tages dafür bestraft werden würden. Über diese Bestrafung schreibt Frederick Douglass, dass er davon ausgehe, dass sie an einen schlechten Ort, wo sie verbrennen würden, also die Hölle, geschickt werden würden.[398] Frederick Douglass' Moralvorstellungen waren also mit den Grausamkeiten des Systems der Sklaverei nicht vereinbar und so begann er schon früh den Einfluss Gottes auf die Sklaverei zu hinterfragen.[399] In dem 1855 erschienenen Narrative schreibt er dazu: „[…] I could not reconcile the relation of slavery with my crude notions of goodness. […] I was not very long in finding out the true solution of the matter. It was not color, but crime, not God, but man, that afforded the true explanation of the existence of slavery […]."[400]

---

[395] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 247.
[396] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 284f..
[397] Vgl. *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 285.
[398] Vgl. *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 89f.
[399] Vgl. *Williamson*, The Narrative Life, 45.
[400] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 90.

Frederick Douglass' persönliche Gottesbeziehung wird als sehr ambivalent dargestellt, Glaubenszweifel repräsentieren dabei zwei miteinander verbundene Charakteristika seiner Religiosität. Am stärksten werden die Zweifel an Gott während seiner Zeit bei Mr. Covey dargestellt. Es kann davon ausgegangen werden, dass dies mit seiner unmenschlichen Behandlung und seinem intensiven Kontakt mit Gewalt zu begründen ist. An einem freien Tag breitet er daher in einem einsamen Moment an der Küste Marylands seine innersten Gedanken und Zweifel Gott gegenüber aus. In dieser Textstelle beschreibt Frederick Douglass seinen Status als Sklave, seinen innerlichsten Wunsch und sein großes Verlangen nach Freiheit. Dabei bittet er Gott, ihm zu helfen:[401] „Is there any God? Why am I a slave? I will run away. I will not stand it. […] Try it? Yes! God helping me, I will."[402]

Als er den Gewaltakten von Covey nicht mehr standhalten kann, macht sich Frederick Douglass auf den Weg zu seinem eigentlichen Besitzer Thomas Auld und bittet ihn um Hilfe. Als dieser ihm die erhoffte Unterstützung verwehrt, berichtet Frederick Douglass in dem Text von 1855 von seiner sich ändernden Einstellung zur Religion:

> „My religious views on the subject of resisting my master, had suffered a serious shock, by the savage persecution to which I had been subjected, and my hands were no longer tied by my religion. Master Thomas's indifference had severed the last link."[403]

Frederick Douglass bezieht sich in dieser Aussage darauf, dass der Verweis auf die Religion und die Bibel von BesitzerInnen von SklavInnen häufig dazu benutzt wurden, um das Verhalten von SklavInnen zu bestimmen und zu kontrollieren.[404] Dazu zählte etwa, SklavInnen mit Referenz zur Religion von Gewaltakten gegen ihre BesitzerInnen abzuhalten. Eben dazu war Frederick Douglass nun nicht mehr bereit. Vor dem Kampf mit Covey berichtet Frederick Douglass von Zweifeln an der Religion im Allgemeinen und dem Gebet im Speziellen: „[…] Doubts [arising] partly from my own neglect of the means of grace, and partly from the sham religion which everywhere prevailed, cast in my mind a doubt upon all religion, and led me to the conviction that prayers were unavailing and delusive […]"[405] Neben den Zweifeln an Gott werden während dieser Zeit auch Selbstzweifel beschrieben. Frederick Douglass erläutert, dass er einen einsamen Moment im Wald für ein Gebet hätte nutzen können. Dies tat er jedoch nicht, weil er an seiner Fähigkeit rechtmäßig zu beten zweifelte: „[…] A prayer I had often made before. But how could I pray? […] I would fain pray; but doubts […] prevented my embracing the opportunity, as a religious one."[406] Scott C.

---

[401] Vgl. Narrative of the Life of Frederick Douglass, 64; *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 220.
[402] Narrative of the Life of Frederick Douglass, 65; *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 220.
[403] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 241.
[404] Vgl. *Gibson*, Christianity and Individualism, 594.
[405] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 235.
[406] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 234f.

