



Institut für Völkerkunde Freiburg
Universität Freiburg

Freiburger Ethnologische Arbeitspapiere Nr.12
Working Paper

Noémie Katharina Jäger

**„Crossing the Borders:
Rastafari als neue religiöse Bewegung in Deutschland?“**

2009

ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT



FREIBURG

Freiburger Ethnologische Arbeitspapiere
Working Papers

Herausgegeben von:

The Working Papers are edited by:

Institut für Völkerkunde
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
D-79085 Freiburg, Germany
Werthmannstr. 10

Tel. +49 761 203 3593, Fax +49 761 203 3581

E-Mail: sekretariat@ethno.uni-freiburg.de

Geschäftsführende Herausgeberin / Managing Editor:

Prof. Dr. Judith Schlehe

This is an electronic edition of Noémie Katharina Jäger „Crossing the Borders: Rastafari als neue religiöse Bewegung in Deutschland?“ Arbeitspapier/working paper Nr. 12

Institut für Völkerkunde
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Freiburg 2009

ISSN: 1864-5542

Electronically published 19.02.2009

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form. Please regard following restrictions:

- it is not allowed to distribute or copy the text in any other form without a permission of the Institute and author;
- it is not allowed to charge money for the text;
- no parts of the text may be utilized without permission of the author and Institute;
- keep the copyright notice

For permission to copy or distribute the text in any other form, you have to contact: sekretariat@ethno.uni-freiburg.de

Subeditor / Redaktion: Dr. Andreas Volz

ISSN: 1864-5542

© Autor/In und Institut für Völkerkunde der Universität Freiburg

Magisterarbeit
zur Erlangung der Würde der Magistra Artium
der Philologischen, Philosophischen und Wirtschaft- und
Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.
vorgelegt von
Noémie Katharina Jäger
aus München
Wintersemester 2007/2008
Ethnologie

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
Aufbau und Fragestellung.....	7
Stand der bisherigen Forschung zur transnationalen Rastafari-Bewegung.....	12
Die Forschung in Deutschland.....	14
Methodische Vorgehensweise.....	18
Begriffsbestimmung.....	20
1. Rastafari auf Jamaika	22
1.1. Geschichtlicher Hintergrund und Rassismus auf Jamaika.....	22
1.2. Wegbereitende afrozentrische Bewegungen und Widerstandskulturen.....	24
1.2.1. Afrojamaikanische religiöse Praktiken.....	24
1.2.2. Maroonage und andere Rebellionen.....	26
1.2.3. Äthiopismus.....	27
1.2.4. Panafrikanismus.....	29
2. Weltanschauung der Rastafari-Bewegung	32
2.1. Glaubensprinzipien.....	32
2.1.1. Haile Selassie I. ist Messias und Gott.....	32
2.1.2. Repatriierung.....	35
2.1.3. <i>Babylon</i> und <i>Zion</i>	36
2.2. Soziale Organisation.....	38
2.3. Rituelle Aktivitäten.....	43
2.3.1. <i>Ital Livity</i> und <i>Ganja</i>	44
2.3.2. <i>Reasoning</i> und <i>Nyabinghi</i>	47
2.3.3. <i>WordSoundPower</i>	49
2.4. Symbole.....	51
2.4.1. <i>Dreadlocks</i>	51
2.4.2. Der Löwe.....	53
2.4.3. Die Rasta-Farben.....	54
2.4.4. Das Feuer.....	55

3. Diskussion: Funktion und Bedeutung der Rastafari-Bewegung in der Afrikanischen Diaspora.....	56
3.1. Kulturelle Identität in der afrozentrischen Rastafari-Bewegung.....	56
3.2. Rastafari als Neue Religiöse Bewegung.....	59
4. Rastafari als globaler Strom.....	63
4.1. Kulturaustausch in Zeiten der Globalisierung.....	63
4.2. Reisen und Migrationen mit Rastafari im Gepäck.....	65
4.3. Reggae-Musik als Hauptbotschafter.....	67
4.3.1. Die Entstehung der Reggae-Musik.....	67
4.3.2. Reggae erobert den Globus.....	69
4.4. Bedeutung des Internets.....	70
4.5. Global vermittelte Diskurse und Symbole.....	71
4.6. Identität und Authentizität in der globalisierten Rastafari-Bewegung.....	73
4.6.1. Identität als aktive Sinnsuche in der Spätmoderne.....	73
4.6.2. Authentizität im <i>black cultural traffic</i>	75
4.7. Beispiele Lokaler Aneignungen Außerhalb der Afrikanischen Diaspora....	79
4.7.1. Rastafari in der weißen <i>Workin class</i> von Birmingham, England.....	80
4.7.2. Rastafari in Tokio und im ländlichen Japan.....	84
4.7.3. Rastafari in Auckland und Ruatoria, Neuseeland.....	88
4.8. Diskussion: Lokale Aneignungsstrategien im Vergleich.....	91
5. Die Rastafari-Bewegung in Deutschland.....	94
5.1. Kennzeichen der (neuen) Religiosität in Deutschland.....	94
5.2. Forschungsdesign.....	97
5.3. Übersicht zur Rastafari-Bewegung in Deutschland.....	99
5.4. Forschungsergebnisse.....	101
5.4.1 Die Anbindungsphase.....	101
5.4.1.1 Musik und Ästhetik als erste Anreize.....	101
5.4.1.2 Die Rolle des Internets.....	103
5.4.1.3. Kontaktaufnahmen mit der Bewegung vor Einführung des Internets.....	104

5.4.2. Gründe und Verlauf einer tiefer greifenden Identifikation.....	107
5.4.2.1. Die Sehnsucht nach Spiritualität und das Christentum.....	107
5.4.2.2. Gegenkultur und Nächstenliebe.....	110
5.4.2.3. Innere Konflikte während der Identifikation.....	111
5.4.3. Weltanschauung.....	114
5.4.3.1. Zur Göttlichkeit von Haile Selassie I.....	114
5.4.3.2. Die verschiedenen Ebenen <i>Babylons</i>	120
5.4.3.3. Verschwörungstheorien und das <i>Armageddon</i>	122
5.4.3.4. <i>Zion</i> und die geistige Repatriierung.....	124
5.4.3.5. Körperliche Repatriierung und die Grenzen der <i>Rasta Reality</i> ...	126
5.4.4. Rituelle Aktivitäten.....	128
5.4.4.1. <i>Ital Livity</i> als ganzheitliche Lebensweise.....	129
5.4.4.2. Die prominente Rolle der Bibel.....	131
5.4.4.3. „Natürliche“ Ästhetik als Ausdruck des Rasta-Glaubens.....	132
5.4.4.4. <i>Speaking Rastafari</i> und die Sakralisierung des Profanen.....	132
5.4.5. Zum Aushandeln einer authentischen Rasta-Identität.....	134
5.4.5.1. Jamaika als Referenz und das Bedürfnis nach eigener Legitimität	134
5.4.5.2. Die „sehr charakteristische Ernsthaftigkeit“ der deutschen Rastafari.....	136
6. Fazit.....	138
7. Literaturverzeichnis.....	146
8. Anhang.....	156
8.1. Transkriptionszeichen.....	156
8.2. Informantenschlüssel.....	157
8.3. Fragenkatalog.....	158

Einleitung

Aufbau und Fragestellung

Freising bei München

„Die Frau, die ein priesterlich weißes Gewand mit grün-gelb-roten Streifen trägt, spricht in die ca. 30-köpfige Runde, welche sich ums große Lagerfeuer versammelt hat. Sie beginnt zu singen. Die Beisitzenden, die meisten mit langen Dreadlocks, sollen mit einstimmen. Erste Stimmen ertönen, zunächst zaghaft, dann immer sicherer klingen die Strophen des Liedes, welches von tiefen Trommelschlägen begleitet wird: ‚So long Rastafari, call I, so long. So long Rastafari, call I, so long. All the enemies around I, trying to devour I, so long Rastafari, call I, so long‘. Immer und immer wieder werden diese Strophen gesungen. Viele der Anwesenden scheinen in eine Art meditativen Zustand zu verfallen, einige schlagen rhythmisch auf kleine Trommeln. Die Sitzenden stehen jetzt auf und fangen an zu tanzen. Ich auch. Ich singe und tanze ums nächtliche Feuer, leider ohne Dreadlocks, die ich sonst, so wie die anderen, wie in Trance dazu schwingen könnte.“
(Gedächtnisprotokoll, teilnehmende Beobachtung am 22.07.2006)

Die Rastafari-Bewegung in Deutschland ist ein bisher unerforschtes Phänomen. Obwohl weltweit eine steigende Zahl vor allem junger Menschen die Botschaften der Rastafari-Bewegung als Weltanschauung und Orientierungsrahmen für ihre persönliche Lebensführung beruft (Van Dijk 1998: 179), scheint es nur wenige zu geben, die verstehen, was es mit der Bewegung auf sich hat. Oft als exotischer Kult abgetan, wurde lange Zeit übersehen, dass Rastafari auch außerhalb Jamaikas identitätsstiftende und handlungsleitende Funktionen übernehmen kann.

In der vorliegenden Arbeit wird mittels theoretischer Analyse und einer empirischen Studie der Bedeutung der Rastafari-Bewegung in verschiedenen lokalen Kontexten weltweit auf den Grund gegangen. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei der Aneignung¹ in Deutschland gewidmet. Ziel ist eine fundierte Einsicht darüber, wie und warum Rastafari von jungen Deutschen gelebt wird und wie sich die Bewegung hierzulande charakterisieren lässt.

In der Spätmoderne, in der ein breites Spektrum an religiösen Deutungsangeboten auf dem globalen Markt vorzufinden ist (Knoblauch 2003: 24), gewinnt der Konsum von

¹ In der vorliegenden Arbeit wird vornehmlich mit dem Begriff der Aneignung gearbeitet. Nach Spittler hebt dieser die Handlungsperspektive des lokalen Akteurs, welcher eine kulturelle Interpretation und Umdeutung von zunächst fremden Gütern, Institutionen oder kulturellen Elementen vornimmt, am deutlichsten hervor (2002: 16). Alternativ wird der Begriff der Appropriation im Sinne von „Besitzergreifung“ (Wahrig-Burfeind 2001: 72) verwendet.

fremd produziertem Wissen und Deutungen zunehmend Bedeutung in der Identitätsarbeit lokaler Akteure (Friedmann 2002: 234). Daher wird auch das Ineinandergreifen von lokalen und globalen Prozessen zwischen Konsum und Identität, Heiligem und Profanem im Rahmen dieser Untersuchung näher beleuchtet.

Die Herangehensweise ist eine interdisziplinäre. Bei der Erforschung der Aneignung des „Fremden“ in der eigenen Gesellschaft werden neben ethnologisch qualitativen Methoden auch Erkenntnisse aus der Soziologie und den Religionswissenschaften herangezogen. Durch den eigenen historisch anthropologischen Zugang wird neben dem Blick auf die kulturell geprägte Wahrnehmung der Menschen auch der Wandel der Bedeutung von Rastafari selbst, - in seinem Fluss über historische und kulturelle Grenzen hinweg - in den Mittelpunkt gerückt.

Nicht zuletzt möchte die Arbeit einen vermittelnden Beitrag leisten zum tieferen Verständnis zwischen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und den Rastafari, die einen überaus interessanten Teil des gegenwärtigen kulturellen Lebens in Deutschland darstellen.

Das kulturelle Klima Jamaikas seit Beginn der Sklaverei, sowie die afrozentrischen Diskurse, die während des britischen Kolonialismus Raum für Widerstand gaben und zur Entwicklung einer positiv besetzten schwarzen Identität beitrugen, stehen im ersten Kapitel im Mittelpunkt der Betrachtung. Die Entstehung der Rastafari-Bewegung kann in diesen dynamischen Prozess der Verhandlungen von afrikanisch-diasporischer Identität gegenüber weißer Fremdherrschaft eingebettet werden (Barsch 2003: 44).

Im zweiten Kapitel werden anschließend Weltanschauung, die soziale Organisation, rituelle Aktivitäten und wichtige Symbole der Rasta auf Jamaika in den Fokus gerückt. Die Inspiration und Fortführung vorheriger afrozentrischer Gedanken und Perspektiven werden hier noch mal deutlich gemacht. Im Hinblick auf die Bedeutung von Rastafari für ihre weltweiten Anhänger ist es an dieser Stelle wichtig zu fragen, welche Bedeutung und Funktion die Bewegung in ihren jamaikanischen Ursprüngen hatte. Dies soll am Schluss des Kapitels diskutiert werden.

Das Rätsel, wie und warum sich die Bewegung verstärkt ab den 1970er Jahren von einem lokalen Ereignis zu einem globalen Phänomen entwickelte (Yawney 1994: 75), soll im dritten Kapitel Beantwortung finden. Als theoretische Grundlagen dienen dazu

das Konzept der wachsenden „global interconnectedness“ von Inda und Rosaldo sowie der von Appadurai ausformulierte „global flow“, der durch unterschiedliche „landscapes“ über nationale Grenzen hinweg fließt. In einer Zeit, in der Identität nicht länger durch vermeintlich feste lokale Bezugspunkte verbürgt wird und Deutungshoheiten aus aller Welt auf dem globalen Markt in Konkurrenz treten, erscheint Konsum als „ein Kernbereich, in dem und mit Hilfe dessen Menschen um die Kontrolle ihrer Selbstbestimmung und ihrer Werte kämpfen“ (Breidenbach/Zukrigl 1998: 198). Indem kulturelles Material aber aus seinem ursprünglichen Kontext herausgenommen und an anderer Stelle eingebettet wird, stellt sich die Frage, ob Authentizität, im Sinne von Glaubwürdigkeit, erhalten bleiben kann. Gerade im Bereich des „black cultural traffic“ herrscht eine rege Debatte darüber, ob schwarze Kultur noch „authentisch“ sein kann, wenn sie vom schwarzen Körper losgelöst wird (Tricia 2005: Forword). Da sich die Arbeit mit Rasta-Identitäten außerhalb des schwarzen Kontextes befasst, soll diese Debatte um Konsum und Identität in der Spätmoderne hier dargestellt und reflektiert werden.

In einem weiteren Schritt soll überlegt werden, welche Aspekte der Rastafari-Bewegung globale Anziehungskraft besitzen und weltweit angeeignet werden. Hinsichtlich der ursprünglichen Funktion von Rastafari, Menschen aus der afrikanischen Diaspora eine positiv besetzte Identität entgegen dem eurozentrisch-rassistischen Umfeld anzubieten, erscheint eine Aneignung der Bewegung außerhalb dieses Kontextes zunächst wenig „Sinn“ zu geben. Dennoch gibt es Rasta-Gemeinschaften inzwischen nicht mehr nur im schwarzen Kontext, sie sind vielmehr bei Menschen verschiedenster Ethnizität in Orten wie z.B. Neuseeland, Japan, Russland oder Europa vorzufinden (Van Dijk 1998: 178). Zur Klärung dieses Phänomens wird vor allem auf die Rolle der Reggae-Musik Bezug genommen und danach gefragt, welche Symbole und Diskurse der Bewegung „vermittelbar“ sind. Besonders interessant erscheint dabei, ob die Neukontextualisierungen von Rastafari außerhalb des afrikanisch-diasporischen Kontextes ebenfalls religiös verankert sind und auf ähnliche Weise der ganzheitlichen Interpretation der Realität dienen, wie es auf Jamaika der Fall ist. Ein exemplifizierender Blick in die Rasta-Bewegungen in England, Japan und Neuseeland hilft darüber Aufschluss zu geben, sowie Parallelen und Unterschiede in der Art der Aneignung herauszuarbeiten.

Im empirischen Teil der Arbeit steht die Rastafari-Bewegung in Deutschland im Mittelpunkt der Betrachtung. Nachdem die Kennzeichen neuer Religiosität in Deutschland beleuchtet und eine kurze Übersicht zu Rastafari in Deutschland vorgestellt wurde, kommen die Rasta schließlich selbst zu Wort. Der Schwerpunkt liegt hier nicht ausschließlich darauf, welche Aspekte der Bewegung von den Informanten, die alle nicht Teil der afrikanischen Diaspora sind, übernommen werden. Es wird auch danach gefragt, was die „Eigen-Arten“ der deutschen Rasta-Bewegung ausmachen: Wer fühlt sich zur *Rasta Reality* hingezogen und warum? Wie tiefgreifend verläuft die Identifikation mit der Rastafari-Bewegung? Wie werden mögliche Dissonanzen zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung verhandelt und wie wird schließlich Authentizität hergestellt? Bemerkenswert wäre es, wenn es sich bei dieser Aneignung von kulturellem Material nicht um eine oberflächliche Nachahmung handelt, sondern um eine kreative Einbettung und den Versuch einer konsequenten Umsetzung der Rastafari-Perspektive in die deutsche Lebenswelt.

Im Fazit wird ein Resümee gezogen, welches die Kennzeichen der deutschen Rastafari-Bewegung sind, und ob der Begriff „Neue Religiöse Bewegung“², wie er für die jamaikanische Bewegung herangezogen wird, auch für die deutsche gelten kann. Auch wenn kein Anspruch auf Repräsentativität aller Rasta in Deutschland erhoben werden kann, können dennoch Tendenzen aufgezeigt und Eindrücke aus einer für die meisten bisher unbekanntem Rasta-Realität in Deutschland gewonnen werden.

Stand der bisherigen Forschung zur transnationalen Rastafari-Bewegung

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Rastafari-Bewegung begann in den 1950er Jahren. Das Interesse der Öffentlichkeit wurde aber erst 1960 geweckt, als eine Forschergruppe um Augier, Smith und Nettleford des University College of the West Indies, die Ergebnisse einer Studie über die Ziele der Rastafari-Bewegung in der populären jamaikanischen Tageszeitung *Daily Gleaner* veröffentlichte (Barsch 2003: 19). Doch sowohl diese als auch folgende Arbeiten, wie „Protest and Mysticism: The Rastafari-Cult of Jamaica“ von Kitzinger (1969), betrachteten Rastafari eher mit einem pathologisierenden Blick: Die Rasta wurden tendenziell nicht als kreativ, sondern als

² Neue Religiöse Bewegung ist ein feststehender Ausdruck, der im Kap.3.2. ausführliche Erläuterung erfährt.

eskapistisch interpretiert, zudem ihr Potential, einen sozialen Umbruch zu generieren, hervorgehoben (Edmonds 2003: 128).

Weiterführende intensive Studien verschiedener Autoren wie Chevannes, Yawney und Homiak in den 1970er Jahren, welche sich noch stärker mit dem Kontext und den Entstehungsbedingungen der Bewegung befassten, betonten dann den revolutionären und dynamischen Charakter der Bewegung im positiveren Licht (Barsch 2003: 11).

Der Gefahr eines exotisierenden Blicks „von außen“ wurde seit den 1980er Jahren mit einer emischen Perspektive zu begegnen versucht. So traten im Diskurs um die Rastafari-Bewegung zunehmend Rasta-Autoren in den Vordergrund, welche unterschiedliche Themen wie *Gender Relations* (z.B. Rowe und Tafari-Ama) oder die Bedeutung der Reden von Haile Selassie I. diskutierten (Edmonds 2003: 133ff).

Das Thema um die Aneignungen von Rastafari außerhalb der afrikanischen Diaspora fand vereinzelt bereits Anfang der 1980er Jahre, vermutlich als Reaktion auf den immensen Erfolg einiger Reggae-Stars wie Bob Marley und Peter Tosh in den 70er Jahren, erste Erwähnung in wissenschaftlichen Untersuchungen (z.B. Hawkeswood 1980, zit. n. Savishinsky 1993; Jones 1988). Aber erst ab Mitte der 90er Jahre, wird deutlich, dass das Hören von Reggae-Musik und die Auseinandersetzung mit Rastafari vielerorts mehr als ein kurzlebiger Trend zu sein scheint. Nun nimmt sich die Forschungsgemeinde zunehmend dem Sujet an. (z.B. Savishinsky 1993; Van Dijk 1998).

Noch immer ist die Literatur zum Thema spärlich gesät, vielleicht weil das Gros der Forschungsgemeinde noch nicht erkennt, dass Rastafari auch außerhalb Jamaikas bzw. eines schwarzen Kontextes eine Deutung der Welt anbietet und zur Identitätsfindung junger Menschen beitragen kann. So können die im Folgenden vorgestellten Arbeiten meines Erachtens auch als Pionierarbeiten angesehen werden. Die Beiträge lassen sich einteilen in

soziologische und kulturwissenschaftliche Untersuchungen der Globalisierung des kulturellen Materials Rastafari (Makroebene) einerseits (Savishinsky 1993; Van Dijk 1998; Weinhäupl 2002; Yawney 1994), und in ethnografische Untersuchungen von lokalen Aneignungen der Rastafari-Bewegung (Mikroebene) andererseits (Jones 1988; Sterling 2002; Hawkeswood 1983; Boxill 2007). Die Ausführungen sollen hier nur auf

eine kurze Kritik beschränkt sein, da die Argumentationen dieser Beiträge ausführlicher im Laufe der Arbeit behandelt werden.

In großem Maße widmet sich Savinshinski (1993) in seiner Dissertation der globalen Dissemination von Reggae und der Rolle, die diese Musik seit den 1970er Jahren für die Vermittlung der Rasta-Kultur spielt. Neben Reggae macht Savishinsky u.a. auch die *Dread*-Ästhetik, den Konsum von Marihuana und den antikolonialistischen Diskurs für den „universal appeal“ der Rastafari-Bewegung verantwortlich (1993: 80).

Van Dijk, der 1998 einen Artikel zur Globalisierung der Bewegung verfasst hat, verweist neben Reggae auch auf die Rolle der jungen schwarzen Einwanderer aus Afrika und der Karibik, die, mit Rastafari im Gepäck, in Schüben ab 1950 nach England und in verschiedene kontinentaleuropäische Städte wie Rotterdam und Amsterdam immigrierten (Van Dijk 1998: 184). Van Dijk schränkt, ähnlich wie Savishinsky, den sozialen Bereich ein, in dem Rastafari zur authentischen Identitätsbildung auf religiöser Ebene beitragen kann.

Als transnationales Netzwerk, welches im großen Maße durch Medien und Technologie vermittelt wird, versteht hingegen Weinhäupl (2002) die gegenwärtige Rastafari-Bewegung. Die Autorin stützt sich hier auf die Medientheorie von Régis Debrays (1996), wonach Medien die Grenzen von Ethnizität und Kulturen überschreiten könnten. Sie entwickelt weiter den Begriff der „rastasphere“, welcher den Einflussbereich beschreibt, der durch Medien wie das Internet vermittelt werde. In Abhebung dazu positioniert sie die „rastascape“, welche in Anlehnung an Appadurai die konkreten transnationalen persönlichen Netzwerke der Rasta-Gemeinschaft bezeichnet (Weinhäupl 2002: 233ff). Auch wenn eine solche Einteilung in Medien und Menschen konstruiert erscheint, ist die Studie insofern interessant, als dass sie den vermittelnden Wert der Medien, durch deren Verfügbarkeit und das kreative Potential, das die Zuschauer und -hörer bei ihrem Konsum aufweisen, deutlich aufwertet.

Ähnlich argumentiert Yawney (1994); auch bei ihr scheinen jamaikanische Rasta als Botschafter der Bewegung nicht unbedingt erforderlich, um Rastafari in all seinen Facetten in die eigene Lebensführung einzugliedern. Sie vertritt die Position, dass die Bewegung losgelöst vom afrojamaikanischen Kontext kein rein ästhetisches Phänomen bleiben muss, sondern auch Bedürfnisse auf religiöser Ebene artikulieren und

befriedigen könne. Obwohl Yawneys Schreibstil auffallend emotional ist (z.B.: „And this radical simplification of things - call it fundamentalism - awakens us. It brings us to our senses“) und dadurch in seiner Objektivität kritisiert werden kann, ist ihre Arbeit für meine Analyse besonders wertvoll, gibt sie doch eine Erklärung dafür, warum Rastafari auch außerhalb des afrokaribischen bzw. schwarzen Kontextes, religiöser Leitfaden im Alltag sein kann.

Nach intensiver Recherche in Archiven und Bibliotheken weltweit können die folgenden Studien, die sich auf der Mikroebene mit der Aneignung der Rasta-Inhalte bei Menschen außerhalb der afrikanischen Diaspora befassen, vorgestellt werden.

Zunächst ist die Arbeit von Hawkeswood (1983) zu erwähnen. Sein Beitrag über Rasta in Auckland, Neuseeland, konnte im Original nicht aufgefunden werden und ist daher nur über die ausführliche Zusammenfassung von Savishinsky (1993) einsehbar. Die Ausführungen von Hawkeswood belegen exemplarisch, dass Rastafari auch außerhalb der afrikanischen Diaspora zum leitenden religiösen Orientierungsrahmen werden kann. Ein weiterer, aktuellerer Beitrag, der sich mit Rastafari auf Neuseeland beschäftigt, ist die Arbeit von Ian Boxill (2007), welche gerade im *Caribbean Quarterly* veröffentlicht wurde. Der Leiter des Department of Sociology im University College of the West Indies führte eine qualitative Studie bei einer ca. 100-köpfigen Rasta-Gemeinschaft in der Stadt Ruatoria durch. Spannend ist die Arbeit deshalb, weil es dem Autor gelingt zu veranschaulichen, wie verschiedene Glaubenskomponenten und Orientierungsrahmen, hier Ringatu³ und Rastafari, im lokalen Raum miteinander vereinbart werden können. Ein Manko der Arbeit ist jedoch, dass kaum Tendenzen aufgezeigt werden und der Leser darüber im Unklaren bleibt, ob es sich bei bestimmten Beispielen um Ausnahmen oder die Norm handelt.

Als Vorreiter in der Forschung von Rastafari-Aneignungen bei europäischen Jugendlichen kann Jones (1988) betrachtet werden. Für seine Forschung tauchte er drei Jahre in die Reggae-Club-Szene Birminghams, England, ein und führte offizielle und informelle Gespräche mit den Jugendlichen durch. Die Dauer der Forschung und die Tatsache, dass der Autor selbst beflissener Reggae-Liebhaber ist, bewirken eine hohe

³ Ringatu ist eine prophetische Bewegung, welche ihre Lehren aus dem Alten Testament bezieht und 1867 von dem Maori Te Kooti initiiert wurde (Boxill 2007: 2).

Vertrauensbasis zwischen Forscher und Erforschten, was positiv in den Forschungsprozess einfließt. Die Arbeit ist aufschlussreich, da sie aufzeigt, wie eine Aneignung von Rastafari verlaufen kann, wenn Rasta aus der *black community* auf die Identitätsarbeit einwirken.

Eine vollständig konträre Situation offenbart sich in der von Sterling (2002) verfassten Dissertation über die Rastafari-Bewegung im ländlichen und urbanen Japan (Tokyo). Der jamaikanische Autor lokalisiert die Aneignung von Rastafari aber ebenso wie Jones in einem nationalen Diskurs um Rasse, welcher Hand in Hand geht mit der global repräsentierten Vorstellung von Schwarzen als „universal other“ (Sterling 2002: 20). Sterling macht darauf aufmerksam, dass der Aneignung von kulturellem Material auch eine Form von Essentialisierung und Objektivierung vorangeht. Die Tatsache, dass der Autor selbst schwarz ist, wirkt sich sensibilisierend auf den Forschungsprozess aus: so vergleicht er den „objectifying gaze“ der Japaner auf die Jamaikaner mit dem eigenen „anthropologist’s gaze“ auf die Japaner (ebd.: 304). Diese Selbstreflexion des Forschers ist nach meinem Erachten positiv hervorzuheben, gesteht sie doch die Tatsache ein, dass ein Forscher seine Daten immer „mitproduziert“.

Die Forschung in Deutschland

Nach Knoblauch bildet „die Beobachtung der eigenen Erfahrungen, die Explikation des eigenen Vorwissens und die Klärung der eigenen Vorerwartungen [...] die Basis einer jeden qualitativen Studie“ (2003: 56). Daher soll im Folgenden kurz dargestellt werden, warum ich das Forschungsthema gewählt habe und wie sich der Forschungsprozess gestaltet hat.

Selbst „konfessionslos“ und keinem religiösen Glauben zugewandt, wurde mein Interesse für das Thema während eines Praktikums in Accra, Ghana, im Jahr 2005 geweckt. Während meines Aufenthalts vor Ort kam ich mit Rasta in Kontakt, die mir viel über deutsche Reggae-Musiker erzählen konnten und sich nach der Rasta-Bewegung in Deutschland erkundigten. Ich war verblüfft und konnte nicht mehr dazu sagen, als dass in Freiburg viele Personen *Dreadlocks* tragen, ich aber nicht denke, dass sie den Rasta-Glauben teilen. Wieder zurück in Deutschland begann ich im Internet zu recherchieren. Ich stieß dabei auf Plattformen und Chatforen deutscher Rasta, die thematisierten, wie man sich am besten *Dreadlocks* wachsen lässt, aber auch, was ihnen

Haile Selassie I. bedeutet und wie sie ihren Glauben vor den Eltern oder Freunden verteidigen. Die Überlegung, ob Rastafari nicht nur eine auf Jamaika beheimatete sozio-religiöse Bewegung ist, sondern auch in Stuttgart oder München auf Interessenten stößt, ja sogar ernsthaft praktizierter Glaube und Leitfaden im Leben sein kann, faszinierte mich.

So begann ich mich in die Literatur *über* die Rastafari-Bewegung einzulesen, setzte mich im Laufe der Zeit auch verstärkt mit der Literatur *für* die Rastafari-Bewegung auseinander. Dazu gehörten u.a. Reden von Haile Selassie I. und Marcus Garvey, *The Bibel* in der englischen Authorized King James Übersetzung, das Pamphlet *The Promised Key* und die Schriften der *Kebrä Nagast*. Die Frage beschäftigte mich, mit welcher Motivation ein weißer Deutscher Rasta wird und wie „authentisch“ dieser sein kann. Eng verknüpft damit war die Überlegung, welche Ebenen Rastafari in Deutschland umfasst. Handelt es sich hier um eine oberflächliche Nachahmung, eine politisch ausgerichtete Subkultur⁴, eine Jugendkultur⁵, eine „Neue Religiöse Bewegung“, oder keines von alledem?

Da die Bewegung in Deutschland keine öffentlichen Vertretungen besitzt, bisher keine veröffentlichten Daten zugänglich sind und ich auch nicht über persönliche Kontakte in die Bewegung verfügte, gab mir das Internet die Möglichkeit, erste Kontakte mit deutschen Rastafari zu knüpfen. Gleichzeitig begann ich, Personen mit *Dreadlocks* und anderen Rasta-Insignien auf Reggae-Parties in Freiburg und Umgebung anzusprechen. Schnell stellte sich heraus, dass die meisten auf Reggae-Partys angesprochenen Personen Rastafari zwar interessant finden, sich selbst aber nicht als Rasta bezeichnen würden. In einschlägigen Foren im Internet hatte ich mehr Erfolg. Dort konnte ich mit Personen kommunizieren, die sich selbst als Rasta verstehen und mir Auskunft über ihre Auffassungen von Rastafari gaben. Dies half mir, meinen anfangs groben Fragenkatalog

⁴ Subkultur bezeichnet in dieser Arbeit Gruppen, die innerhalb einer Gesellschaft abweichende Normen und Werte aufweisen, welche sich in bestimmten Verhaltens-, Sprach- oder Kleidungsregeln äußern und zur Entwicklung eines Wir-Gefühls beitragen können (Hillmann 2007: 871ff). Der Gebrauch des Wortes Subkultur ist in der Ethnologie umstritten, da eine Unterscheidung zwischen den Begriffen Subkultur und Kultur, angesichts zunehmender Fragmentierung und Diversifikation, problematisch erscheint (Wörterbuch der Völkerkunde 1999: 360).

⁵ Jugendkultur bezeichnet hier das von Erwachsenen abweichende Verhalten von Jugendlichen, welches sich zu einer Kultur ausformt und z.B. in eigenen gruppengeteilten Werten, Ritualen und Lebensstilen zum Ausdruck kommt (Hillmann 2007: 408).

entsprechend zu modifizieren bzw. zu fokussieren, um so möglichst nah an den Relevanzrahmen der deutschen Rasta heranzukommen. Irgendwann wiesen mich zwei Personen auf ein bevorstehendes *Nyabinghi-Gathering*⁶ in Bayern hin und luden mich dazu ein.

Da mir ein „Verbindungsmann“ fehlte, ich aber nicht als Unbekannte auffallen wollte, vereinbarte ich mit einer Internetbekanntschaft, gemeinsam zum *Nyabinghi* zu fahren. Das *Gathering* sollte das Schlüsselerlebnis für meine Forschungsarbeit werden. Nicht nur, weil die dortige spirituelle Atmosphäre⁷ besonders emotionale Eindrücke in mir hinterließ, sondern auch, weil zum Abschluss des *Gatherings* eine Adressen- und E-Mail-Liste aller 40 bis 50 Teilnehmer verteilt wurde. Die Vermutung, dass sich die Teilnehmer eines informellen *Nyabinghi-Gatherings*, die nicht nur aus ganz Deutschland, sondern auch aus der Schweiz und Österreich angereist waren, besonders stark mit der Rastafari-Bewegung identifizieren könnten, sollte sich als wahr herausstellen.

In den darauf folgenden Wochen kontaktierte ich einige Teilnehmer des *Gatherings* und andere mir aus dem Internet bekannte Rasta und erzählte von meinem Forschungsvorhaben. Nach einem „Schneeballsystem“ bewegte ich mich bald von einem Kontakt zum nächsten und durchlief das informelle Netzwerk der Rasta in Deutschland. Es war mir wichtig, dass die Menschen, die ich interviewte, sich so stark mit Rastafari identifizieren, dass sie sich selbst als Rasta bezeichnen. Der Schwerpunkt meines Interesses lag bei den Rasta, die nicht Teil der afrikanischen Diaspora waren. Zwar kam es auch zu Gesprächen mit vier schwarzen Rasta (diese hatten nicht die deutsche Staatsbürgerschaft), welche für mich sehr informativ waren, doch wollte ich auch der Tatsache gerecht werden, dass der weitaus größte Teil der deutschen Rasta weiß ist. Eben ihrer Motivation, Rasta und damit Teil einer schwarzen sozio-religiösen Bewegung zu werden, wollte ich auf den Grund gehen. Gerne hätte ich auch die Frage stärker berücksichtigt, in wieweit der Austausch mit schwarzen Rasta die

⁶ Ein *Nyabinghi-Gathering* (auch *Nyabinghi* oder *Nyabinghi-I-ssembly*) bezeichnet ein spirituelles Zeremoniell, das über mehrere Tage andauern kann. Eine ausführliche Definition kann im Kap. 2.3.2. nachgesehen werden.

⁷ Religionswissenschaftlich wird der Begriff der Spiritualität in den Kontext neuer Religiosität eingeordnet und betont religiöse Individualität und Erfahrung (Auffahrt/Kippenberg/Michaels 2006: 497).

Identitätsarbeit beeinflusst, doch schien eine Beantwortung der Frage im Rahmen dieser Arbeit nur ansatzweise einlösbar. Bisher scheint die Rolle der schwarzen Rasta in Deutschland aber nicht sehr bedeutsam zu sein.

Einige der Informanten waren Reggae-Musiker oder hatten einen informellen hohen Rang innerhalb des deutschen Netzwerks und waren es daher gewohnt, ihre Weltanschauung einem Publikum näher zu bringen. Andere waren verunsichert und wussten nicht, warum gerade sie für mich interessant sein sollten. Doch war es ja genau mein Ziel, eine möglichst heterogene Informantengruppe zusammenzustellen: erfolgreiche Reggae-Musiker und unbekannte Schüler, *Freeminds*⁸, aber auch Mitglieder der deutschen *Twelve Tribes of Israel*-Organisation⁹ sollten zu Wort kommen. Ich hoffte, auf diese Weise einen Einblick über die verschiedenen Motivationen zu erhalten aber auch herauszufinden ob von allen geteilte Ansichten existieren. Zudem kann gerade in einer Bewegung, die höchst heterogen ist und keine offizielle Anlaufstelle oder zentrale weltliche Instanz besitzt, jeder einzelne Informant als Experte seiner Rasta-Lebenswelt verstanden werden.

Leider sind die Frauen in meiner Informantengruppe unterrepräsentiert. Das liegt einerseits daran, dass es wesentlich mehr Männer als Frauen in der deutschen Bewegung gibt,¹⁰ und andererseits ließ sich beobachten, dass die Frauen bezüglich ihrer Aussagen generell zurückhaltender und vorsichtiger waren. Besonders die Motivation junger Frauen, heutzutage einer Bewegung mit traditioneller Rollenverteilung beizutreten, wäre aber sicherlich ein spannendes Thema. Die Konstruktion von Geschlechtlichkeit konnte in einigen Interviews zum Vorschein gebracht werden.