Williamson meint, dass Frederick Douglass' Vertrauen auf Gott nach der gewaltsamen Auseinandersetzung mit Covey erheblich geschwächt war.[407] Frederick Douglass beschreibt aber den Zweifel, ob es trotz der Existenz des Sklavereisystems einen gerechten Gott geben kann, auch an anderer Stelle seines Narratives von 1845: „'Does a righteous God govern the universe? and [sic] for what does he hold the thunders in his right hand, if not to smite the oppressor, and deliver the spoiled out of the hand of the spoiler?'"[408]

Trotz dieser Darstellung der Glaubenszweifel hielt Frederick Douglass jedoch an seinem Glauben an Gott fest. So betont er zu Beginn des 1845 veröffentlichten Textes, dass er die Hoffnung auf eine Befreiung aus der Sklaverei und den Glauben an Gott niemals gänzlich verloren hätte: „[…] In the darkest hours of my career in slavery, this living word of faith and spirit of hope departed not from me, but remained like ministering angles to cheer me through the gloom."[409] Frederick Douglass beschreibt in beiden Lebenserzählungen, dass er davon überzeugt war, dass er die Entscheidung, in die Stadt Baltimore geschickt zu werden, einer höheren Macht zu verdanken hatte:

> „I may be deemed superstitious and egotistical, in regarding this event as a special interposition of Divine Providence in my favor; but […] this conviction, like a word of living faith, strengthened me through the darkest trials of my lot. This good spirit was from God; and to him I offer thanksgiving and praise."[410]

Donald B. Gibson hat Frederick Douglass interpretierend, geschrieben: „God must be distanced from slavery, for it is unpalatable to make God responsible for slavery."[411]

Insgesamt kann daher festgestellt werden, dass Frederick Douglass trotz den Beschreibungen seiner Glaubenszweifel sein Vertrauen auf Gott nicht völlig verlor. Daher kann die Beziehung von Frederick Douglass zu Gott in den Worten von Scott C. Williamson zusammengefasst werden:

> „Even during times of religious doubt, Douglass held fast to his belief in a personal God. He failed at times of distress to understand how God was active in the world, but even here did not push God offstage. He speculated at least once that God's domain was apart from the human domain."[412]

5.4.2.4. Fazit

Glaube und Religion werden in den Erzählungen von Frederick Douglass auf sehr unterschiedliche und vielseitige Weise dargestellt. Eine primäre Erkenntnis aus der Analyse

---

[407] Vgl. *Williamson*, The Narrative Life, 57.
[408] *Douglass*, Narrative of the Life of Frederick Douglass, 82.
[409] *Douglass*, Narrative of the Life of Frederick Douglass, 31.
[410] *Douglass*, My Bondage and My Freedom, 139f, Vgl. *Douglass*, Narrative of the Life of Frederick Douglass, 31.
[411] Gibson, Christianity and Individualism, 601.
[412] *Williamson*, The Narrative Life, 6.

der autobiographischen Texte von Frederick Douglass ist die negative Repräsentation der Religion und der Glaubenspraktiken der BesitzerInnen von SklavInnen. Die Kirchen, die die Erhaltung der Sklaverei unterstützen, und die Bibel als Instrument, das Handlungen der BesitzerInnen rechtfertigt, werden ebenso kritisiert, womit eine Verbindung zum Diskurs der Antisklavereibewegung hergestellt werden kann. Davon zu unterscheiden ist die Darstellung Gottes, die in den Lebenserzählungen von Frederick Douglass sehr komplex ist. Einerseits distanziert Frederick Douglass in seiner Repräsentation Gottes diesen von dem System der Sklaverei. So war er, dem Diskurs der Antisklavereibewegung folgend der Meinung, dass Gott auf der Seite der SklavInnen stehe und sie beschützen würde. Andererseits überwogen besonders in den Jahren vor seinem geglückten Fluchtversuch Zweifel an einem gerechten und gnädigen Gott. Auch die Wirkung von Gebeten und die Bedeutung von Religion im Generellen werden kritisch hinterfragt. Ein zentrales Element in der Darstellung seines Glaubens muss den Elementen der Magie und des Aberglaubens, die in der Begegnung mit Sandy Jenkins zum Ausdruck kommen, zugewiesen werden. Obwohl Frederick Douglass das Tragen der Wurzel zu seinem Schutz zunächst als sündhaft und lächerlich erklärt, führte der Kontakt mit Jenkins schließlich dazu, dass er sich auf einen Kampf mit Covey einließ, aus dem Frederick Douglass verändert hervorging. Es kann daher, Peter A. Dorsey zustimmend resümiert werden: „Ultimately, Douglass confirms that practicing religion under slavery involves an existential negotiation of painfully complex, non-absolute choices."[413]

[413] *Dorsey*, Becoming the Other, 442.