Die meisten Rasta reagierten sehr aufgeschlossen und herzlich, die Interviewatmosphäre war in den meisten Fällen angenehm und entspannt. Informelle Gespräche im Anschluss

⁸ *Freeminds* bezeichnet Rasta, die sich zu keiner Rasta-Organisation bekennen. Sie machen den Großteil der Rasta weltweit aus (Edmonds 2003: 68). Siehe hierzu auch Kap. 2.2.

⁹ *Twelve Tribes of Israel* ist die einzige in Deutschland ansässige Rastafari-Organisation, zur genaueren Erläuterung siehe Kap. 2.2.

¹⁰ Dies scheint auch ein häufiges Phänomen bei Jugendkulturen zu sein (Luig/Seebode 2003: 7ff). Es könnte sein, dass mehr Männer als Frauen in der deutschen Rasta-Bewegung sind, weil der Erstkontakt meist über die eingehende Beschäftigung mit Medien wie Reggae-Musik oder dem Internet zu Stande kommt. Aus einigen informellen Gesprächen mit Mädchen ergab sich zudem, dass nicht sie selbst Rastafari „entdeckt“ hatten, sondern der Freund sie auf die Bewegung aufmerksam gemacht hatte. Es könnte auch sein, dass die auf traditionelle Rollenverteilung ausgerichteten Werte, die von der Rastafari-Bewegung vertreten werden, nicht besonders anziehend auf viele Frauen in einer westlich pluralisierten Gesellschaft wirken.

(am selben Ort oder bei einem Spaziergang) führten oft zu einem besseren Verständnis meines Gegenübers und erlaubten persönlichere Einsichten in das Leben des Informanten. In einigen Fällen dokumentierte ich in solchen Gesprächen auch eigene Beobachtungen oder stellte, besonders auf Nachfrage der Informanten, bisherige Einschätzungen der Bewegung in Deutschland zur Disposition. Diese wurden mit großem Interesse aufgenommen. Die manchmal auch kritischen Meinungen des Gegenübers dazu waren hilfreich für den Forschungsprozess.

Der große Zuspruch, den ich von den meisten Rasta erfuhr, und ihr Bedürfnis, selbst mehr über die Bewegung in Deutschland zu erfahren, bestärkten mich darin, die Forschung durchzuführen. Mit einigen Informanten besteht immer noch Kontakt und es wird ungezwungen über Themen des Rastafari, Passagen in der Bibel oder anstehende Treffen gesprochen. Ich habe durch die Forschungsphase nicht den „Rasta way of life“ angenommen, aber die gegenkulturellen Aspekte¹¹ und das Verantwortungsgefühl vieler meiner Informanten haben mich stark berührt und zum Nachdenken gebracht.

Methodische Vorgehensweise

Das Spektrum religiöser Gegenwartskulturen und Wahrnehmungswelten ist gerade in westlich pluralisierten Gesellschaft unübersichtlich groß (Knoblauch 2003: 8, 23). Aufgrund dieser Vielfältigkeit und Vieldeutigkeit, die der Religiosität in der Spätmoderne innewohnt, scheint eine qualitative Herangehensweise, die die subjektiven Sinnwelten und die „Konstruktion von Realität aus der Sicht der Akteure“ (Schlehe 2003: 73) zu erfassen versucht, besonders zweckmäßig. Gerade weil mir zu Anfang der Forschung unklar war, welche Bedeutung Rastafari für die Informanten hat und welche Bereiche des Lebens durch die Identifikation mit der Bewegung strukturiert werden, schien mir ein Erhebungsverfahren, das möglichst offen ist und alle Relevanzsysteme der Informanten miteinbeziehen kann, am besten geeignet.

Der von Knoblauch beschriebene „methodologische Agnostizismus“ (2003: 41), – das heißt eine wissenschaftliche Herangehensweise, in der versucht wird, die transzendenten Wahrheitsansprüche der Informanten zu verstehen, ohne diese jedoch

¹¹ Gegenkultur ist eine Übersetzung des englischen Begriffs „counterculture“, welcher von J.M. Yinger 1960 als „contraculture“ eingeführt und 1980 zu „counterculture“ weiterentwickelt wurde. In dieser Arbeit bezeichnet Gegenkultur eine Kultur, deren Normen und Werte im Widerspruch zu jenen der umgebenden Gesellschaft stehen (Hillmann 2007: 266).

als wirklich anerkennen zu müssen, sollen oder dürfen – half mir von Anfang an, mich nicht in Glaubensfragen zu verstricken und den Überzeugungen meiner Informanten nicht bewertend zu begegnen.

Um nicht mit zu starren theoretischen Vorannahmen ins Feld zu gehen, die den Blick auf ungeahnte Interpretationsangebote verstellen können, orientierte ich mich an der „Grounded Theory“ als methodischer Grundhaltung. Wichtig ist bei diesem von Glaser, Strauss und Corbin in den 1960er Jahren entwickelten, induktiven Analyseverfahren, dass im qualitativen Forschungsprozess erst eine gegenstands begründete Theorie auf der Grundlage der qualitativen Daten entwickelt wird (Kruse 2006: 75). Der Leitfaden für die Interviews nach der SPSS-Methode von Cornelia Helfferich (2005) und die theoretische Rahmung der Arbeit entstanden daher auch erst, nachdem einige Gespräche mit Rasta geführt worden waren.

In den meisten Fällen wurden halbstrukturierte leitfadengestützte Interviews geführt. Im Laufe der Zeit konnte ich mir den Leitfaden aber gut einprägen und flexibel mit ihm umgehen. Gemäß dem methodischen Anspruch war es mir immer wichtig, Raum für die Relevanzen der Informanten zu lassen. Teilweise mündete dieser Anspruch sehr „offen“ zu sein in Gespräche, die völlig vom Leitfaden abkamen. Geschah dies bei mehreren Informanten mit gleichen Themen, passte ich den Leitfaden an, da es sich dann um generelle Relevanzsysteme innerhalb der Rastafari-Bewegung in Deutschland handelte, die mir vorher nicht bewusst waren. Gegen Ende der Feldforschung entwickelten sich teilweise auch stärker problemzentrierte Interviews, in denen ich Themen, die mir als besonders interessant oder wichtig für die deutsche Bewegung erschienen, gezielt ins Gespräch brachte.

Die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring diente mir als Schema für die Analyse der transkribierten Daten. Die Interpretation der Daten gestaltete sich auf drei Ebenen, die zunächst eine einfache Paraphrasierung der Textstellen, auf einer zweiten Stufe die Herausarbeitung latenter Bedeutungen und zuletzt eine Kategorienbildung beinhaltete.¹²

¹² Nach Mayring kann zur induktiven Kategorienbildung zusätzliches Material zur Erklärung der Textstelle herangezogen werden (2003: 77). Dieser Rückgriff auf Kontextwissen kann nötig sein um spezifische Bedeutungen, die „unvollständig“ oder „unklar“ ausgedrückt werden, dennoch zu erfassen (ebd.). In meinem Fall zählten zum Kontextwissen u.a. „Backgroundwissen“ zu Werten und Handlungsmustern in der Rastafari-Bewegung allgemein, teilnehmende Beobachtungen, die im Vorfeld oder während der Interviews unternommen

Ich habe keine Gruppendiskussionen durchgeführt, da es mir hier um die individuelle Verarbeitung kollektiver Sinnhorizonte und deren Einarbeitung in persönliche Identitätskonstruktionen ging.

Zusätzlich zu den Interviews konnte eine teilnehmende Beobachtung bei einem großen 3-tägigen *Nyabinghi-Gathering* in Bayern (ca. 40-50 Teilnehmer) sowie innerhalb von Rasta-Gruppen bei unterschiedlichen musikalischen Auftritten von deutschen und jamaikanischen Reggae-Musikern in Baden-Württemberg unternommen werden. Die Beobachtungen stützten die Analyse, denn sie verhalfen mir zu einem tieferen Verständnis einiger Aussagen der Informanten und trugen zu einem stärkeren Einfühlungsvermögen in die Bewegung meinerseits bei.

Zuletzt wurden die Daten nach fünf dominanten Themenblöcken gegliedert, welche die Anbindungsphase, die tiefer greifende (konfliktbegleitete) Identifikation mit der Rastafari-Bewegung, Glaubensinhalte und die rituellen Aktivitäten, sowie das Aushandeln der eigenen Legitimität umfassen. Die vorgestellten Daten entsprechen den - soweit in diesem Rahmen möglich - herausgearbeiteten in der deutschen Rasta-Bewegung vorherrschenden Tendenzen.

Begriffsbestimmung

RASTAFARI

In der vorliegenden Arbeit wird auf den Begriff "Rastafarianismus" verzichtet, da er als veraltet eingestuft wird und in der neueren Literatur zum Thema nicht mehr verwendet wird (vgl. Weinhäupl 2002; Barsch 2003). Rastafari bezeichnet hier sowohl die Anhänger (Singular/Plural), als auch die Glaubenssätze und Lehren der Bewegung selbst. Rasta bezeichnet nur die Anhänger (Singular/Plural).

AFRIKA/AFRIKANISCHE DIASPORA

Afrika ist nicht nur Kontinent, sondern in erster Linie ein Konzept, eine „Inszenierung, die an vielen Orten der Welt stattfindet und organisiert wird“ (Brigitta Hauser-

wurden, aber auch szenespezifisches Wissen zum deutschen Feld, welches im Laufe der Zeit zusammengetragen wurde. Da es sich hier explizit um Wissen handelt, das vom Forscher dem Datenmaterial „beigefügt“ wird, sollte dies meines Erachtens immer sehr vorsichtig geschehen und gekennzeichnet werden um zu vermeiden, dass dem Informanten falsche Aussagen „in den Mund gelegt“ werden. Generell eignet sich dieser Vorgang aber eben gerade dazu, falsche Rückschlüsse möglichst zu vermeiden.

Schäublin/ Braukämper 2002: 9). Dorsch weist zudem darauf hin, dass „die Benennung des gesamten Kontinents als ‚afrikanisch‘ ein Produkt europäischer Terminologie ist“ (2000: 13). Dekonstruktionen dieser Art stellen zu Recht die Existenz einer einheitlichen „afrikanischen“ Identität in Frage. Die Konstruiertheit und Mehrdeutigkeit des Begriffs wird auch in dieser Arbeit immer wieder zum Vorschein kommen. Wird im Laufe der Arbeit aber der Begriff afrikanische Diaspora verwendet, so sind damit eindeutig die Menschen gemeint, die in Folge der Versklavung oder durch freiwillige Migrationen den „realen“ Ort Afrika verlassen haben und in der Diaspora lebten oder noch leben.

SCHWARZ

Wenn in der vorliegenden Arbeit das Adjektiv „schwarz“ verwendet wird, so ist es als Äquivalent zu „afrikanisch“ zu verstehen. Unumgänglich ist die starke soziale Konstruiertheit des Begriffs „schwarz“. Denn mehr als einen biologisch determinierten Unterschied beinhaltet der Begriff Vorstellungen, die mit „schwarzen“ Menschen oder „schwarzen“ Kulturen assoziiert werden.

WEIß

Der Begriff „weiß“ bezeichnet in dieser Arbeit Menschen europäischer bzw. angelsächsischer Abstammung. Auch dieser Begriff ist keineswegs nur biologisch determiniert, sondern in hohem Maße sozial konstruiert. Schwer zu vermeiden ist, dass durch die Verwendung der Begriffe die Dichotomie zwischen „schwarz“ und „weiß“ reproduziert wird. Über den konstruierten Charakter dieser Dichotomie sollte sich der Leser daher auch während des Lesens dieser Arbeit immer bewusst sein.

Aus allein textästhetischen Gründen wird bei den Wörtern „Afrozentrismus“, „Panafrikanismus“, „Afrokaribik“ etc. auf Bindestriche verzichtet, der männliche Plural meint in der vorliegenden Arbeit zudem stets beide Geschlechter.

Die Bibelpassagen werden alle aus *The Bibel* in der Authorized King James Version zitiert. Diese Bibelübersetzung wird seit den Anfängen der Bewegung von den Rasta im afrokaribischen Raum, zum Studium ihrer Lehren herangezogen.

1. Rastafari auf Jamaika

1.1. Geschichtlicher Hintergrund und Rassismus auf Jamaika

Die Geschichte der Entwurzelung und Versklavung von 20 bis 50 Millionen Afrikanern ist eng verstrickt mit einer berühmten Gattung der Bartgräser: dem Zuckerrohr (Zahl 2002: 21). Bereits im 16. Jahrhundert importierten spanische Großgrundbesitzer auf Jamaika afrikanische Sklaven, um, anstelle der Taino¹³, die Feldarbeit auf den Zuckerrohrplantagen zu übernehmen (ebd.: 34). Mit der Eroberung Jamaikas durch die Briten 1655 entwickelte sich das Land gar zu einem der größten Umschlagplätze des Sklavenhandels (Tucker 1991: 73). Bis 1962 sollte Jamaika britische Kolonie und die Sozialstruktur der Insel stark durch die kolonialen Machtstrukturen bestimmt sein (ebd.). Die kolonialen Plantagenbesitzer besaßen politische und militärische Macht gegenüber den importierten mittellosen afrikanischen Sklaven und sprachen diesen durch körperliche und psychische Gewalt jede Menschlichkeit ab (ebd.: 73ff).

Auch nach Abschaffung der Sklaverei 1838 stratifizierte sich die jamaikanische Gesellschaft im Kontext eurozentrischer rassistischer Ideologie entlang einer „Farbenskala“: Die unterste Schicht und Mehrheit der Bevölkerung stellten die schwarzen Kleinbauern, die Mittelschicht war von gemischt-ethnischen Jamaikanern besiedelt, während die weißen Nachkommen der Europäer die gesellschaftliche und wirtschaftliche Elite darstellten (Chevannes 1998: 56).

Hutton und Murrell beschreiben das rassistische Klima auf Jamaika, welches alle gesellschaftlichen Bereiche seit Beginn der Sklaverei durchdrang: Jahrhunderte lang dominierte eine eurozentristische Weltanschauung, in der Politik, Kultur, Bildung und Religion eine Ideologie der weißen Überlegenheit propagierten, während die schwarze Identität negiert wurde (Hutton/Murrell 1998: 48). Obwohl über 90% der Kariben afrikanischer Abstammung waren, gelang es den Briten, den Schwarzen ein Gefühl von Minderwertigkeit, ja totaler Negation zu vermitteln (ebd.: 47). Nach Jahrhunderten der gewaltsamen Unterdrückung in der Sklaverei blühte der kulturelle Rassismus auch nach

¹³ Die Taino stammen ursprünglich aus dem heutigen Venezuela und Guayana und gehören der Arawak-Sprachgruppe an. Um 650 n.Chr. erreichten und besiedelten die Taino Xaymaca, „das Land der Wälder und des Wassers“ (Zahl 2002: 32). Mit der Landung von Kolumbus auf Jamaika begann gleichzeitig die Ausrottung der Taino durch deren Versklavung und Ansteckung durch die von Europäern eingeschleppten Krankheiten (ebd.: 33ff).

Abschaffung der Sklaverei.¹⁴ Ab Mitte des 19. Jahrhunderts lieferte die Wissenschaft biologisch und evolutionär begründete Theorien für die Minderwertigkeit Schwarzer: Die „afrikanische Rasse“ wurde mit Attributen wie primitiv, hässlich, wild und heidnisch versehen (Barsch 2003: 42).

Diese konstruierte und lange dominierende Dichotomie zwischen weißer Überlegenheit und schwarzer Minderwertigkeit internalisierten viele Afrokariben (Hutton/Murrell 1998: 48). Konfrontiert mit einem Regime anhaltender physischer und psychischer Gewalt, rassistischer Propaganda und Negation alles Afrikanischen, entwickelte sich nach Hutton und Murrell bei vielen Afrokariben eine Kultur der Unterwürfigkeit, Zurückhaltung und Selbstbeherrschung (ebd.: 47). Stuart Hall, selbst Jamaikaner afrikanischer Abstammung, stellt ebenso heraus, dass die „Présence Européenne“, in der es um Ausgrenzung, Zwang und Enteignung geht, ein konstitutives Element der schwarzen Identität bedeutet (1994: 38). Obwohl es inzwischen eine Aufwärtsmobilität der Schwarzen in die Mittelschicht gibt, ist auch die heutige Gesellschaft auf Jamaika noch stark vom Kolonialerbe, also der engen Verknüpfung von Hautfarbe und wirtschaftlich-sozialer Benachteiligung, geprägt (Chevannes 1998: 56).

In dieser Atmosphäre weißer Fremdherrschaft gab es zugleich jedoch Bezugspunkte individueller und kollektiver Identitäten¹⁵, die sich einer afrozentrischen Weltansicht bedienten und so Räume kreativen Widerstands schafften. Als die Rastafari-Bewegung in den 1960er und 1970er Jahren die jamaikanische Regierung und Gesellschaft zwang, eine afrozentrische Perspektive in der Diaspora anzuerkennen (Hutton/Murrell 1998: 49), war das also nicht nur der Beginn eines neuen politischen schwarzen Selbstbewusstseins, sondern auch Ergebnis einer langen Tradition ebendieser

¹⁴ So wurde zum Beispiel die Geschichte Afrikas in den Lehrplänen der Schulen gar nicht oder nur durch die Perspektive der Europäer, nämlich als Sklavengeschichte des „dunklen Kontinents“, vermittelt (Hutton/Murrell: 48).

¹⁵ Individuelle Identität meint in dieser Arbeit „diejenigen Merkmale des Selbst- und Werteverhältnisses einer Person“, die ihrem Denken und Handeln Sinn und Bedeutung verleihen (Straub 1999: 91).

Kollektive Identität meint hier ein auf gemeinsame Bezugspunkte wie geteilte Erwartungen, Orientierungen oder Traditionen bezogenes Konstrukt, welches der Gruppe ein Gefühl von Gemeinschaft verleiht (Straub 1999: 102). Eine ausführlichere Definition zu dem Begriff ist im Kap. 3.1. zu finden.

gegenkulturellen, afrozentrischen Diskurse¹⁶ auf Jamaika. Im Folgenden soll nun dargestellt werden, wie seit Beginn der Sklaverei auf Jamaika im privaten wie öffentlichen Leben kreativer, religiöser und sozialer Widerstand gegen die europäische Unterdrückung und Negierung afrikanischer Identität geleistet wurde. Rastafari kann in vielerlei Hinsicht als Fortführung dieser Widerstandskulturen betrachtet werden.