6. Schlussfolgerungen und Conclusio

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, ausgewählte Lebensberichte ehemaliger afroamerikanischer SklavInnen geschichtswissenschaftlich zu untersuchen und dabei zu erforschen, welche Bedeutung Religion und Glaube im Leben der SklavInnen erlangen konnte und wie Glaube und Religion in den Slave Narratives dargestellt und repräsentiert werden. Außerdem zielte meine Arbeit darauf ab, die Frage der Möglichkeit einer aktiven Glaubensausübung, unter Berücksichtigung des SklavInnenstatus, zu erforschen und in der gesamten Bearbeitung den Bezug zu religiösen Diskursen zu beachten.

Zu diesem Zwecke wurde zunächst ein Überblick über die wichtigsten Merkmale, die das Genre der Slave Narratives auszeichnen, präsentiert und dabei vor allem auf deren Verankerung in der Literatur- und der Geschichtswissenschaft verwiesen. Anschließend erschien es als wichtig, Religion und religiöse Entwicklungen in den Vereinigten Staaten im späten 18. und 19. Jahrhundert zu beleuchten, um einen Überblick über die Thematik zu gewähren. Bevor mit der Erforschung der Lebensberichte begonnen werden konnte, galt es, die Methode der geschichtswissenschaftlichen Textanalyse, mit Verweis auf den Terminus des Diskurses, vorzustellen. Schließlich wurden die Slave Narratives von Sojourner Truth, Old Elizabeth, William Wells Brown und Frederick Douglass analysiert.

Dabei konnte festgestellt werden, dass die Repräsentation und die Bedeutung von Glaube und Religion in den Lebenserzählungen unterschiedlich vermittelt wird. Während die Berichte von Sojourner Truth und Old Elizabeth von starkem Gottvertrauen und tiefer Glaubensüberzeugung geprägt sind, können in den Erzählungen von William W. Brown und Frederick Douglass durchaus auch große Zweifel an der christlichen Religion wahrgenommen werden, wenngleich sie diese von ihrem persönlichen Glauben an Gott trennen. Die kritischere Darstellung in den Berichten der männlichen Sklaven meiner Arbeit kann möglicherweise durch zwei unterschiedliche, aber miteinander verbundene Argumente begründet werden. Zunächst ist festzuhalten, dass sowohl Sojourner Truth, als auch Old Elizabeth ihre Erzählungen nicht selbst verfassten. Diese Tatsache trug vermutlich dazu bei, dass ihre Darstellungen weniger kritisch und hinterfragend sind. Ein zweiter Grund kann im Bildungsniveau gesehen werden. William Wells Brown und Frederick Douglass waren höher gebildet als Sojourner Truth und Old Elizabeth. Es kann daher angenommen werden, dass ihr größerer Reichtum an Wissen die Repräsentation ihres Glaubens und ihrer Religiosität kritischer werden ließ.

Die Lebensberichte von Sojourner Truth und Old Elizabeth weisen zahlreiche Parallelen auf. Der Glaube wird in beiden Narratives als das zentrale Element des jeweiligen Lebens dargestellt. Die beiden Frauen fanden Zuflucht im Gebet und waren von den frühkindlichen Glaubenskontakten durch ihre Eltern nachhaltig geprägt. Beide Erzählungen zeigen, dass ihr jeweiliges Bekehrungserlebnis in einer noch tieferen Glaubensüberzeugung und Verbindung zu Gott resultierte. Diese Gotteserfahrungen stellen gleichzeitig eine Gemeinsamkeit zu dem Lebensbericht von Frederick Douglass dar, denn auch dieser berichtet von seinem Bekehrungserlebnis, wenn auch in wesentlich reduzierter Form, verglichen zu den Textpassagen von Sojourner Truth und Old Elizabeth. In allen drei Bekehrungserlebnissen sind ähnliche, dem religiösen Diskurs und speziell dem Diskurs der Bekehrung zugehörige Elemente zu finden. Allen Bekehrungserlebnissen vorausgegangen waren Zeiten des Zweifelns und der Einsamkeit, die in einer göttlichen Vision resultierten. Diese Vision eines göttlichen Wesens wird dabei in allen Fällen mit dem Begriff des Lichtes assoziiert. In den Bekehrungserlebnissen von Sojourner Truth und Old Elizabeth sind außerdem die Begriffe des Feuers und des Verbrennens zentral. Feuer und Verbrennen werden dabei auf negative Weise dargestellt und repräsentieren den Ort der Hölle. Dieser Diskurs kommt auch in der Lebenserzählung von Frederick Douglass vor, allerdings an anderer Stelle und nicht in Bezug auf sein Bekehrungserlebnis. Auch die Folgen der drei Bekehrungserlebnisse sind ähnliche. Sowohl Sojourner Truth, als auch Old Elizabeth und Frederick Douglass berichten von einer innerlichen Verwandlung, die es ihnen ermöglichte eine Liebe zu allen Lebewesen zu verspüren. Die Darstellung der Bekehrungserlebnisse zeigt also in allen Fällen eine tiefe Verbundenheit zu Gott und dem Glauben. Außerdem wird mit den Beschreibungen der Bekehrungserlebnisse ein Bezug zum historischen Kontext hergestellt, denn gerade während der Zeit der Erweckungsbewegungen im 18. und 19. Jahrhundert waren solche persönlichen Gotteserfahrungen zentral.

Was die Auseinandersetzung mit den Lebensberichten von William Wells Brown und Frederick Douglass betrifft, so konnte gezeigt werden, dass die christliche Religion auf sehr kritische und negative Weise dargestellt wird. In diesen beiden Erzählungen wird besonders auf die Religiosität der BesitzerInnen von SklavInnen eingegangen und diese verurteilt. Gleichzeitig werden die Kirchen als Organe gezeigt, welche die Grausamkeiten und Gewaltakte der BesitzerInnen dulden, rechtfertigen und beschützen. Auch die Bibel, als Instrument der Glaubensausübung, repräsentiert, so meine Erkenntnis nach der Analyse dieser Lebenserzählungen, überwiegend negative Aspekte der Religiosität. So wird die Bibel ebenfalls mit Verweis auf Rechtfertigung und Schutz für die Gräueltaten der BesitzerInnen

von SklavInnen angegeben. Obwohl die Slave Narratives von Frederick Douglass und William W. Brown in starkem Ausmaß von Kritik an der Religion der BesitzerInnen gekennzeichnet sind, muss auch festgehalten werden, dass die Darstellung des eigenen Glaubens und jene Gottes eine andere ist. In beiden Lebenserzählungen wird betont, dass Gott auf der Seite der SklavInnen stehe und das System der Sklaverei nicht befürworte.

Schließlich gilt es, die Forschungsfragen zu beantworten und die Hypothesen zu untersuchen. Zunächst kann festgestellt werden, dass die Frage, welche Rolle SklavInnen ihrem Glauben zuwiesen, differenziert beantwortet werden muss. Die Analyse der Erzählungen von Sojourner Truth und Old Elizabeth zeigt den primären Stellenwert, den diese Frauen ihrem Glauben zuwiesen. Der Glaube bestimmte und beeinflusste das Leben von Sojourner Truth und Old Elizabeth als Sklavinnen maßgeblich. Anders ist diese Frage für William W. Brown und Frederick Douglass zu beantworten. Obwohl auch diese ihrem Glauben einen wichtigen Platz einräumten, so ist doch anzumerken, dass ihre Haltung kritischer und hinterfragender ist. Die Frage nach der Möglichkeit der Glaubensausübung ist schwierig zu beantworten, da die SklavInnen dazu in ihren Berichten wenig Bezug nehmen. Im Allgemeinen konnte ich jedoch feststellen, dass die SklavInnen in ihrer Glaubensausübung nicht frei waren oder selbst darüber entscheiden konnten. So berichtet William W. Brown etwa von verpflichtenden Gebetszusammenkünften, die von seinem Besitzer organisiert und veranstaltet wurden.
Die Hypothese, dass SklavInnen in der Art und Weise wie sie ihren Glauben darstellten einen Sinn zum Weiterleben sahen, kann im Falle von Sojourner Truth, Old Elizabeth und Frederick Douglass verifiziert werden. Alle drei durchlebten in der Zeit vor ihrem Bekehrungserlebnis eine Phase des Ringens mit sich und einen Glaubensverlust. Durch ihre direkte Gotteserfahrung war es ihnen möglich, wieder neuen Mut und Zuversicht zu fassen. Die Annahme, dass SklavInnen in der Ausübung ihrer Religiosität eine Freiheit erfuhren, die ihnen ihre Lebenssituation nicht geben konnte, kann weder verifiziert noch falsifiziert werden. Einerseits zeigen die Lebensberichte von William W. Brown und Frederick Douglass besonders deutlich, dass ihnen auch der Glaube keine Art der Freiheit gewährte. Je stärker diese beiden Sklaven von der schlechten Behandlung ihrer Besitzer betroffen waren, desto mehr zweifelten sie die Religion, aber auch ihren persönlichen Glauben, an. Andererseits muss jedoch beachtet werden, dass der Glaube zwar nicht explizit als eine Art von Freiheit beschrieben wurde, jedoch trotzdem gezeigt werden konnte, dass er den SklavInnen eine Perspektive für ihr Leben in Unfreiheit geben konnte. Die Hypothese gegenüber der kritischen Argumentation der Religion und des Glaubens kann verifiziert werden. Die vorangegangenen Erklärungen legen bereits dar, dass William W. Brown und Frederick Douglass aufgrund ihrer