1.2. Wegbereitende afrozentrische Bewegungen und Widerstandskulturen

1.2.1 Afrojamaikanische religiöse Praktiken

Die religiösen Praktiken *Obeah* und *Myal* der versklavten Afrikaner in der Karibik finden erstmals 1740 Erwähnung in den Schriften von Charles Leslie (Stewart 2001: 165). Es ist wahrscheinlich, dass die kulturellen Wurzeln von *Obeah* bei den Asante und Twi sprechenden Völkern Ghanas liegen; auch bei *Myal*, wie es im 18. Jahrhundert auf Jamaika praktiziert wurde, geht man von einem westafrikanischen Ursprung aus (ebd.: 168). Heutzutage wird meistens von einer „moralischen Dichotomie“ zwischen *Obeah* und *Myal* ausgegangen. So schreibt z.B. Barsch, dass Rituale mit negativer Intention *Obeah* hießen, während Rituale, die vor *Obeah* schützen sollten, *Myal* genannt wurden (2003: 46). Stewart weist darauf hin, dass der Unterschied eher ein struktureller ist: Während es im *Obeah* einzeln praktizierende Heiler waren, wurde der *Myal*-Glaube in „ekstatischen“ Gruppen um einen charismatischen religiösen Anführer ausgelebt. In beiden Ritualen waren Wahrsagung und Heilung, z.B. durch Kräuter, wichtige Fundamente der Praktizierung (Stewart 2001: 166). Durch die *Myal*-Rituale sollte befürchtetes Übel oder die Rache zurückgekehrter Geister der Toten („Duppies“) abgewehrt werden. Barsch weist darauf hin, dass im *Myal* der Glaube herrschte, dass die Geister der Verstorbenen nach Afrika zurückkehren würden, um sich mit den Ahnen zu vereinigen. So waren *Myal*-Rituale z.B. bei Beerdigungen wichtig um die sichere Rückkehr der Verstorbenen zu ermöglichen (Barsch 2003: 46).

Die afrokaribischen religiösen Praktiken des *Myal* und *Obeah* kamen in Berührung mit anderen religiösen Traditionen, denn Ende des 18. Jahrhunderts reiste der ehemalige

¹⁶ Diskurs meint in dieser Arbeit den bloßen Akt der öffentlichen Benennung einer neuen Vorstellung und einer neuen Gliederung der sozialen Welt. Dieser Diskursbegriff bezieht sich also weder auf Bourdieus Sozialtheorie des performativen Diskurses noch auf Habermas' Verständnis von Diskurs als „dialogisch konzipierte und methodisch reflektierte Form des über die ‚vernünftige Rede‘ vermittelten begrifflichen Denkens“ (Fuchs-Heinritz 1994: 145ff).

Sklave und afroamerikanische Missionar George Lisle nach Jamaika um die afrikanische Diaspora zu evangelisieren. Andere schwarze Baptisten aus Amerika und England folgten ihm und seinem Vorhaben und sollten bald zahlreiche Anhänger unter den Sklaven haben (Chevannes 1998: 22; Barsch 2003: 47). Im Verlauf des 19. Jahrhunderts bildete sich eine neue Glaubensrichtung, *Native Baptism*, heraus. Diese war christlich, führte den *Myal*-Glauben an mehrere Götter, eine Verbindung zu den Ahnen und Geisterbesessenheit aber fort (Stewart 2001: 166). Aus dem Synkretismus¹⁷ des *Native Baptism* gingen verschiedene afrokaribische religiöse Bewegungen hervor: z.B. *Kumina*, *Convince*, *Pukumina* und *Revival* (bzw. *Revival Zion*), die auch heute noch Einfluss auf die jamaikanischen Kulturen haben (Barsch 2003: 47). Die Trommelarten (*Bandu* und *Cyas*) und rituellen Trommel- und Tanzpraktiken des *Kumina* wurden bei frühen Rastafari-Zeremonien Mitte der 1930er Jahre z.B. durch Leonard Howell aufgegriffen und hatten Einfluss auf die Entwicklung des Rastafari *Nyabinghi Drumming* (Savishinsky 1998: 127).

Die religiösen Praktiken der afrikanischen Sklaven wurden aufgrund ihrer Gemeinschaft stiftenden Funktion von den jamaikanischen Plantagenbesitzern als Keime des Widerstands angesehen (Barsch 2003: 46). Nicht zu Unrecht. Chevannes beschreibt, wie 1760 *Myal* als Identifikationsgrundlage für die Taki-Rebellion gegen die Sklavenhalter diente. Nach Meinung des Autors war dies das erste Mal in der Geschichte der afrokaribischen Diaspora, dass eine Rebellion panafrikanisch, auf Grundlage des *Myal*, und nicht entlang ethnischer Linien¹⁸ organisiert wurde (Chevannes 1994: 17). *Obeah* wurde wiederholt als Instrument afrikanischen Widerstands gegen die Sklaverei, in Form von Kampfhandlungen, Sabotage und

¹⁷ Synkretismus bezeichnet die Vermischung zweier oder mehrerer religiöser oder kultureller Traditionen (Wörterbuch für Völkerkunde 1999: 163). Die Verwendung des Begriffs ist umstritten, da er „von religiöser Reinheit im Urstadium ausgeht“ (ebd.: 164). Bewegungen, die als synkretistisch charakterisiert werden, identifizieren sich in aller Regel nicht mit diesem Begriff (Baer et al. 2005: 1256). In dieser Arbeit soll der Begriff die Vermischung von religiösen Traditionen bezeichnen, ohne dabei auszuschließen, dass letztlich jede religiöse Tradition synkretistisch beziehungsweise hybrid sein kann.

¹⁸ Die ethnische Identität oder Ethnizität bezeichnet hier den Prozess selbst- oder fremd zugeschriebener kultureller Differenzierung von Bevölkerungsgruppen nach Traditionen (wie z.B. Sprache, Religion, Abstammung, Wirtschaftsweise oder gemeinsame Geschichte). Diese Traditionen stellen gruppen- bzw. identitätskonstituierende Merkmale dar, die innerhalb von Staaten, aber auch staatsübergreifend beliebig kombiniert und selektiert werden können (Wörterbuch für Völkerkunde 1999: 100).

Guerillataktiken, entlarvt (Stewart 2001: 166). Infolge wurden *Myal*- und *Obeah*-Praktiken sowie größere Versammlungen und gemeinsames Trommeln offiziell verboten, auch die Christianisierung der Sklaven wurde von den Plantagenbesitzern abgelehnt (Barsch 2003: 47).

1834 rief der charismatische *Native Baptist*-Prediger Sam Sharpe zum Streik gegen Sklavenarbeit auf. Der Streik entwickelte sich zu einer handfesten Revolte, bei der 20.000 versklavte Afrikaner über Wochen ganze Plantagen besetzt hielten. Stewart versteht diese Revolte als „Myal uprising“, welche die offizielle Emanzipation der afrikanischen Diaspora von der Sklaverei 1834 vorangetrieben hat (2001: 166). Auch Schuler verweist auf die zentrale Bedeutung von Religion für den afrozentrischen Diskurs:

„The importance of religious affiliations in counteracting the divisions inherent in an ethnically and geographically fragmented slave society cannot be overestimated. Religious institutions provided the central principles of social organization in the slave period and continued to do so after emancipation. They constituted the basis of a functional African counterculture in a system dominated by Europeans.“ (1980: 32)

Die afrokaribischen Religionen wurden also als panafrikanische Identifikationsgrundlage genutzt, um eigene Räume zu schaffen, die die Möglichkeit boten, Widerstand zu organisieren.

1.2.2 Maroonage und andere Rebellionen

Widerstand wurde nicht nur auf religiöser Ebene organisiert, sondern scheint integraler Bestandteil afrokaribischen Lebens auf Jamaika gewesen zu sein. Bekanntestes Beispiel afrokaribischen Widerstands gegen die Sklaverei sind sicher die Maroons, ehemalige Sklaven, die überall in der Neuen Welt ihre Freiheit erkämpften und verteidigten. Die jamaikanischen Maroons waren ehemalige Sklaven, denen die Flucht gelungen war und die in entlegenen, schwer begeharen Bergregionen eigene Kolonien gründeten (ebd.: 46). Auf Jamaika entstanden vier solcher Kolonien: Moore Town im Osten, Scots Hall im Norden, Accompong in der Mitte und Maroon Town im Westen (Chevannes 1994: 11). Da ihre Flucht ein Verbrechen war, mussten die Maroons ihre Freiheit verteidigen und wehrten sich durch plötzliche und heftige Überfälle auf die Plantagen Jamaikas. Ihre effektiven Guerillataktiken verunsicherten die Engländer und ihre Streitkräfte und

bescherten den Maroons 1738 einen Friedensvertrag mit den Kolonialisten (Barrett 1997: 34). Der Vertrag garantierte ihnen Frieden und Land sowie Jagdrechte, allerdings mussten sie zustimmen entlaufene Sklaven, die auf ihr Gebiet kamen, zurückzuführen und die englischen Kolonialisten militärisch zu unterstützen wenn nötig (Chevannes 1994: 11).

Auch nach ihrer Befreiung aus der Sklaverei kam es zu Aufständen, denn zwar waren die Afrokariben nach 1838 gesetzlich frei, doch machten extrem hohe Steuern und der brutale Rassismus der oberen Gesellschaftsschichten ein eigenfinanziertes freies Leben für die schwarzen Kleinbauern fast unmöglich (Zahl 2002: 45). 1865 kam es für zwei Wochen zur Morant Bay Rebellion die, zunächst von dem jungen Pfarrer Paul Bogle angeführt, sich schnell verselbstständigte und in Überfälle auf eine Polizeiwache und die Plantagen besonders grausamer Inhaber oder Verwalter überging (ebd.).

Die nächste große Rebellion der Afrokariben war das so genannte „uprising“ 1938, in der es in allen Industriezweigen zu einem spontanen Generalstreik kam (Chevannes 1994: 14)¹⁹. Die Proteste der afrikanischen Diaspora gegen die wirtschaftliche Ausbeutung und den europäischen Rassismus zeigen, dass der Widerstandsgedanke nicht erst durch Rastafari auf die Insel Jamaika kam. Vielmehr kann Rastafari als Fortführung einer Tradition von Widerständen gegen die soziale, wirtschaftliche und ideologische Unterdrückung durch die Europäer auf Jamaika verstanden werden (vgl. Barsch 2003: 46).

1.2.3. Äthiopismus

Seit Beginn der Sklaverei Anfang des 16. Jahrhundert gab es positive Symbole und vereinende Gedanken, die den Schwarzen in der Diaspora die Möglichkeit zur gemeinsamen Identifikation und Inspiration in einer rassistischen und unterdrückenden Neuen Welt gaben. Äthiopien war ein solches Symbol (Hutton/Murrell 1998: 39).

Die Sklaverei wurde Jahrhunderte lang aufrechterhalten durch bloße physische Gewalt und teilweise religiös legitimierte Ideologien wie den Mythos über die Söhne Hams. So heißt es im Alten Testament: „Sem, Ham und Jafet waren die Söhne Noachs und die Ahnen aller Völker der Erde. Einmal schlief Noach, der erste Ackerbauer, von seinem

¹⁹ Eine ausführliche Beschreibung der Aufstände findet sich bei Chevannes (1994: 12ff) und Barrett (1997: 51ff).

Wein betrunken, entblößt ein. Nachdem Ham die Blöße seines Vaters zwar gesehen aber nicht bedeckt hatte, wurde Hams Sohn Canaan zur niedrigsten Knechtschaft seiner Brüder verflucht“ (Genesis 9: 18ff). Ham und sein Sohn standen in der rassistischen Ideologie für die schwarzen Menschen, also all jene Menschen, die eine Strafe verbüßen müssen und zur niedrigsten Knechtschaft verurteilt sind (Harvey 2003: 18ff). Eine weitere Art und Weise, die Sklaven unter Kontrolle zu halten, war ganz grundsätzlich gegen die Kultur Afrikas anzugehen. Indem man Afrika als dunklen, primitiven und unzivilisierten Kontinent darstellte, sollte ihnen ein Gefühl von Unterlegenheit vermittelt und ihr Selbstwertgefühl zerstört werden (Chevannes 1994: 10).

Die Auffassung Äthiopiens in der afrikanischen Diaspora als biblische Zivilisation und Land mit jahrhundertealter eigener christlicher Tradition (im Kontrast zum römischen und protestantischen Christentum) stellte sich der religiös motivierten rassistischen Ideologie entgegen (Hutton/Murrell 1998: 41). Der Äthiopismus führte zur Gründung eigener Kirchen (Barsch 2003: 50). So gründete der afroamerikanische Baptist George Lisle 1784 die erste baptistische Kirche auf Jamaika und nannte sie *Ethiopian Baptist Church* (Barrett 1997: 76). Lisles Kirche emanzipierte sich von den christlichen Missionen und trat in kreative Verbindung mit den vorherrschenden afrokaribischen Religionen. Durch ihre synkretistischen Glaubenssätze entwickelte sich die Kirche zur Anlaufstelle für die jamaikanischen Sklaven und zum Nährplatz für Widerstandsgedanken gegen die weiße Fremdherrschaft (ebd.).²⁰

Die tatsächlichen biblischen Referenzen zu den afrikanischen Staaten und ihren Völkern wurden eine wichtige Säule für den Widerstandsgedanken unter den Sklaven.²¹ So steht in Psalm 68: 31 geschrieben: „Princes shall come out of Egypt; Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God“. Aber auch andere biblische Anhaltspunkte wie, dass Moses eine äthiopische Frau geheiratet hatte oder dass ein Äthiopier das Leben des biblischen Propheten Jeremiah gerettet hatte (Hutton/Murrell 1998: 40), wiesen Afrika und besonders Äthiopien eine wichtige Rolle in der biblisch erzählten

²⁰ Auch der Prediger und Missionar Edward W. Blyden (1822-1912) erkannte die panafrikanische Dimension in der Schwarzen Diaspora und verbreitete in Predigten und Veröffentlichungen die Vorstellung Äthiopiens als Gelobtes Land und verglich die Afrikanische Diaspora mit den Alten Israeliten in der Bibel (Barsch 2003: 49).

²¹ Nach Barrett (1997: 68) war die Bibel während der Sklaverei oft das einzig zugängliche Buch für schwarze Prediger.

Menschheitsgeschichte zu. Der Bezug auf Themen und Textstellen, in denen eine wichtige biblische Bedeutung Äthiopiens hervortritt, stärkte das Selbstwertgefühl der Menschen afrikanischer Abstammung, deren Identität grundsätzlich unterdrückt, diskriminiert und negiert worden war. Äthiopien war ein positives Symbol und eine panafrikanische Identifikationsgrundlage, die im Kampf um Frieden und Unabhängigkeit eine religiöse Legitimation offerierte (ebd.: 40ff). Äthiopiens späterer Sieg gegen Italien in Adwa 1896 sowie die Krönung des Kaisers Haile Selassie I. 1930 sollten den Glauben an Äthiopien als das biblische Gelobte Land weiterhin in der afrikanischen Diaspora stärken. Auch für die Rastafari stellt die Rolle Äthiopiens eine klare Verbindung der Schwarzen mit der „ancient order“ dar (ebd.: 41).

1.2.4. Panafrikanismus

Die Bewegung, die den Äthiopismus am stärksten vertreten sollte, war die „Back to Africa“-Bewegung von Marcus Garvey (1887-1940). Der Jamaikaner bestimmte den Panafrikanismus sehr stark mit, dessen Idee bereits durch afroamerikanische Intellektuelle des 19. Jahrhunderts (Edward Blyden, Alexander Crummell, Martin Delany) stimuliert worden war (Mayer 2005: 75). Im Gegensatz zu W.E.B. DuBois (der eher eine Assimilationspolitik betrieb) verstand Marcus Garvey den Panafrikanismus vor allem als Aufgabe der Rückführung aller Afrikaner der Diaspora nach Afrika (ebd.). Seine Ansage „Africa for the Africans at home and abroad; one God, one Aim and one Destiny“ wurde zum Kampfruf und zur beschwörenden Formel innerhalb der afrikanischen Diaspora (Hutton/Murrell 1998: 22). Um diese Rückführung sowie den „Aufbau“ Afrikas voranzutreiben gründete Garvey 1914 in Kingston die Universal Negro Improvement Association (UNIA), zwei Jahre später, nach seiner Migration in die USA, sollte das Hauptquartier in Harlem, New York, folgen (Barsch 2003: 52). 1924 im Madison Square Garden in New York beschrieb Garvey die UNIA mit folgenden Worten:

„The Universal Negro Improvement Association represents the hopes and aspirations of the awakened Negro. Our desire is for a place in the world; not to disturb the tranquillity of other men, but to lay down our burden and rest our weary backs and feet by the banks of the Niger and sing our songs and chant our hymns to the God of Ethiopia.“ (1924: 120, Vol. II)

Marcus Garvey war ein Visionär, der vielen Menschen afrikanischer Herkunft Inspiration und Kraft zurückgab (Hutton/Murrell 1998: 43), und er war ein Unternehmer, der seinem Vorhaben durch Vorträge in den US-Metropolen, das Herausgeben der Wochenzeitung „Negro World“ sowie die Gründung der ersten schwarzen Schifffahrtsgesellschaft „Black Star Line“ in den USA Ausdruck verlieh (Barsch 2003: 52).

Die 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts waren in den USA besonders stark geprägt von Negrophobie, Segregation, „wissenschaftlich“ legitimiertem und gewalttätigem Rassismus, Lynchjustiz und Versuchen, Schwarzen das Wahlrecht wieder zu entziehen (Dorsch 2000: 83). Es ist gut vorstellbar, dass Garvey durch die Erfahrungen in den USA hinsichtlich der Rassenfrage radikalisiert wurde (Barsch 2003: 53). Seine die Massen mobilisierende Rhetorik, die von äthiopistischen Motiven und Symbolen genährt war, spiegelte eine Haltung der *Black Supremacy* wider. Doch ging es ihm nicht darum, zum Hass gegen Weiße aufzurufen, sondern den Schwarzen die Würde zurückzugeben, die sie durch Jahrhunderte lange Diskriminierung verloren hatten (Hutton/Murrell 1998: 42):

„The power and sway we once held passed away, but now in the twentieth century we are about to see the return of it in the rebuilding of Africa; yes, a new civilization, a new culture, shall spring up from among our people, and the Nile shall once more flow through the land of science, of art and of literature, wherein will live black men of the highest learning and the highest accomplishments.“ (Garvey 1923: 19, Vol. II)

Garvey prophezeite den Aufbau einer neuen Nation, welche – befreit von Diskriminierung und Kolonialisierung – wieder eine starke und stolze schwarze Zivilisation hervorbringen würde.