Unfreiheit und ihrer schlechten Behandlung vor allem der Religion ihrer BesitzerInnen skeptisch gegenüber standen und auch den Kirchen eine Mitschuld an den Verhaltensweisen der BesitzerInnen vorwarfen.

Abschließend kann zusammengefasst werden, dass in allen vier Slave Narratives der Glaube einerseits und die Religion andererseits als zwei sehr unterschiedliche, teils konträre Bereiche dargestellt werden. Während mit der Religion auf die Kirchen oder die Bibel verwiesen wurde, repräsentiert der Glaube in allen Erzählungen etwas sehr Persönliches, Individuelles und schlussendlich Positives. Die Darstellung des Vertrauens auf einen gnädigen Gott ermöglichte es den vier SklavInnen, deren Lebensberichte analysiert wurden, in unterschiedlicher Intensität, ihren Blick auf Gott gerichtet zu halten, obwohl sie die Hölle auf Erden erlebten.

7. Bibliographie

Quellen

William Wells *Brown*, Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, Written By Himself (Boston 1847). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/brown47/brown47.html> (10. Jänner 2016).

William Wells *Brown*, Narrative of William W. Brown, an American Slave. Written By Himself (London 1849). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/fpn/brownw/brown.html> (10. Jänner 2016).

Die Bibel in der Einheitsübersetzung. In: Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck (Hg.), Der Innsbrucker Theologische Leseraum, online unter: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/> (31. Jänner 2016).

Frederick *Douglass*, My Bondage and My Freedom. Part I. Life as a Slave. Part II. Life as a Freeman (New York 1855). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/douglass55/douglass55.html> (30. Jänner 2016).

Frederick *Douglass*, Life and Times of Frederick Douglass: His Early Life as a Slave, His Escape from Bondage, and His Complete History to the Present Time (Hartford, Conn. 1881). In: Documenting the American South: "North American Slave Narratives" (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/douglasslife/douglass.html> (1. Februar 2016).

Memoir of Old Elizabeth, a Colored Woman (Philadelphia 1863). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/eliza1/eliza1.html> (11. Jänner 2015).

Narrative of Sojourner Truth; a Bondswoman of Olden Time, Emancipated by the New York Legislature in the Early Part of the Present Century; with a History of Her Labors and Correspondence, Drawn from Her "Book of Life" (Boston 1875). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/truth75/truth75.html> (16. Jänner 2016).

Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, Emancipated from Bodily Servitude by the State of New York in 1828 (Boston 1850). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/truth50/truth50.html> (16. Jänner 2016).

Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave. Written by Himself (Boston 1845). In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter <http://docsouth.unc.edu/neh/douglass/douglass.html> (30. Jänner 2016).

Fachliteratur

Olli *Alho*, The Religion of the Slaves. A Study of the Religious Tradition and Behaviour of Plantation Slaves in the United States 1830-1865 (Helsinki 1976).

Douglass *Ambrose*, Religion and Slavery. In: Robert L. *Paquette*, Mark M. *Smith* (Hg.), The Oxford Handbook of Slavery in the Americas (Oxford/New York 2010), 378-398.

William L. *Andrews*, An Introduction to the Slave Narrative. In: Documenting the American South: North American Slave Narratives (2000), online unter: http://docsouth.unc.edu/neh/intro.html (04. Jänner 2016).

William L. *Andrews* (Hg.), Slave Narratives after Slavery (Oxford/New York 2011).