Auch auf religiöser Ebene sollten sich die Schwarzen auf ihre eigene Perspektive besinnen. Garvey gründete deshalb eine eigene Kirche, die *African Orthodox Church*, in der alle heiligen christlichen Figuren wie Jesus und Maria schwarz dargestellt wurden, der Teufel aber weiß (Barsch 2003: 52). Garvey wollte, dass die Afrikaner Gott aus der äthiopischen Perspektive betrachten und anbeten (Garvey o.J.: 44, Vol I). So kann man sagen, dass es sein Ziel war, auf allen Ebenen, die den Schwarzen aufgezwungene

eurozentrische Anschauung der Welt zu durchbrechen und durch eine afrozentrische Perspektive zu ersetzen.

Marcus Garvey und seine panafrikanische Einstellung beeinflussten viele folgende schwarze Widerstandsbewegungen des 20. Jahrhunderts wie die Rastafari- oder die Black-Power-Bewegung (Barsch 2003: 54).²² Seine afrozentrische Perspektive und Rhetorik wurden zur Grundlage und stärksten Inspiration für die Gedanken und Glaubenssätze der Rastafari. Viele Rastafari verstehen Garvey auch heute noch als Propheten (ähnlich dem biblischen Propheten Johannes), der die apokalyptische Wendung voraussah, das Kommen eines neuen Zeitalters, in welchem für die Menschen afrikanischer Herkunft bzw. die Rastafari das Himmelreich auf Erden errichtet wird, eingeläutet durch die Krönung Haile Selassie I. (Hutton/Murrell 1998: 43).

Es ist erkennbar, dass der Widerstandsgedanke und die Identifikation über das gemeinsame, positiv besetzte Symbol Äthiopien schon vor der Entstehung der Rastafari-Bewegung in afrozentrischen Diskursen, sowohl religiösen als auch politischen, auf Jamaika präsent war. Die Rastafari-Bewegung war in vielerlei Hinsicht eine Fortführung des Versuchs, den eurozentristisch-rassistischen Diskurs, der seit Beginn der Sklaverei vorherrschte, zu dekonstruieren (vgl. Barsch 2003: 39ff; Hutton/Murrell 1998: 36ff). Im Folgenden soll nun auf die Entstehung, Weltanschauung, soziale Organisation sowie die rituellen Aktivitäten und die Symbolik der Rastafari-Bewegung in der afrikanischen Diaspora eingegangen werden.

²² Seine Verurteilung zu einer fünfjährigen Gefängnisstrafe und die darauf folgende Deportation nach Jamaika durch die US-amerikanische Regierung in 1927 (Barsch 2003: 3) könnten seinen Ruf als Vorkämpfer für die Unabhängigkeit der Afrikaner in aller Welt noch gestärkt haben.

2. Weltanschauung der Rastafari-Bewegung

2.1. Glaubensprinzipien

Rastafari ist eine Bewegung, die kein niedergeschriebenes Dogma besitzt und daher eine individuell unterschiedliche Auslegung finden kann (Yawney/Homiak 2001: 256). Edmonds betont, dass Rastafari nicht von einer Religion oder Ideologie sprechen wollen, sondern von einem „way of life“ (2003: 72). Sie „glauben“ nicht, denn das würde Zweifel implizieren, sie „wissen“ (ebd.: 72). So heterogen die Bewegung auch ist und so sehr sich die Rastafari gegen ein religiöses Dogma wehren, so verbindet sie doch eine bestimmte Vorstellung der Welt und ihrer Rolle darin. Die grundlegendsten Prinzipien des Rasta-Bewusstseins sollen hier erläutert werden.

2.1.1. Haile Selassie I. ist Messias und Gott

„Look to Africa for the crowning of a Black King, he shall be the redeemer“, soll Marcus Garvey am Abend vor seiner Abreise nach Amerika gesagt haben (Barrett 1997: 81; Morris 2006: 214). Es ist eine mündlich tradierte Legende unter den Rastafari.

Als am 2. November 1930 Haile Selassie I. (vormals Ras Tafari) in Addis Abeba gekrönt wurde, ging für jamaikanische Prediger wie Leonard Howell eine biblische Prophezeiung in Erfüllung.²³ Sie besagt: „Princes shall come out of Egypt; Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God“ (Psalm 68: 31).²⁴ Fünf Jahre nach der Krönung, im Jahr 1935, veröffentlichte Leonard Howell *The Promised Key*, eine Schrift, die Haile Selassie I. zum Messias und Erlöser der „schwarzen Rasse“ erklärte. Es soll hier erläutert werden, wie Howell zu diesem Schluss kam.

Das äthiopische Herrschaftshaus selbst führte seine Dynastie auf König Salomon und die Königin von Saba sowie deren Sohn Menelik zurück (Murrell/Williams 1998: 338). Die *Kebra Nagast* (Ruhm der Könige), eine Schrift aus dem 13. Jahrhundert, scheint dies zu belegen. Mit Haile Selassie I. betrat nun ein König aus dem Stamm Davids den Thron Äthiopiens. Die Genealogie nach David hatte mit Jesus von Nazareth schon

²³ Es handelt sich hier um den bereits erwähnten Psalm 68: 31.

²⁴ Die Krönung selbst wurde stark medial inszeniert und die europäischen Königshäuser machten dem äthiopischen Herrscher ihre Aufwartung (Barsch 2003: 67). Einen guten Überblick über die Bedeutung und Auswirkung der medialen Inszenierung der Krönung von Haile Selassie I. z.B. durch Fotografien und die Berichterstattung im National Geographic bietet Weinhäupl (2002: 22ff).

einmal den Messias hervorgebracht, nun schien Gott in Haile Selassie I. zurückgekehrt (ebd.: 336; Chevannes 1998: 26ff). Nach Weinhäupl (2002: 27) begünstigte der Titel des Neugekrönten diese Interpretation: „His Imperial Majesty Haile Selassie the First, Kings of Kings, Lord of Lords, Conquering Lion of the Tribe of Judah, Elect of God, Emperor of Ethiopia.“ So besagt die Offenbarung, dass nur einer das Buch mit den sieben Siegel öffnen und damit die Erlösung des auserwählten Volkes einleiten kann: „Weep not, behold, the Lion of Juda, the Root of David, hath prevailed to open the book of the seven seals“ (Revelation 5: 5). Und es ist der „Lord of lords“ und „King of kings“ (Revelation 17: 14), dem die Getreuen in der Offenbarung beistehen und der den Sieg gegen das Übel davontragen wird. Für Leonard Howell schien die biblische Prophezeiung des Kommens eines Messias in der Krönung von Haile Selassie I. erfüllt. Die Verbreitung dieser Botschaft war seine Mission und begründete die Entstehung der Rastafari-Bewegung.

Es ist wichtig nachzuvollziehen, was Nathaniel S. Murrell und Lewin Williams als die „Black Biblical Hermeneutics of Rastafari“ verstehen (1998: 326). Die Rastafari sehen sich als die Alten Israeliten im Alten Testament: Sie sind das auserwählte Volk, welches sich in *babylonischer* Gefangenschaft befindet und nur durch Gott wieder hinausgeführt werden kann (Barsch 2003: 58ff). Tatsächlich parallelisierten schon einige schwarze Prediger vor dem Entstehen von Rastafari (z.B. Robert Love auf Jamaika) das Leid der Sklaverei mit dem der Juden in der Diaspora und erklärten Gott für schwarz. Auch Marcus Garvey war der Meinung, dass die Schwarzen Gott durch die „spectacles of Ethiopia“ anbeten sollten (Garvey o.J.: 44, Vol. I). Die Bibel (Altes und Neues Testament) ist für die Rastafari eine Prophezeiung, Anleitung und Inspiration für ihr tägliches Leben (Murrell/Williams 1998: 328). Um nicht den Missinterpretationen der Weißen aufzuliegen, die nach Meinung der Rastafari die Bibel falsch übersetzt und interpretiert haben (ebd.: 330ff; Barrett 1997: 127), gehen die Rastafari bei der Exegese der Bibel selektiv vor (Murrell/Williams 1998: 327). So wie die Bibel lange Zeit instrumentalisiert wurde, um Rassismus und Unterdrückung durch Weiße göttlich zu legitimieren²⁵, so wird sie für die Rastafari zur religiösen Grundlage für ihre Auserwähltheit. Die Rasta lösen die jüdisch-christliche Theologie von der

²⁵ Zum Beispiel durch Hams Fluch.

eurozentristischen Deutung und machen sie zur eigenen, afrozentrischen Theologie. Israel wird dabei zu Äthiopien/Afrika, die Alten Israeliten in der Diaspora zu den verschleppten Schwarzen in der Neuen Welt und *Babylon* zu Jamaika bzw. dem ganzen westlichen System.²⁶ Die Krönung von Haile Selassie I. entspricht in diesem Sinne dem Kommen eines schwarzen Erlösers. Die Rastafari erkennen Haile Selassie I. als historische und politische Figur, aber eben auch als Reinkarnation Gottes an. In dem äthiopischen Kaiser vereinigen sich das Profane und das Heilige (Barsch 2003: 71).

Die Bezeichnung *Jah* ist eine Kurzform und geht auf das Wort YHWH aus der hebräischen Bibel (Tanach = Altes Testament) zurück. Als Gott Moses beruft, um ihm mitzuteilen, dass er gekommen sei, um sein Volk (die Israeliten) aus der ägyptischen Gefangenschaft zu führen, sagt er: „So sag zu den Israeliten: Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name für immer, und so wird man mich nennen in allen Generationen“ (Exodus 3: 15). Für die Rastafari, die sich als Alte Israeliten begreifen und auch einen Exodus zurück nach *Zion*/Afrika anstreben, ist Haile Selassie I. dieser Erlöser und erhält daher den Namen *Jah*. Eine Ausnahme bildet die Organisation *Twelve Tribes of Israel*, für sie ist weiterhin Jesus Christus der Messias bzw. der reinkarnierte Gott. Haile Selassie I. werden aber heilige oder gottähnliche Eigenschaften attestiert (Murrell/Williams 1998: 327).²⁷

Jah meint die Reinkarnation des biblischen Gottes, bezeichnet aber auch eine positive spirituelle Kraft, die sich in allen Rastafari manifestiert und potentiell in allen Menschen steckt (Barsch 2003: 77). Jeder kann von sich aus das Rasta-Bewusstsein, das so genannte *I-n-I consciousness* erlangen und damit Göttlichkeit erfahren (Edmonds 2003: 68). *I-n-I consciousness* bedeutet das Bewusstsein darüber, dass alles Lebendige und Göttliche im Universum miteinander verbunden ist, alles ist eine Einheit und alle Schöpfung ist von der unendlichen *Earthforce*, der Schöpfungskraft *Jahs*, durchdrungen

²⁶ Morris weist darauf hin, dass Neue Religiöse Bewegungen in Afrika, so z.B. die Zionistischen Kirchen, eine ähnliche Theologie und Weltanschauung ausgebildet haben (2006: 221).

²⁷ Die *Twelve Tribes of Israel* glauben auch nicht an eine falsche Übersetzung der Bibel durch die weiße Fremdherrschaft. Für sie ist jedes Wort der Bibel wahr und nur durch strenges Studium (ein Kapitel am Tag) kann man das Wissen von Rastafari erkennen und das nötige Bewusstsein erlangen (Murrell/Williams 1998: 327).

(ebd.). Bei den Rastafari geht es darum die Kraft *Jahs* im Hier und Jetzt zu erfahren, Jenseitsvorstellungen sind nicht ausgebildet (Barsch 2003: 77).

2.1.2. Repatriierung

Das körperliche „Back to Africa“

Ein zentrales Anliegen der Rastafari ist die Repatriierung der schwarzen Diaspora zurück nach Afrika. Die Rasta identifizieren sich als Nachfahren der verschleppten und versklavten Afrikaner und verspüren eine starke Bindung an Afrika. Sie verstehen sich nicht als Jamaikaner, sondern sehen in Äthiopien bzw. Afrika ihre Heimat (Barsch 2003: 79). Ihr Dasein in der Diaspora entspricht dem der Alten Israeliten in *babylonischer* Gefangenschaft (Chevannes 1994: 248). Verbunden mit dem Glauben bzw. Wissen um die Göttlichkeit Haile Selassie I. ist die Hoffnung auf eine Befreiung aus der Ungerechtigkeit und dem Übel *Babylons* und eine Rückführung ins gelobte Heimatland (Chevannes 1998: 26). Diese Repatriierung nach Afrika kann sowohl physisch wie spirituell angestrebt und gelebt werden.

Garveys „Back to Africa“-Rhetorik beeinflusste auch die Rastafari-Bewegung. Besonders nachdem Haile Selassie I. 1955 den Menschen in der afrikanischen Diaspora ein über 200 Hektar großes Land südlich von Addis Abeba, Shashamene, als Ausdruck seiner Dankbarkeit für ihre Unterstützung Äthiopiens während des Krieges gegen Italien, zur Verfügung gestellt hatte (Barsch 2003: 81), wurden mehrere Anstrengungen unternommen, um nach Afrika überzusiedeln. Im Laufe der Jahre wurden eigene Rastafari-Missionen ausgesandt, um die Realisierbarkeit der Repatriierung „auszukundschaften“.²⁸ Vor allem in den 1960er Jahren wurden von einflussreichen Rasta Organisationen ins Leben gerufen, um für das Recht auf Repatriierung zu kämpfen und Entschädigung gerade vom englischen Königshaus einzufordern (ebd.: 81ff; Zips 1994: 21), aber auch um Kurse und Filme über die Geschichte und Sprache Äthiopiens anzubieten sowie Ausbildungsmöglichkeiten für bessere Startchancen in Afrika zu ermöglichen (Barrett 1997: 117). Noch immer kämpfen viele Rastafari um ihr Recht auf Repatriierung (Yawney/Homiak 2001: 257).

Das geistige „Back to Africa“

²⁸ Die Rastafari wurden in Äthiopien, Ghana, Nigeria und Sierra Leone von hochrangigen Politikern wie Kwame Nkrumah und Haile Selassie I. empfangen (Barsch 2003: 82ff).

Die Repatriierung kann auch spiritueller Art sein. Äthiopien bzw. Afrika wird nicht nur als weltliche, sondern auch als spirituelle Heimat empfunden (Barsch 2003: 79). Durch eine afrozentrische Lebensweise, die dem Selbstverständnis einer panafrikanischen Kultur entspricht, wenden sich die Rasta von einer eurozentrischen Weltsicht ab und besinnen sich auf ihre afrikanischen Wurzeln (*roots*). Das *I-n-I consciousness*, welches sich in bestimmten Ritualen und dem Wissen um Afrika als Gelobtes Land manifestiert, bedeutet schon eine Hinwendung zu ihrer empfunden Heimat. Die Repatriierung kann so individuell und jeden Tag stattfinden. Zips betont, dass es sich dabei nicht um eine Imitation einer bestimmten afrikanischen Kultur handelt, sondern um eine „dynamische Neuschöpfung, deren Kreativität sich aus den afrikanischen Wurzeln nährt“ (1994: 23). Barsch geht einen Schritt weiter und meint, dass die vorgestellte afrikanische Tradition eine Brücke zu der Zeit vor der Sklaverei ermöglicht (2003: 80). Afrika meint dann kein bestimmtes Land, sondern ein positives vereinendes Symbol, das für Ursprung, Freiheit und Unabhängigkeit steht. Das Rastafari-Bewusstsein zu erlangen, bedeutet hier, sich an Afrika als gemeinsamen Ursprungsort sowie Ziel des weltlichen wie spirituellen Rückzugs aus der *babylonischen* Gesellschaft zu orientieren.

2.1.3. *Babylon und Zion*

Wie bereits erwähnt, identifizieren sich Rasta mit den Alten Israeliten, wie diese befinden sich die diasporischen Schwarzen verstreut außerhalb ihres Mutterlandes und werden unterdrückt. In Anlehnung an die *babylonische* Gefangenschaft der Juden im Alten Testament bezeichnen die Rasta Jamaika und die westliche Welt sowie deren (Neo-)Kolonialismus, Imperialismus und Rassismus als das System *Babylons* (Edmonds 2003: 73).

Der Begriff *Babylon* taucht in der Offenbarung des Neuen Testaments auf und bezeichnet dort für die Alten Israeliten den Inbegriff weltlicher Macht und Gottlosigkeit (Revelation 14: 8). Die Hure *Babylons* ist hier apokalyptischer Deckname für die römische Weltmacht, welche den Götzen dient, d.h. Gott nicht anerkennt (Revelation 17: 1ff) und daher am Tag des Jüngsten Gerichts verbrennen muss (Revelation 17ff) (Carroll/ Pricket 1997: 440). Demgegenüber steht eine konstruierte Utopie des afrikanischen Mutterlands als biblisches Gelobtes Land, *Zion* genannt. Barsch verweist auf die panafrikanische Perspektive der Rasta, in denen Äthiopien bzw. Afrika für

Einheit und Kontinuität steht, ähnlich eines heilenden Balsams, der den erfahrenen Bruch in der eigenen Geschichte (Versklavung und Spaltung des afrikanischen Volks) zu kitten vermag (2003: 56ff). Afrika ist eben nicht nur ein geographischer Ort, sondern ein positiv besetztes Symbol, das dem System *Babylons* entgegensteht.

Die Dichotomie *Babylon - Zion* durchdringt die gesamte Weltanschauung der Rasta. Sie versinnbildlicht die komplette Umkehrung des rassistischen, eurozentrischen Denkens auf der Grundlage von Äthiopien, Haile Selassie I. und der Bibel als vereinende symbolische Bezugspunkte (Barsch 2003: 57). So werden mit *Zion* die Orte Afrika, Äthiopien und Jerusalem verknüpft. Gleichzeitig dient der Begriff als Metapher für Einheit, Kontinuität, Heimat, Wurzeln, Freiheit, Liebe, Moral, Reinheit, Leben und Haile Selassie I./*Jah*. Mit *Babylon* werden die Orte Europa, England und Rom, aber auch Assoziationen wie Spaltung, Entwurzelung, Hass, Zerstörung, Perversion, Tod und Teufel formuliert (ebd.: 57ff). Im Rastafari-Diskurs funktioniert *Babylon* auf mehreren Ebenen. So bezeichnet es auf internationaler Ebene die mächtigen Herrschaftssysteme, die andere Menschen und Länder unterdrücken, ebenso die „Verschwörung“ von Staat und Kirche gegen die schwarze Bevölkerung, z.B. in Form der ständig intervenierenden Polizei (ebd.: 59ff). Insgesamt meint *Babylon* alles, was zur Versklavung und Unterdrückung schwarzer Menschen geführt hat, und alles, was damit in Verbindung steht und auch heute noch Auswirkung zeigt, wie Diskriminierung und Entfremdung (Zips 1994: 23).

In den Anfängen der Rastafari-Bewegung stand *Babylon* auch verstärkt für die weißen Menschen und ihr diskriminierendes System. In der Dekonstruktion des rassistischen eurozentrischen Diskurses wurde das Weiße mit Krankheit und Perversion verbunden. Während die jamaikanische Gesellschaft sich entlang der Hautfarben stratifizierte und manche Jamaikaner versuchten, durch Bleichcremes dem europäischen Ideal entgegenzukommen, versuchten die Rastafari nach ihrem Selbstverständnis möglichst afrikanisch auszusehen und zu leben (Hutton/Murrell 1998: 47ff).

Der durch Marcus Garvey und den Äthiopismus inspirierte Gedanke der *Black Supremacy* beeinflusste die amerikanische Black-Muslim-Bewegung in den USA genauso wie die Rastafari-Bewegung auf Jamaika (Barrett 1997: 113). Der Rastafari-Prediger Leonard Howell verdichtete den Black-Supremacy-Diskurs mit religiösen Momenten. So sah er z.B. Eva als die Mutter allen Übels und der weißen Europäer. Er

erklärte, dass Eva, weil sie von der verbotenen Frucht gegessen hatte, zur Strafe mit einem Fluch belegt wurde und ihre Nachkommen daher weiß geboren wurden (die weiße Hautfarbe assoziiert Howell mit Lepra). Im Pamphlet *The Promised Key* wies Leonard Howell mit rassistischer Rhetorik und religiösem Bezug oft auf die Unterlegenheit und Verdorbenheit der „weißen Rasse“ hin, während er die Schwarzen, in Assoziation mit dem Messias Haile Selassie I., als auserwählt und überlegen beschrieb (Murrell/Williams 1998: 332). Obwohl *Babylon* auch die „weiße Rasse“ meint, sind Rastafari nicht in jedem Fall rassistisch gegenüber Weißen. So werden nicht alle weißen Menschen kategorisch als *babylonisch* abgewertet. Es kommt darauf an, ob sie sich vom *babylonischen* System gelöst haben oder nicht (Chevannes 1998: 29).²⁹

Die Rastafari verstehen sich als die 144.000 Auserwählten in der Offenbarung (Revelation 7: 4). Das bedeutet, dass sie das Ende unserer Zeit bzw. das *Armageddon* überleben werden und für sie Gottes Reich auf Erden errichtet werden wird (Barsch 2003: 59). In Bezug auf die Prophezeiung Daniels (Altes Testament) gehen die Rasta davon aus, dass *Babylon* sich selbst zerstören wird („The wicked shall fall through their own sword“), sei es durch ihre Umweltzerstörung oder den Ausbruch eines nuklearen Kriegs (Zips 1994: 23; Morris 2006: 218). Dennoch gilt es, um tatsächlich erlöst zu werden, sich von *Babylon* zu distanzieren und das *babylonische* System aktiv zu verdammen. Zip stellt diesen Prozess vereinfacht in drei Schritten dar: Erst muss *Babylon* erkannt werden als das, was es ist – eine Verschwörung von Religion, Politik und Handel. Dann muss jeder Rastafari eine Entscheidung treffen für Rastafari oder für *Babylon*. Wer sich für den „Rasta way of life“ entscheidet, muss nun zuallererst *Babylon* in sich bekämpfen, denn genauso wie die Kraft Gottes ist auch *Babylon* in jeden Menschen eingedrungen (Zips 1994: 23). Dieser Kampf gegen *Babylon* und *babylonische* Verführungen dauert das ganze Leben über und erfordert die Einhaltung bestimmter ritueller Aktivitäten. Bevor diese beschrieben werden, soll zunächst noch auf die soziale Organisation der Rasta eingegangen werden.

2.2. Soziale Organisation

Chevannes beschreibt die Rastafari-Bewegung als akephal (1998: 31), eine naheliegende Bezeichnung, wenn man bedenkt, dass es nie einen zentralen Anführer

²⁹ Auf diese Thematik wird noch einmal ausführlicher im Kap. 4.6.2. eingegangen.

oder eine bestimmte Organisation gegeben hat, die alle Rastafari vereinigt und nach außen repräsentiert hätte. Dennoch erscheint die Charakterisierung von Yawney und Homiak (2001: 257) sowie Edmonds (2003: 68), welche Rastafari eher als Netzwerk verstanden wissen wollen, zutreffender. Im Folgenden soll dies genauer beleuchtet werden.

Seit ihren Anfängen war die Rastafari-Bewegung dezentral und heterogen. Generell bezeichnet man Leonard P. Howell als den Ersten, der in Haile Selassie I. den biblischen Gott erkannt haben will (Chevannes 1998: 31). Doch neben ihm gab es in den 1930er Jahren noch andere Straßenprediger, wie Joseph N. Hibbert und Archibald Dunkley, die wie er die Botschaft verkündeten, der neu gekrönte Haile Selassie I. sei der in der Offenbarung beschriebene Messias (Barsch 2003: 14ff). Diese Männer predigten Rastafari unabhängig voneinander. Sie gründeten Glaubensgemeinschaften für ihre Anhänger, die sich besonders anfangs noch aus den armen, in die Städte migrierten Farmern zusammensetzten (ebd.: 1998: 32; Chevannes 1994: 3ff). Es entwickelte sich dabei nie ein zentrales Organ, sondern Rastafari ist, wie Yawney und Homiak es beschreiben, immer eine lose Ansammlung von Gruppen gewesen, die über persönliche Netzwerke in Kontakt stehen (2001: 257).³⁰

Nach Edmonds gibt es verschiedene Grade an Organisation und Partizipation innerhalb der Bewegung. Er glaubt mit Yawney und Homiak, dass die Mehrheit der Rastafari so genannte *own-built* Rasta oder *Freeminds* sind, die sich keiner Gruppe oder Organisation anschließen (2003: 68). Für sie ist Rastafari etwas Individuelles, geht es doch darum, die Göttlichkeit in sich und nicht durch Andere zu finden und die persönliche Verbindung zur universalen *Earthforce* selbst aufzudecken (ebd.: 68). Ziel ist es, für sich selbst das *I-n-I consciousness* zu erreichen und nach den Prinzipien des Rastafari-Bewusstseins zu leben. Rastafari kann hier als ein „way of life“ verstanden werden (ebd.). Ein Grundsatz der Rastafari-Bewegung ist, dass das Rasta-Bewusstsein aus innerer Überzeugung entsteht und nicht durch Anpassung an eine Gruppe oder Missionierung von außen (Chevannes 1998: 32). Dies lässt Rastafari zu einer höchst

³⁰ Chevannes sieht darin eine wichtige Parallele zu den Revival-Gruppen auf Jamaika (synkretistische Strömung, die auf die Inkorporierung christlicher Anschauungen in den *Myal*-Glauben zurückgeht), welche sich ebenfalls nie zentralisiert haben. Genau wie die Revival-Gruppen, beziehen sich die Rastafari auf ein gemeinsames Glaubenssystem, die unterschiedlichen Gruppen setzen aber unterschiedliche Akzente darin (Chevannes 1998: 33).

individuell auslegbaren Bewegung werden, in der jeder selbst entscheiden muss oder kann, wie weit sein Rasta-Bewusstsein reicht und wie es akzentuiert wird.

Es können sich informelle Gruppen bilden, *House* oder *Yard* genannt, in denen sich Rasta um einen *Leading Brethren* versammeln können (Edmonds 2003: 69). Die Gemeinschaft versteht sich dabei egalitär als Brüder und Schwestern, *Brethren* und *Sistren*. Gleichzeitig besteht Respekt für die *Leading Brethren*, auch *Elders* genannt (Yawney/Homiak 2001: 257). *Elders* haben keine formelle Position inne und werden auch nicht gewählt. Vielmehr zeichnen sich *Elders* durch ein hohes Engagement innerhalb der Gemeinschaft sowie starke philosophische und reflexive Talente innerhalb des Rastafari-Bewusstseins aus (Edmonds 2003: 69). Oft übernehmen *Elders* organisatorische Aufgaben wie das Planen von *Reasonings*³¹, aber auch die Beilegung von Streitigkeiten (Chevannes 1998: 32). Mitgliedschaft erlangt man innerhalb der Rastafari-Bewegung nicht durch formelle Abwicklungen oder Aktivitäten (so kann ein Rasta auch gleichzeitig mehreren Gruppen angehören und Zugehörigkeiten wechseln je nach Bedarf), es reicht, dass man das *I-n-I consciousness* besitzt (ebd.: 32; Edmonds 2003: 69ff).

Im Lauf der Jahre sind verschiedene Gruppen entstanden. Die erste ihrer Art war die von Leonard Howell gegründete Pinnacle-Kommune.³² Der Anbau von Marihuana und das Bilden von einem „Staat im Staat“ führten allerdings zu mehreren Razzien durch die jamaikanische Polizei und letztendlich zur Auflösung der Kommune im Jahr 1954 (Barsch 2003: 17). Danach wurde Wareika Hill für seine Rastafari-Kommune bekannt, hier wurden wahrscheinlich auch die rituellen *Nyabinghi*-Trommeltechniken entwickelt (Edmonds 2003: 69).

In der Rastafari-Bewegung ist vor allem das Ziel der Repatriierung Grund für die Zentralisierungsversuche (ebd.: 257). Die Organisationen können eher weltlich oder eher religiös motiviert sein. Zu Letzteren gehört z.B. der *Ethiopian Africa International Congress* (umgangssprachlich auch Bobo Dreads), welcher den vorherigen Garveyisten

³¹ *Reasoning* bezeichnet die Versammlung mehrerer Rastafari zur Diskussion eines Themas. Eine genauere Definition findet sich im Kap. 2.3.2.

³² Pinnacle war in den 40er Jahren das einflussreichste Zentrum der Rastafari-Bewegung (Barsch 2003: 16). Die Kommune unterstand der charismatischen Führung von Leonard Howell und lebte nach seinen religiösen Lehren. Für eine etwas ausführlichere Beschreibung der sozialen Organisation in der Pinnacle-Kommune eignet sich Chevannes (1994: 121ff).

und *Revival*-Prediger Prince Emmanuel C. Edwards als charismatischen Führer anerkennt (Edmonds 2003: 70). Prince Emmanuel betrachtet sich selbst als Teil der heiligen Dreieinigkeit zwischen Marcus Garvey, dem Propheten, Haile Selassie I., dem König, und sich selbst, dem Priester (Barsch 2003: 28). Seitdem er 1966 persönlich von Haile Selassie I. empfangen wurde und dessen Hand schüttelte, gilt er einigen als schwarzer Gott (Barsch 2003: 28). Das Zentrum der Kommune ist in Bull Bay, Jamaika, ihre einzige finanzielle Einnahmequelle ist angeblich der Verkauf von selbst hergestellten Besen. Diese stehen als Symbol für die spirituelle Reinigung, welche nötig ist, bevor sie nach Afrika repatriieren können (ebd.: 28). Die Bobo Dreads sind bekannt für ihre strengen Tabus und Reinheitsregelungen, vor allem Frauen gegenüber. Als Schutz gegen die Blicke Ungläubiger verdecken sie ihre *Dreadlocks* mit Turbanen (ebd.: 29).

Eine weitere bedeutende religiös motivierte Organisation sind die *Twelve Tribes of Israel*. Diese ist die Organisation, die am meisten internationale Reichweite besitzt, da sie auch weiße Mitglieder offiziell akzeptiert (ebd.: 27). Sie wird aber auch am meisten kritisiert, da die Organisation einen Mitgliedsbeitrag verlangt, ein Aspekt, welcher der freiheitlichen und individuellen Erreichung des *I-n-I consciousness* scheinbar zuwiderläuft. Das Interessante an den *Twelve Tribes of Israel* ist, dass für sie zwar Haile Selassie I. von großer Bedeutung ist, er aber nicht als der Messias anerkannt wird (ebd.: 27). Für Prophet Gad, den verstorbenen Anführer der Gruppe, und seine Anhänger ist Jesus Christus und niemand sonst der wiedergeborene Gott. Die Organisation bietet zwar eine formale Mitgliedschaft, ist in ihren Prinzipien und Orientierungen aber die liberalste der Rasta-Organisationen (ebd.: 70). Viele bekannte Reggae-Musiker, darunter Bob Marley, schlossen sich der Bewegung an. Die Mitgliedschaft der Reggae-Musiker sowie die Reisen des Propheten Gad in unterschiedlichste Länder in den 1980er und 1990er Jahren zeichnen mitverantwortlich für die internationale Ausbreitung der *Twelve Tribes of Israel* im Speziellen und Rastafari im Allgemeinen (Van Dijk 1998: 194).

Eine loser Verbund orthodoxer Rastafari stellt das *House of Nyabinghi* dar (Yawney/Homiak 2001: 256ff; Barsch 2003: 26). Die Mitgliedschaft ist nicht formal, sondern freiwillig. Ihm übergeordnet ist aber eine *Assembly of Elders*, welche die repräsentative Funktion übernimmt (Chevannes 1998: 32). Reinheits- und

Nahrungstabus werden hier besonders konsequent eingehalten (Barsch 2003: 27). In der *Nyabinghi*-Orthodoxie werden Frauen als den Männern untergeordnet betrachtet. Auch hier dient die Bibel der Legitimation, so steht geschrieben: „Wives, submit yourselves unto you own husbands, as unto the Lord“ (Ephesians 5: 22) oder auch „Neither was the man created for the woman; but the woman for the man“ (1 Corinthians 11: 9). Der Subordination der Frau liegt der Gedanke zu Grunde, sie könnte den Mann verunreinigen – so wird sie während ihrer Menstruation von Ritualen ausgeschlossen – oder sogar nur über ihn die Erleuchtung durch Gott erlangen (Chevannes 1998: 37).

Dieser patriarchalen Einstellung, die nach Morris eine Reaktion gegen die oft matrifokalen jamaikanischen Haushalte darstellt (2006: 218), widersetzen sich besonders seit den 1980er Jahren viele Rasta-*Sistren*. Sie brechen starre Geschlechterrollen auf, indem sie Schlüsselpositionen in der Organisation von internationalen Veranstaltungen übernehmen oder Diskussion anregen (Yawney/Homiak 2001: 258). Die Bewegung befindet sich also in einer Dynamik, die liberalere Orientierungen erhoffen lässt.³³ Insgesamt gilt die Rastafari-Bewegung dennoch als konservativ und an einer starken Betonung der Familienwerte als Stütze der afrikanischen Nation orientiert (ebd.: 258).

Durch die Bezeichnungen *King (Alpha)* oder *Kingman* und *Queen (Omega)* für Mann und Frau betonen Rasta ihre Einheit mit dem göttlichen Paar Haile Selassie I. und Kaiserin Menen. Nach Barsch verkörpern der *King* und die *Queen* zusammen eine göttliche Einheit, die für den Anfang und das Ende stehen. Sie verkörpern die Schöpfung (sowie Ursprung und Reinheit) und kitten dadurch den durch die Sklaverei erfahrenen Bruch (2003: 139). Die Mehrzahl der Rasta auf Jamaika stellt sich leider bisher gegen „unnatürliche“ und bibeluntreue „Auswüchse“ wie Feminismus, Homosexualität oder Geburtenkontrolle (Morris 2006: 219).

³³ Die Geschlechterrollen und Familienwerte der Rastafari-Bewegung wären definitiv eine eigene Untersuchung wert, vor allem in Hinblick auf die Veränderungen der konservativen Werte in den letzten Jahren durch den Zuwachs an feministischen Frauen, weißen Mitgliedern und Rasta, die sich zu ihrer Homosexualität bekennen. Zum Einstieg in das Thema sei empfohlen: Rowe (1998: 72ff), Tafari-Ama (1998: 89ff) und Turner/Ferguson (1994).

Zu verschiedenen Zeiten hatten verschiedene Organisationen starken Einfluss auf die Rasta-Bewegung. Es gibt Gruppen, die eher politische und soziale Ziele verfolgen, wie die Rastafarian Association oder die Mystic Revelation of Rastafari, und solche, die eher religiöse Motivation haben und oder ein afrikanisches kulturelles Bewusstsein betonen (Edmonds 2003: 70). Doch gab es, wie erwähnt, nie einen bestimmten Anführer, den alle Rastafari als weltlichen Repräsentanten anerkannt hätten. Die einzige von allen anerkannte Autorität war und ist *Jah*. Innerhalb dieser theokratischen Weltanschauung wird alles Handeln und Denken von einer allumfassenden göttlichen Moral geleitet (Yawney/Homiak 2001: 257). Die Einheit und kollektive Identität von Rastafari bewirkt also ein geteiltes Glaubenssystem und der Zustand von *I-n-I consciousness* (Edmonds 2003: 72). Der Zugang zum Göttlichen ist für jeden gleichermaßen erreichbar. So ist die Rastafari-Bewegung alles andere als ein starres hierarchisches System, es ist vielmehr eine Bewegung, die sich durch hohe Dynamik, Dezentralität und Heterogenität auszeichnet, ein Aspekt, der die individuelle Auslegung fördert und somit eine Appropriation in unterschiedlichen Kontexten vereinfachen könnte.

2.3. Rituelle Aktivitäten

Gemeinsame Rituale und Symbole konstituieren und reproduzieren die Identität einer Gruppe. Nach Assmann halten rituelle Aktivitäten die Weltordnung in Gang, gegenüber der allgegenwärtigen Unordnung und der Tendenz zum Zerfall (1992: 143). Die Ordnung meint dabei die eigene Weltanschauung, welche eben über Riten inszeniert und reproduziert wird (ebd.: 143). Obwohl Rastafari eine sehr heterogene Bewegung ist, gibt es bestimmte verbindende Aktivitäten, die jeder Rasta mehr oder weniger stark auslebt. Der Rasta-Begriff *Grounding* ist eine Bezeichnung für solche Aktivitäten bzw. Rituale, die helfen Rastafari auszuleben und individuell zu vertiefen (Edmonds 1998: 353). Die Rituale werden nicht nur zu festgelegten Versammlungen, wie den so genannten *Nyabinghi I-ssemblies* bzw. *Gatherings*, vollzogen, sondern sind oft fester Bestandteil des Alltags. Es sei darauf hingewiesen, dass viele Rastafari einige Rituale (wie das Rauchen von Marihuana) im Alltag aber nur begrenzt ausleben können.