Jermaine O. *Archer*, Antebellum Slave Narratives. Cultural and Political Expressions of Africa (New York/London 2009).
Jaqueline *Bernhard*, Journey Toward Freedom. The Story of Sojourner Truth (New York 1967).
John W. *Blassingame*, The Slave Community. Plantation Life in the Antebellum South (New York/London 1972).
John B. *Boles* (Hg.), Masters & Slaves in the House of the Lord. Race and Religion in the American South 1740-1870 (Lexington, Kentucky 1988).
Arna *Bontemps*, Free At Last. The Life of Frederick Douglass (New York 1971).
Arna *Bontemps*, The Slave Narrative: An American Genre. In: Arna *Bontemps* (Hg.), Great Slave Narratives (Boston 1969).
Brown, William Wells. In: Paul *Finkelman* (Hg.), Encyclopedia of African American History 1619-1895. From the Colonial Period to the Age of Frederick Douglass, Bd. 3 (Oxford/New York 2006) 212-214.
Keith *Byerman*, Hanna *Wallinger*, The "Fictions" of Race. In: Maryemma *Graham*, Jerry W. *Ward Jr.* (Hg.), The Cambridge History of African American Literature (Cambridge/New York 2011) 177-205.
Martha K. *Cobb*, The Slave Narrative and the Black Literary Tradition. In: John *Sekora*, Darwin T. *Turner* (Hg.), The Art of Slave Narrative. Original Essays in Criticism and Theory (Macomb, Ill. 1995) 36-44.
Will *Coleman*, "Coming Through 'Ligion'": Metaphor in Non-Christian and Christian Experiences with the Spirit(s) in African American Slave Narratives. In: Dwight N. *Hopkins*, George C. L. *Cummings* (Hg.), Cut Loose Your Stammering Tongue. Black Theology in the Slave Narratives (New York 1992) 67-102.
Bettye *Collier-Thomas*, Jesus, Jobs, and Justice. African American Women and Religion (New York 2010).
Janet Duitsman *Cornelius*, Slave Missions and the Black Church in the Antebellum South (Columbia 1999).
Janet *Duitsman Cornelius*, "When I Can Read My Title Clear". Literacy, Slavery, and Religion in the Antebellum South (Columbia 1991).
Charles T. *Davis*, Henry Louis *Gates Jr.* (Hg.), The Slave's Narrative (Oxford/New York 1990).
David Brion *Davis*, Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World (Oxford/New York 2006).
Peter A. *Dorsey*, Becoming the Other: The Mimesis of Metaphor in Douglass's My Bondage and My Freedom. In: PMLA: Publications of the Modern Language Association 111 (1996) 435-450.
John *Ernest*, African American Literature and the Abolitionist Movement, 1845 to the Civil War. In: Maryemma *Graham*, Jerry W. *Ward Jr.* (Hg.), The Cambridge History of African American Literature (Cambridge/New York 2011) 91-115.
John *Ernest* (Hg.), The Oxford Handbook of The African American Slave Narrative (Oxford/New York 2014).
Audrey A. *Fisch* (Hg.), The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative (Cambridge/New York 2007).
Daniel L. *Fountain*, Slavery, Civil War and Salvation. African American Slaves and Christianity 1830-1870 (Baton Rouge 2010).
Elizabeth *Fox-Genovese*, My Statue, My Self. Autobiographical Writings of Afro-American Women. In: Shari *Benstock* (Hg.). The Private Self. Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings (Chapel Hill/London1988) 63-89.
Sylvia R. *Frey*, Betty *Wood*, Come Shouting to Zion. African American Protestantism in the American South and British Caribbean to 1830 (Chapel Hill/London 1998).