2.3.1. *Ital Livity* und *Ganja*

Die Bezeichnung *Ital* meint *earthy*, *natural* und *organic*, *Ital Livity* steht somit für eine bewusste, natürliche und erdverbundene Lebensweise, diese ist von zentraler Wichtigkeit für die Rastafari. Einige Praktiken des *Ital Livity* können auf Passagen des Alten Testaments bezogen werden, so beziehen sich viele Rasta auf das Nasiräergelübde:

- “1 And the LORD spoke unto Moses, saying,
2 Speak unto the children of Israel, and say unto them, When either men or woman shall separate themselves to vow a vow of a Nazarite, to separate themselves unto the LORD:
3 He shall separate himself from wine and strong drink, and shall drink no vinegar of wine, or vinegar of strong drink, neither shall he drink any liquor of grapes, nor eat moist grapes, or dried.
5 All the days of the vow of his separation there shall be no razor come upon his head: until the days be fulfilled, in which he separateth himself unto the LORD, he shall be holy, and shall let the locks of the hair of his head grow.
6 All the days that he separateth himself unto the LORD he shall come at no dead body.
8 All the days of his separation he is holy unto the Lord.
13 And this is the law of the Nazarite.” (Numbers 6: 1-3, 5, 6, 8, 13)

Eine gesunde und natürliche Lebensführung stellt für die Rastafari eine engere Beziehung zu Gott her und beweist ihren Respekt vor *Jah*. Sie verstehen ihren Körper als Tempel Gottes, welcher rein und unvergiftet bleiben muss (Barsch 2003: 112). Dagegen steht *Babylon*, dessen Künstlichkeit Rastafari durch den Rückzug zur Natur zu entkommen suchen (Edmonds 1998: 354). *Babylon* verkörpert durch die Ausbeutung natürlicher Ressourcen und die Entfremdung von der Natur eine Entfremdung von Gott, da Gott lebendig und in allen Dingen, auch in der Natur, zu finden sei. Von vielen Rasta werden besonders Tabak, Alkohol, Fertigprodukte und Drogen als *babylonische* Verführung angesehen, denen widerstanden werden muss, um nicht von *Babylon* vergiftet zu werden (ebd.: 354). Grundsätzlich sollte ein Rasta sich von Fleisch, besonders Schweinefleisch, und diversen Fischarten fernhalten. Natürlich angebautes Gemüse und Obst wird als reinste und gesündeste Ernährung angesehen (ebd.: 354). Viele Rasta fasten regelmäßig oder halten sich an die Sabbat-Vorschriften, wie sie für das Judentum gelten (Barsch 2003: 114). Der Verzicht auf Salz ist ein weiteres Gebot,

das von einigen Rasta eingehalten wird.³⁴ Nahrung, die aus eigenem Anbau stammt, gilt als am natürlichsten und unvergiftet, so ist Subsistenzwirtschaft ein – oft leider nicht realisierbares – Ziel (Barrett 1997: 142). Ein einfaches und naturverbundenes Leben ist für die Rastafari der wahre Weg aus der Verkommenheit *Babylons* in ein gottnahes Leben, auch dies ist in der Bibel beschrieben. So heißt es in 1 Timothy 6: 6-12:

“6 But godliness with contentment is great gain.
7 For we brought nothing into this world, and it is certain we can carry nothing out.
8 And having food and raiment let us be therewith content.
9 But they that will be rich fall into temptation and a snare, and into many foolish and hurtful lusts, which drown men in destruction and perdition.
10 For the love of money is the root of all evil: which while some coveted after, they have erred from the faith, and pierced themselves through with many sorrows.
11 But thou, O man of God, flee these things; and follow after righteousness, godliness, faith, love, patience, meekness.
12 Fight the good fight of faith, lay hold on eternal life, whereunto thou art also called, and hast professed a good profession before many witnesses.”

Rasta gehen davon aus, dass das gesamte Universum organisch verbunden ist. Der Schlüssel zu physischer sowie geistiger Gesundheit ist demnach, in Einklang mit der Natur zu leben, dazu gehört auch die Verwendung von Kräutern, ganz besonders Marihuana, dem so genannten *Ganja*. Die Rasta definieren *Ganja* nicht als Droge, sondern als Heilpflanze bzw. heilige Pflanze (Barsch 2003: 114), wobei es auf verschiedene Art und Weise konsumiert wird: aufgekocht als Tee, getränkt in Rum für medizinische Behandlungen, geraucht in rituellem Zusammenhang oder in gemeinsamer Runde sowie als Gewürz für verschiedene Gerichte (Edmonds 1998: 354).

Ganja wird von den Rasta als von Gott gegeben betrachtet, auch dies wird auf Grundlage verschiedener Bibelpassagen interpretiert, z.B.:

“And God said, Let the earth bring forth grass, the herb yielding seed, and the fruit tree yielding fruit after his kind, whose seed is in itself, upon the earth: and it was so (Genesis 1:11)
[...] thou shalt eat the herb of the field (Genesis 3:18).

³⁴ Barsch führt das Salztabu auf den Kumina-Glauben zurück, wonach durch den Salzkonsum die Fähigkeit mit den Geistern der Ahnen zu kommunizieren, verloren geht. Die Rasta selber streiten eine solche Verbindung zum Kumina-Glauben ab, denn alles, was mit Tod zu tun hat, sehen sie als unrein an (Barsch 2003: 114).

He causeth the grass to grow for the cattle, and herb for the service of man [...].”
(Psalm 104:14)

Als Sakrament verstanden, ermöglicht *Ganja* den Rastafari den Weg zur Erkenntnis *Jahs* (Barsch 2003: 116). Es dient der Meditation und kann bei dem persönlichen Bibel-Studium ebenso wie in gemeinschaftlicher Runde eingesetzt werden. Der Anbau, die Ernte und Zubereitung von *Ganja* wird als hohe Kunst und Wissenschaft verstanden. Die Zubereitung, um das *Ganja* in einer *Chalice* (Wasserpfeife) rauchen zu können, folgt speziellen Regeln, die erst erlernt werden müssen (Yawney/Homiak 2001: 264). Auch das Rauchen selbst hat in manchen Ritualen einem bestimmten Protokoll zu folgen (ebd.: 264). Barsch verweist auf den sakralen Charakter des *Chalice*-Rauchens durch die Verbundenheit mit den vier Elementen: die Erde, in der die Marihuanapflanze wächst; das Feuer, mit dem die Pfeife angezündet wird; das Wasser, durch das der Rauch gezogen wird, und die Luft, mit der der Rauch inhaliert wird (2003: 115). Der Rauch wird als heilend angesehen und es kommt vor, dass es in geringen Mengen auch auf kleine Kinder oder Babys geblasen wird, um diese zu segnen (Yawney/Homiak 2001: 264).

Nicht nur im sakralen, auch im alltäglichen Gebrauch hat *Ganja* eine vielseitige Wirkung, sei sie körperlicher, psychologischer, sozialer oder therapeutischer Natur. Seit den Anfängen werden Rastafari auf Jamaika besonders aufgrund des *Ganja*-Konsums kriminalisiert und strafverfolgt (Barsch 2003:116). Weltweit hat der *Ganja*-Konsum nicht positiv zum Ruf der Bewegung beigetragen. Für die Rastafari, die das *Ganja* ja als Weg zur Erleuchtung verstehen, kann das als Zeichen für die Verschwörung *Babylons* gegen sie gewertet werden (ebd.). Barrett meint, dass die aktive Gesellschaftskritik und Protesthaltung, die der Verwendung von *Ganja* innewohnt, zu beachten ist (1997: 129). Festgehalten werden kann, dass *Ganja*, dessen religiöse Verwendung wohl indischen oder afrikanischen Ursprungs ist³⁵, in der Rastafari-Bewegung sowohl sakralen als auch alltäglichen Gebrauch findet.

³⁵ Über den Ursprung des sakralen Gebrauchs von *Ganja* in der Rastafari-Bewegung gibt es eine rege Debatte innerhalb der Forschergemeinde. Einige verweisen auf die religiöse Bedeutung von Marihuana im zentralafrikanischen Raum: So wurde bereits seit dem 18. Jahrhundert oder früher Cannabis bei den Batetala, den Basakata und Bakongo konsumiert (Savishinsky 1998: 131). Auch bei den !Kung in der Kalahari würde Cannabis konsumiert, hier um einen höheren Geisteszustand zu erreichen, welcher Heilkräfte verleihe (ebd.: 131). Es

2.3.2. Reasoning und Nyabinghi

Ein wesentlicher Bestandteil im Leben der Rastafari sind die so genannten *Reasonings*, Zusammenkünfte von Rasta, um über ihren Glauben oder bestimmte aktuelle oder historische Vorkommnisse zu diskutieren. Diese Treffen können ganz spontan zwischen Rasta vereinbart werden oder sie können größer angelegt sein und einen hohen Grad an Planung und Organisation abverlangen (Yawney/Homiak 2001: 263ff). Barrett unterscheidet zwischen wöchentlichen Meetings, bei denen eher aktuelle Probleme besprochen werden, und monatlichen Meetings, die eher von spiritueller Natur sind und von Musik und Gebeten begleitet werden (1997: 120).³⁶ Wichtig ist, dass die Rastafari bei den *Reasonings* zusammenkommen, um sich auszutauschen und Aspekte ihrer Weltanschauung zu diskutieren bzw. Phänomene wie Sklaverei und Rassismus durch die Rastafari-Perspektive zu interpretieren. Für Barsch sind die *Reasonings* dynamische Prozesse, „in denen die Rasta-Konzeptionen und -Symbole immer wieder neu verhandelt, interpretiert und formuliert werden“ (2003: 119).

Zwar gibt es nach Barrett oft eine Hierarchie während der *Reasonings*, wonach ein *Leading Brother* als Sprecher für die Gruppe fungiert, zusätzlich werden ein Schatzmeister und ein Protokollant eingesetzt (1997: 120), die Atmosphäre solcher Treffen ist aber dennoch sehr demokratisch.³⁷ Ziel ist es, eine befriedigende Sicht der Realität durch das Prisma *Jah* Rastafari zu erlangen.

Die Treffen können mitunter sehr lange dauern, von wenigen Stunden bis durch die Nacht oder gleich über mehrere Tage hinweg (Edmonds 1998: 356). Oft und gerade bei größeren *Reasonings* mit stärkerem spirituellem Charakter gibt es Trommler, die durch bestimmte Rhythmen *Babylon* fernhalten sollen, es wird rituell *Ganja* geraucht, *Chants* (Gebetsgesänge) gesungen und zum Rhythmus der Trommeln getanzt (ebd.: 355). Die

könnte daher sein, dass durch die Deportation von Afrikanern in die Sklaverei das Wissen um den religiösen Gebrauch von Cannabis nach Jamaika kam. Im 19. Jahrhundert kamen aber auch indische Vertragsarbeiter nach Jamaika. So gehen einige Forscher davon aus, dass die Verwendung von *Ganja* in religiösem Kontext auf Jamaika durch die immigrierten Hindus Eingang fand. Dafür würde auch der Hindi-Begriff *Ganja* sprechen. Jedenfalls steht fest, dass Cannabis schon vor Rastafari in verschiedenen afrojamaikanischen Religionen, besonders Kumina, in religiösen Kontexten konsumiert wurde. Siehe zur Debatte besonders Savishinsky (1998: 125ff) oder den Beitrag von Bilby (1985: 67ff). Einen guten Überblick über die Gebrauchsarten bietet zudem Ansley (2002).

³⁶ Wahrscheinlich kann eine solche Trennlinie nicht immer genau gezogen werden.

³⁷ Jeder darf sich zu Wort melden und so lange sprechen wie er möchte, ohne unterbrochen zu werden (Yawney/Homiak 2001: 263).

Reasonings können durch Gebete eingeleitet werden, ein typisches ist z.B. „Behold, how good and how pleasant it is for brethren to dwell together in unity!“ (Psalm 133), und von Bibel-Rezitationen begleitet werden: Im so genannten *citing* oder *sighting up* zeigen Rasta, wie gut sie die Inhalte der Bibel kennen und interpretieren können, eine solche Aktion kann zu höherem Prestige innerhalb der Gruppe führen (ebd.: 356; Yawney/Homiak 2001: 264). Um die Präsenz des Göttlichen zu bezeugen, werden während der Gebete und Gesänge oft die verschiedenen Titel von Haile Selassie I. in die Runde gerufen (*Praise Jah! Jah Rastafari! Most High!*) (Barsch 2003: 71). *Nyabinghi*, *Binghi* oder *I-ssembly* bezeichnen ein besonders spirituelles *Reasoning*, das in periodischen Abständen stattfindet, mehrere Tage andauert und Rasta von überall her auf Jamaika anzieht. Es ist eine feste Institution und wird als besonders heilig und symbolisch reinigend angesehen (Edmonds 1998: 356).³⁸

Verschiedene Forscher berichten aus eigener Erfahrung und von Gesprächen mit Rasta, dass Menschen, die selbst keine Rasta sind und neu zu den *Nyabinghis* hinzukommen, zunächst durch Beschimpfungen und Provokationen „geprüft“ und „gereinigt“ werden. Es soll festgestellt werden, ob der Neuling auf der Seite der Rasta steht oder auf der Seite von *Babylon*. „Übersteht“ der Fremde dieses Ritual, z.B. indem er für Rastafari relevante Bibelpassagen zitieren kann, wird er mit Respekt behandelt und unter Umständen sogar in die Gemeinschaft aufgenommen (vgl. Barsch 2003: 120; Barrett 1997: 122; Homiak 1999: 97).

Nyabinghi ist aber nicht nur ein Zeremoniell, sondern bezeichnet auch eine der wichtigsten Rastafari-Philosophien, nämlich den spirituellen Krieg gegen *Babylon*. Dieser wird auf verschiedenen Ebenen und sowohl individuell als auch kollektiv bei zeremoniellen Veranstaltungen ausgetragen. Dabei geht es nicht um physische Gewalt, denn Gewalt und Unterdrückung ist die Waffe *Babylons* (Zips 1994: 30). Die Rastafari bedienen sich anderer Waffen, eine besonders ausgeprägte ist die Kraft des *WordSoundPower*, in der die Liebe (*Jah*) über das Böse (*Babylon*-System) richten soll.

³⁸ Der Begriff *Nyabinghi* geht auf den Mythos einer ostafrikanischen Geheimgesellschaft zurück, die zwischen dem Ende des 19. Jahrhunderts und 1928 unter Führung von Haile Selassie I. gegen die Kolonialisierung gekämpft haben soll (Barrett 1997: 121).

2.3.3. *WordSoundPower*

Für Rastafari liegt in Worten die Kraft zu schöpfen und zu zerstören. Durch die Aussprache von Wörtern, die Art und Weise ihrer Artikulation, Betonung und Tonlage bewirken die Rastafari in ihrem Gegenüber eine Reaktion wie z.B. Angst, Wut oder Unterwerfung (Chevannes 1994: 227). Diese Ebene des Ausdrucks, die sowohl kreativ als auch destruktiv sein kann, wird auch mit *chant* benannt.³⁹ So wird z.B. bei *Nyabinghi I-ssemblies* mit Begleitung von Trommeln Haile Selassie I. gepriesen und *Babylon* symbolisch „niedergesungen“: „to chant down babylon“. Zips beschreibt die Atmosphäre eines solchen Rituals wie folgt:

„Wenn die beiden stehend geschlagenen ölfaßgroßen Baßtrommeln Gun Court und Armageddon den Herzschlagrhythmus der kleineren Fundehtrummeln betonen und sich den stakkatoartigen ‚Attacken‘ der Repeater-Spieler zu machtvollen *Sounds* vereinigen, um die Gesänge (*Words*) der Tanzenden zu verstärken, dann arbeiten die Waffen von Rastafari mit ihrer vollen *Power*.“ (Zips 1994: 29)

Worten eine solche Kraft und Macht einzuräumen führt Chevannes in Anlehnung an Jahn auf das Konzept der Bantu von Nommo zurück. So steht Nommo für „the life force, which produces all life, which influences ‘things’ in the shape of the word [...] What we cannot receive of is unreal; it does not exist. But every human thought, once expressed, becomes reality“ (Jahn, zit. n. Chevannes 1994: 225). Interessanterweise erschafft auch Gott in der Bibel die Welt, indem er spricht (Genesis 1:1). Rasta beziehen sich bei *WordSoundPower* nach Barsch auch auf die Offenbarung, in der es über den Messias heißt: „And out of his mouth goeth a sharp sword, that with it he should smite the nations“ (Revelation: 19) (2003: 123).

Das Konzept von *Word*, *Sound* und *Power* offenbart sich auch in der Rastafari-Sprache *Iyaric*. Für einige Rasta ist Amharisch, die offizielle Nationalsprache Äthiopiens, der einzig wahre Weg, eine Verbindung mit Äthiopien bzw. der ursprünglichen afrikanischen Lebensweise herzustellen (Barsch 2003: 125). Das Erlernen von Amharisch entspricht dem Erlernen einer eigenen afrikanischen Sprache, die während der Sklavenzeit den Schwarzen abgesprochen wurde (ebd.: 125). Da Amharisch auch

³⁹ Chevannes zieht hier Parallelen zu der Predigertradition im Revival, in welcher die Variation der Tonlage und die stilisierte Betonung der Worte ebenso wichtig waren wie der Inhalt selbst, um die Botschaft unter die Menschen zu bringen (1994: 225).

die Sprache von Haile Selassie I. und damit von *Jah* ist, stellt es für sie außerdem eine reine, ursprüngliche und göttliche Sprache dar (ebd.: 124ff). Barsch verweist darauf, dass Amharisch lernen auch als praktische Vorbereitung für eine mögliche physische Repatriierung nach Äthiopien dienen kann (1994: 125). Das *Iyaric* (eine Verbindung der Worte *I* und *amharic*, alternativ wird *I-yance* verwendet) ist die eigene sprachliche Ausdrucksform der Rastafari und dient als kultureller Ausdruck der Rastafari-Identität. Sie dient der Markierung des Eigenen und der Abgrenzung nach außen.