Timothy E. *Fulop*, Albert J. *Raboteau* (Hg.), African-American Religion. Interpretive Essays in History and Culture (New York/London 1997).
Eugene D. *Genovese*, Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves made (New York 1976).
Donald B. *Gibson*, Christianity and Individualism (Re-)Creation and Reality in Frederick Douglass's Representation of Self. In: African American Review 26 (1992) 591-603.
Ezra *Greenspan*, William Wells *Brown*. An African American Life (New York/London 2014).
Peter *Haslinger*, Diskurs, Sprache, Zeit, Identität. Plädoyer für eine erweiterte Diskursgeschichte. In: Franz X. *Eder* (Hg.), Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen (Wiesbaden 2006) 27-50.
Dwight N. *Hopkins*, Slave Theology in the "Invisible Institution". In: Dwight N. *Hopkins*, George C. L. *Cummings* (Hg.), Cut Loose Your Stammering Tongue. Black Theology in the Slaves Narratives (New York 1992), 1-45.
Lynn *Hunt*, Psychologie, Ethnologie und „linguistic turn" in der Geschichtswissenschaft. In: Hans-Jürgen *Goertz* (Hg.) Geschichte. Ein Grundkurs (Hamburg 1998) 671-693.
Siegfried *Jäger*, Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: Reiner *Keller*, Andreas *Hirseland*, Werner *Schneider*, Willy *Viehöver* (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 1: Theorien und Methoden (Opladen 2001) 81-112.
Reiner *Keller*, Wissen oder Sprache? Für eine wissensanalytische Profilierung der Diskursforschung. In: Franz X. *Eder* (Hg.), Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen (Wiesbaden 2006) 51-69.
Thomas S. *Kidd*, The Great Awakening. The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America (New Haven/London 2007).
Achim *Landwehr*. Diskurs und Diskursgeschichte. In: Docupedia-Zeitgeschichte. 08.11.2015, online unter <http://docupedia.de/zg/Diskurs_und_Diskursgeschichte> (28.11.2015).
Achim *Landwehr*, Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4, Frankfurt am Main/New York 2008).
Maurice S. *Lee* (Hg.), The Cambridge Companion To Frederick Douglass (Cambridge/New York 2009).
Maurice S. *Lee*, The 1850s: The First Renaissance of Black Letters. In: Gene Andrew *Jarrett* (Hg.), A Companion to African American Literature (Chichester 2010) 103-118.
David *Leverenz*, Frederick Douglass's Self-Refashioning. In: Criticism 29 (1987) 341-370.
Judith A. *Luckett*, Review. The Frederick Douglass Papers. Series Two: Autobiographical Writings, Volume Two: My Bondage and My Freedom. In: Journal of the Early Republic 24 (2004) 712-715.
Carleton *Mabee*, Sojourner Truth. Slave, Prophet, Legend (New York/London 1995).
Waldo W. *Martin Jr*., The Mind of Frederick Douglass (Chapel Hill/London 1984).
Donald G. *Mathews*, Religion and Slavery – The Case of the American South. In: Christine *Bolt*, Seymour *Drescher* (Hg.), Anti-Slavery, Religion, and Reform: Essays in Memory of Roger Anstey (Folkestone 1995) 207-232.
William S. *McFeely*, Frederick Douglass (New York/London 1991).
John R. *McKivigan*, Mitchell *Snay* (Hg.), Religion and the Antebellum Debate over Slavery (Athens/London 1998).
Zachary *McLeod Hutchins*, Rejecting the Root: The Liberating, Anti-Christ Theology of Douglass's Narrative. In: Nineteenth-Century Literature 68 (2013) 292-322.
Annette *Niemtzow*, The Problematic of Self in Autobiography: The Example of the Slave Narrative. In: John *Sekora*, Darwin T. *Turner* (Hg.), The Art of Slave Narrative. Original Essays in Criticism and Theory (Illinois 1995).
Nell Irvin *Painter*, Introduction. In: Jaqueline *Bernard*, Journey Toward Freedom (New York 1967) xv-xxv.

Nell Irvin *Painter*, Sojourner Truth. A Life, a Symbol (New York/London 1996).
Oliver *Pfefferkorn*, Stilistik und Rhetorik. In: Jörg *Riecke*, Rainer *Hünecke*, Oliver *Pfefferkorn*, Britt-Marie *Schuster*, Anja *Voeste* (Hg.), Einführung in die historische Textanalyse (Göttingen 2004) 66-89.
Yolanda *Pierce*, Hell Without Fires. Slavery, Christianity, and the Antebellum Spiritual Narrative (Gainesville 2005).
Thomas *Pöckinger*, William Wells Brown and the History of Slavery (ungedr. geisteswiss. Diss. Salzburg 2007).
Benjamin *Quarles*, Frederick Douglass (Washington 1948).
Albert J. *Raboteau*, Down at the Cross: Afro-American Spirituality. In: U.S. Catholic Historian 8 (1989) 33-38.
Albert J. *Raboteau*, Introduction. In: Clifton H. *Johnson* (Hg.), God Struck Me Dead. Voices of Ex-Slaves (Cleveland 1993), xix-xxv.
Albert J. *Raboteau*, Slave Religion. The "Invisible Institution" in the Antebellum South (aktual. Aufl. New York/Oxford 2004).
Religion. In: Paul *Finkelman* (Hg.), Encyclopedia of African American History 1619-1895. From the Colonial Period to the Age of Frederick Douglass, Bd. 3 (Oxford/New York 2006), 19-25.
Religion and Slavery. In: Paul *Finkelman* (Hg.), Encyclopedia of African American History 1619-1895. From the Colonial Period to the Age of Frederick Douglass, Bd. 3 (Oxford/New York 2006) 26-28.
Earl R. *Riggins Jr.*, Dark Symbols, Obscure Signs. God, Self, and Community in the Slave Mind (The Bishop Henry McNeal Turner Studies in North American Black Religion 7, Maryknoll, NY 1993).
John *Sekora*, „Mr. Editor. If You Please": Frederick Douglass, My Bondage and My Freedom, and the End of the Abolitionist Imprint. In: Callaloo 17 (1994) 608-626.
Mechal *Sobel*, Trabelin' On. The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith (London 1979).
Jean R. *Sonderlund*, Quakers & Slavery. A Divided Spirit (Princeton 1985).
Margaret *Washington*, Sojourner Truth's America (Urbana, III. 2009).
Love Henry *Whelchel Jr.*, Hell without Fire. Conversion in Slave Religion (Nashville 2002).
Scott C. *Williamson*, The Narrative Life. The Moral and Religious Thought of Frederick Douglass (Macon 2002).
Jason R. *Young*, Rituals of Resistance. African Atlantic Religion in Kongo and the Lowcountry South in the Era of Slavery (Baton Rouge 2007).

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Darstellung von Glaube und Religion in den Lebenserzählungen afroamerikanischer SklavInnen des späten 18. und 19. Jahrhunderts. Slave Narratives wurden von der Forschung bis in die 1970er Jahre als unbedeutend und als für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung ungeeignet angesehen. Diese Arbeit leistet daher einen wichtigen Beitrag für das noch relativ junge Forschungsfeld der Lebensberichte von SklavInnen.

Das Hauptziel ist es, die Slave Narratives von Sojourner Truth, Old Elizabeth, William Wells Brown und Frederick Douglass auf die Aspekte Religion und Glaube zu erforschen und dabei herauszufinden, welche Bedeutung die AutorInnen diesen in ihrem Leben als SklavInnen zuschrieben und wie Glaube und Religion im Allgemeinen repräsentiert werden. Dabei wird vermutet, dass SklavInnen im Glauben einen Sinn zum Weiterleben fanden und in ihrer Religiosität eine Freiheit empfanden, die ihnen ihr gesellschaftlicher Status nicht geben konnte. Außerdem wird angenommen, dass auch kritische Argumentationen in Bezug auf Religion und Glaube in den Lebensberichten zu finden sein werden.

Insgesamt konnte festgestellt werden, dass Religion und Glaube einen unterschiedlich hohen Stellenwert im Leben der ausgewählten SklavInnen hatte. Der Glaube repräsentiert im Beispiel von Sojourner Truth und auch in jenem von Old Elizabeth einen zentralen Lebensmittelpunkt und wird dementsprechend ausführlich in dem jeweiligen Narrative diskutiert. Auch William W. Brown und Frederick Douglass stellen ihren Glauben als wichtiges Element ihres Lebens dar, jedoch sind beide kritischer und hinterfragender, besonders was die christliche Religion und deren Praktiken betrifft.

Ein weiteres zentrales Ergebnis dieser Arbeit ist, dass Religion und Glaube als zwei unterschiedliche Bereiche dargestellt werden. Während mit der Religion und der Ausübung von religiösen Praktiken oftmals negative Erlebnisse assoziiert werden, besonders wenn die Religiosität der BesitzerInnen von SklavInnen beschrieben wird, ist die Repräsentation des Glaubens eine andere. Der Glaube an einen gnädigen, auf der Seite der unterdrückten SklavInnen stehenden Gott wird in allen vier Lebensberichten deutlich.

Abstract

This thesis deals with the representation of faith and religion in the life stories of African-American slaves of the late eighteenth and nineteenth centuries. Slave narratives were neglected by academic studies until the 1970s because they were considered as insignificant and inappropriate for scholarly purposes. Therefore, this work makes an important contribution to the relatively young research field of slave narratives. The main aim is to ascertain which meaning is ascribed to faith and religion in the slave narratives of Sojourner Truth, Old Elizabeth, William Wells Brown and Frederick Douglass and how faith and religion is represented in those narratives. The analysis of the narratives shows that the four slave narratives under investigation present different views on faith and religion. While Sojourner Truth and Old Elizabeth are presented as deeply faithful, William Wells Brown and Frederick Douglass depict themselves as more critical and skeptical. The major outcome of this work is that faith and religion represent two different elements. While religion and religious practices are frequently associated with negative experiences, especially when referring to slave owners, faith is presented in a different way. The belief in a gracious God, who stands on the side of the oppressed slaves, is evident in all four slave narratives.