Es ist eine dynamische Sprache, die von den Rastafari immer weiterentwickelt wird und auf der jamaikanischen Kreolsprache Patois basiert (Barsch 2003: 126). Da der *Sound* von Wörtern kreative, aber auch destruktive Kraft hat, werden im *Iyaric* Silben, die mit *Babylon* oder Schlechtem in Verbindung gebracht werden, durch andere ersetzt. So wird *understand*, weil es mit unterwürfigem Verhalten assoziiert wird, zu *overstand* (ebd.: 126) oder *oppression*, weil der Ausdruck zu positiv für seinen Inhalt erscheint, zu *downpression* (Yawney/Homiak 2001: 265). Es ist nach Barsch eine Art „Säuberungsprozess“ des Jamaikanischen vom *Babylonischen*, um so wieder eine reine und ursprüngliche Sprache zu erhalten (2003: 126). Wesentlich ist der englische Buchstabe *I*, der vor viele Wörter gesetzt wird und durch den Ausdruck *I-and-I* eine Einteilung in „you“ und „I“ ablöst. Dem *I-and-I* (oder *I-n-I*) liegt eine Weltanschauung zu Grunde, wonach alles Leben miteinander verbunden ist (Yawney/Homiak 2001: 265). Sowohl die römische Eins des äthiopischen Kaisertitels Haile Selassie I. als auch das *-i* in dem Wort Rastafari werden wie das englische Personalpronomen *I* ausgesprochen. Dadurch wird die Verbundenheit des Einzelnen und der Gruppe mit Haile Selassie I., also dem Göttlichen selbst, verdeutlicht (Barsch 2003: 128). Die Wörter, die von den Rasta mit einem *I* versehen worden sind, haben eine besonders positive und göttliche Strahlkraft.⁴⁰

⁴⁰ Häufig verwendete Ausdrücke sind: *I & I = We, I Man = I, Me; Irie (I-man free) = Okay, Positive, Everything's all right; Ises = Praises, Greeting; Idren = Bredren, Sistren; Ifrica = Africa; Ital = Natural, Clean, Meatless Food; Ites = Red; Pinnacle or top* (Awadu 1997: 33; Barsch 2003: 128).

2.4. Symbole

Eine kollektive Identität konstruiert ihre Gemeinsamkeiten über bestimmte Bezugspunkte. Das können z.B. bestimmte Traditionen, gewisse Handlungs- und Lebensweisen, Orientierungen oder Erwartungen sein (Straub 1999: 103). Symbole können diese gruppenspezifischen Bezugspunkte widerspiegeln. Sie sind eingebettet in ein Netz von Bedeutungen und können Gefühle und Handlungen bei den Akteuren auslösen (Wörterbuch der Völkerkunde 1999: 363). Im Folgenden sollen wichtige Symbole der Rastafari-Bewegung kurz vorgestellt werden. Es sei darauf hingewiesen, dass Symbole sich schnell von ihrer ursprünglichen Trägerschaft ablösen können. Die Bedeutungen des Symbols können dann als eigene Zeichen von anderen Gruppen übernommen oder durch den globalen Markt kommerzialisiert werden.

2.4.1 *Dreadlocks*

Die *Dreadlocks* der Rasta gehören zu den auffälligsten und typischsten Merkmalen der Rastafari-Bewegung. Der *Dread*-Haarstil wurde Ende der 1940er Jahre von den Rasta übernommen, wahrscheinlich inspiriert von Bildern der kenianischen Widerstandskämpfer Mau Mau, die zu dieser Zeit in der jamaikanischen Presse kursierten (Edmonds 2003: 58). Eine weit verbreitete Theorie besagt, dass die Wächter, die nach den Razzien durch die jamaikanische Regierung an den Toren der Pinnacle-Kommune aufgestellt wurden, sich *Dreads* wie die afrikanischen Widerstandskämpfer wachsen ließen, um mögliche Eindringlinge abzuschrecken (ebd.: 59). Eine andere bekannte Theorie geht davon aus, dass sich eine frühe radikale Rasta-Gruppe, das *House of Youth Black Faith*, die vor allem zwischen 1940 und 1960 starken Einfluss auf die Bewegung ausübte, *Dreadlocks* wachsen ließ, um gegen die vorherrschende jamaikanische Schönheitsnorm (welche eine eurozentrische Schönheitsideologie widerspiegelte) zu protestieren. Sie sahen sich komplett außerhalb jamaikanischer gesellschaftlicher Norm und konnten dies durch die *Dreadlocks* demonstrieren (ebd.: 59).

Auf sozialer Ebene haben die *Dreadlocks* eine wichtige Funktion, sie sollen zeigen, dass der Träger sich nicht mit den Normen und Werten *Babylons* identifiziert. Besonders in den 1950er und 60er Jahren herrschte auf Jamaika ein Schönheitsideal, welches ein möglichst europäisches Aussehen propagierte. Kaukasische Gesichtszüge,

helle Haut und glattes Haar wurden in der eurozentrischen jamaikanischen Gesellschaft mit Schönheit und höherem Status in Verbindung gebracht. Um der Diskriminierung weniger stark ausgesetzt zu werden, versuchten Schwarze durch Gesichtscremes und so genannte *hot combs* ein europäisches Aussehen zu kultivieren (Weiss 1981: 167; Barrett 1997: 138). Die Rasta verkehrten dieses Ideal in sein Gegenteil. Die natürlich gewachsenen *Dreadlocks*, die für die jamaikanische Gesellschaft Wildheit, Unordnung und Degeneration ihrer Träger signalisierten, waren für die Rasta ein Zeichen von Schönheit, Reinheit und Natürlichkeit, aber auch Stärke und Rebellion (Barrett 1997: 138). Die *Dreadlocks* symbolisieren zudem für die Rasta, ungekämmt und nur mit Wasser und Kräutern behandelt, eine natürliche afrikanische Haarform und sind damit Ausdruck schwarzen Selbstbewusstseins bzw. afrikanischer Identität (Barsch 2003: 105).

Mindestens genauso wichtig wie die sozialen Funktionen von *Dreadlocks* ist ihre religiöse Bedeutung. Die Haare nicht zu kämmen oder abzuschneiden ist Teil des oben bereits zitierten Naziräergelübdes von Samson, wie es in der *Ital Livity* ausgelebt wird. Für die Rastafari, die sich als die von Gott auserwählten Israeliten betrachten, sind die natürlich gewachsenen und unbehandelten Haare Ausdruck ihrer Nähe und Verbundenheit mit Gott. Die mögliche Stigmatisierung und Bestrafung durch das *babylonische* System, der sich ein Rasta durch Tragen der Dreads aussetzt⁴¹, soll den Glauben stärken (Yawney/Homiak 2001: 265). Die *Dreadlocks*, die auch als *Covenant* (Bundeslade) oder *Crown* (Krone) bezeichnet werden, verbinden ihre Träger mit *Jah* und seiner mystischen Kraft, der *Earthforce*, welche im ganzen Universum spürbar ist. Durch das Schütteln der *Dreads*, z.B. beim Tanzen auf *Nyabinghi I-ssemblies* oder anderen *Gatherings*, wird dann eine spirituelle Energie freigesetzt, die letztendlich *Babylon* zerstören soll (Edmonds 2003: 60).

⁴¹ Mittlerweile verboten, wurden viele Jahre lang Rastafari durch die jamaikanische Polizei gedemütigt, indem ihnen die *Dreadlocks*, das Zeichen ihrer „Asozialität“, abgeschnitten wurden (Barsch 2003: 110; Barrett 1997: 139).

2.4.2 Der Löwe

Der Löwe gehört zu den wichtigsten „Insignen“ der Rastafari-Bewegung. Er ziert auf Bildern und Flaggen die Häuser und heiligen Orte der Rastafari, auch in ihrer Kunst und ihrem Kunsthandwerk gehört er zum beliebtesten Motiv.⁴² Das Tier repräsentiert Haile Selassie I., „the Conquering Lion of Judah“, wie es unter anderem in seinem Titel heißt. Laut Offenbarung ist es „der Löwe aus dem Stamm Juda“, „der Sproß aus der Wurzel Davids“, der das Buch mit den sieben Siegeln öffnen und über das satanische Tier *Babylon* richten kann (Revelation 5: 5, 17: 13). Der Löwe steht aber auch für männliche Potenz, Kraft und Wildheit (Barrett 1997: 142). So sollen auch die *Dreadlocks* der Rasta an die Stärke und Unbesiegbarkeit eines Löwen erinnern, sprachlich drückt sich ihre Identifikation mit dem Löwen in dem Spruch „Rastaman a lion“ aus.

Der Löwe, der auch als Wappentier der äthiopischen Flagge dient, steht für afrikanisches Selbstbewusstsein (Barsch 2003: 107). Er ist sozusagen die Antwort der Rastafari auf Anancy, die Spinne, die sich in der jamaikanischen Folklore höchster Popularität erfreut (Edmonds 2003: 56). Anancy steht quasi für das Überleben in feindlicher Umgebung und Unterdrückung. Allerdings überlebt Anancy nicht durch mutigen und direkten Kampf, sondern durch subtile List und das Hintergehen ihrer Feinde und Angehörigen. In der jamaikanischen Folkloristik assoziiert man Anancy, ähnlich wie eine Tricksterfigur⁴³, mit einem lebenswürdigen, aber hinterlistigen Wesen (ebd.: 57). Die Rastafari allerdings sehen in Anancy nur ein Tier ohne Rückgrat und Moral. Für sie ist diese Art des Überlebens in Unterdrückung unwürdig und entspricht nicht dem vorgestellten afrikanischen Bewusstsein von Stolz und Mut (ebd.: 58).

⁴² Die Rastafari-Bewegung zeichnet sich besonders durch ihre Kreativität aus, die sich nicht nur in der Reggae-Musik, sondern unter anderem auch in der *Dub*-Poetry, Malerei, Grafiken, Bildhauerei, Holzschnitzerei oder Keramikarbeiten manifestiert. Der Löwe ist, wie Haile Selassie I. oder Marcus Garvey, ein häufiges Motiv. In der Rastafari-Kunst gibt es keine Trennung zwischen sakralem und profanem Bereich, so werden auch alltägliche Gegenstände wie Trommeln, Schlüssel oder Autos mit den religiösen Motiven wie z.B. dem Löwen bemalt (Barsch 2003: 121). Zur Übersicht der Rastafari-Kunst siehe auch Bender (2005).

⁴³ Trickster bezeichnet eine mythische Gestalt, die listreich ist, Menschen Streiche spielen kann und immer wieder entkommt, da sie sich verkleiden oder verwandeln kann. Der Trickster kann aber auch Gutes bewirken: „Somit vereint er die Charakterzüge eines wohlthätiger Kulturheros, listigen Betrügers oder triebhaften Tölpels“ (Wörterbuch der Völkerkunde 1999: 384ff). Der Begriff, der vor allem zur Interpretation mancher Gestalten der Mythen nordamerikanischer *Native Americans* verwendet wird, wurde erstmals 1868 von D.G. Brinton eingeführt (ebd.: 385).

Es lässt sich konstatieren, dass die Rasta auf religiöser wie sozialer Ebene mit dem Löwen etwas Positives, Starkes und Afrikanisches, etwas Unabhängiges und Kämpferisches assoziieren. Der Löwe kann sowohl in biblischer als auch profaner Hinsicht als das ideale Symbol für die Weltanschauung und Selbstwahrnehmung der Rastafari sowie deren Repräsentation nach außen gelten.

2.4.3. Die Rasta-Farben

Die Farben Rot, Gelb (oder Gold), Grün und Schwarz sind vermutlich das am stärksten kommerzialisierte Rastafari-Symbol. Die gehäkelten Mützen in den Rasta-Farben, aber auch Buttons, Poster, Kleidung, Schmuck etc. sind teilweise schon eigenständiger, käuflich erwerbbarer Trend, der, losgelöst von der panafrikanischen Botschaft, viele Jugendliche in Deutschland erreicht (teilnehmende Beobachtung, *Jamaican Reggae Festival* am 22.-24.06.2006).

Barrett schreibt, dass die Rasta die Farben der Garvey-Bewegung – Rot, Schwarz und Grün – um das Gold der Nationalflagge Jamaikas erweitert haben (1997: 143), vielleicht um ein panafrikanisches Farbenschema zu manifestieren (Savishinsky 1998: 134). Die Farben haben nach Barrett jeweils symbolische Bedeutung: Rot für das Blut der Märtyrer in der jamaikanischen Geschichte (dazu gehören unter anderem die Maroons und Marcus Garvey); Schwarz steht für die Hautfarbe der Afrokariben, welche den Hauptanteil der Bevölkerung auf Jamaika ausmachen; das Grün symbolisiert die Vegetation Jamaikas und die Hoffnung auf den Sieg gegen die Unterdrückung (1997: 143).

Die Farben Rot, Schwarz und Grün verwendete schon Marcus Garvey um ein panafrikanisches Banner zu kreieren. Diese Farben sollten für ein neues vereintes Afrika, frei von weißer Fremdherrschaft, stehen und die afrikanische Diaspora unter einer gemeinsamen Symbolik vereinen.⁴⁴ Auch die Farben der äthiopischen Flagge – Grün, Gold und Rot – wurden oft, z.B. vom ersten afrikanischen Staatsoberhaupt Ghanas, Kwame Nkrumah, als Zeichen panafrikanischer Gesinnung verwendet (Savishinsky 1998: 135). Barsch weist darauf hin, dass die Rastafari die Farben der

⁴⁴ So taucht diese Farbsymbolik taucht auch in der Hymne der Garvey-Bewegung „Ethiopia, thou land of our fathers“ auf (Savishinsky 1998: 134). Die Hymne ist auch von großer Bedeutung für die Rastafari, die damit auch mal *Reasonings* einleiten (Barrett 1997: 121).

äthiopischen Flagge auch für ihre künstlerische Arbeit aufgreifen, um zu zeigen, dass sie sich nicht als Jamaikaner, sondern als Äthiopier bzw. Afrikaner verstehen (2003: 121).

2.4.4. Das Feuer

Das Feuer ist für die Rastafari-Bewegung von ähnlich zentraler Bedeutung wie der Löwe, umso überraschender ist, dass es in der Forscherliteratur nur stiefmütterlich behandelt wird. Zwar erwähnen Barrett und Edmonds, dass bei den *Nyabinghi I-semblies* ein oder zwei große Lagerfeuer in den *Yards* angezündet werden, um die herum sich die Rasta versammeln (Barrett 1997: 122; Edmonds 1998: 357), doch die Bedeutung des Feuers wird nicht weiter vertieft. Allein Barsch stellt die Symbolik des Feuers für die Bewegung in einer Ausführlichkeit dar:

Das Feuer ist von essentieller Bedeutung für die Rastafari-Bewegung in folgender Hinsicht:

- als eines der vier Elemente versinnbildlicht das Feuer die angestrebte Rückkehr zum Ursprünglichen und zur Natur
- um die Rastafari von *Babylonischem* zu befreien, soll das Feuer, gerade bei *Nyabinghi*-Versammlungen, *Babylon* symbolisch niederbrennen
- als „kosmisches Feuer“ steht es für Göttlichkeit und ewiges Leben
- das Feuer steht auch für afrikanischen Widerstand, weil es den Schwarzen während der Sklaverei als wichtigste Waffe bei Aufständen diene.

Das Feuer steht also für Reinigung und einen Neubeginn. Auch Verhaltensweisen und Eigenschaften, die als „unafrikanisch“ interpretiert werden, können symbolisch oder verbal (in Form von *Chants*, *Prayers* oder Liedtexten) verbrannt werden (Barsch 2003: 140ff).⁴⁵

⁴⁵ Barsch weist darauf hin, dass dabei nicht nur Staats- und Kirchenvertreter angesprochen werden, sondern in einigen Fällen auch Homosexuelle. Denn Homosexualität widerspricht dem Bild, der Rolle und Aufgabe von Mann und Frau, wie sie in der Bibel festgehalten sind (unter anderem Ephesians 5: 22; 1 Corinthians 11: 8,9; Deuteronomy 22: 5). Obwohl die Rastafari-Bewegung seit den 80er Jahren auch Diskussionen darüber zulässt, halten nicht wenige an einem patriarchal-konservativen Männerbild fest. Einige Reggae-Musiker, die sich dem Rastafari verschrieben haben, stigmatisieren Homosexuelle als westlich dekadent und Teil *Babylons* und verbrennen sie verbal: Es sei unnatürlich und damit unafrikanisch (Barsch 2003: 143ff).

3. Diskussion: Funktion und Bedeutung der Rastafari-Bewegung in der Afrikanischen Diaspora

3.1 Kulturelle Identität in der afrozentrischen Rastafari-Bewegung

Assmann versteht kulturelle Identität als konstruiert und kollektiv ausgerichtet. Eine „naturwüchsige Identität“ gibt es weder in der Ich- noch in der Wir-Identität (Assmann 1992: 132). Verschiedene Diskurse wie Postkolonialismus, Feminismus und sozialkonstruktivistische Theorien haben auf den konstruierten Charakter von Identität hingewiesen. Identität kann nicht essentialistisch begriffen werden, sondern muss immer als Prozess und Politik des Aushandelns aufgefasst werden (Singer 1997: 153). Insofern kann auch eine kollektive Identität nie stabil sein, sie ist immer abhängig von dem Maß der Identifikation bestimmter Individuen an gemeinsamen Bezugspunkten, welche ihr Denken und Handeln motivieren (Assmann 1992: 132).⁴⁶ Im Gegensatz zur individuellen Identität kann eine kollektive Identität theoretisch komplett aufgekündigt werden. Eine kollektive Identität lässt sich also nicht auf eine bestimmte Leiblichkeit reduzieren, „die Evidenz kollektiver Identität unterliegt einer ausschließlich symbolischen Ausformung“ (Assmann 1992: 132).

Charakterisiert ist eine kollektive Identität durch die Abhebung ihrer Mitglieder von Anderen durch Inklusion, also Reflexivwerden und Bekenntnis der Mitglieder zu gemeinsamen Bezugspunkten, und gleichzeitige Exklusion, also Distinktion von anderen Individuen und Gruppen und ihren Vorstellungen. Dieser Prozess kann nach Assmann als „antagonistische Solidarisierung“ bezeichnet werden und ist „Ermöglichungsbedingung“ für die Genese kollektiver Identitäten (1992: 134). Deutlich zeigt dieser Prozess der Inklusion und Exklusion, dass es für die Ausbildung oder Aushandlung von Identität immer ein (reales oder imaginiertes) Gegenüber braucht. Identität ist in dem Sinne also keine individuelle Eigenschaft, sondern immer eine Beziehung zu Anderen (Keupp et al. 2002: 95); anders gesagt: ohne Alterität keine Identität, ohne Anderes kein Eigenes. Das Bewusstsein des eigenen Selbst ist abhängig von den Wahrnehmungen und Zuschreibungen Anderer (Eickelpasch/Rademacher 2004: 77). Auf die Widersprüchlichkeit im Eigenen und die Verflechtung von Fremdem und Eigenem haben unter anderem Hall, Rushdie und Bhaba aufmerksam gemacht.

⁴⁶ Solche Bezugspunkte können bestimmte Erfahrungen, Erwartungen, Werte, Regeln oder Orientierungen sein, welche ein Gefühl der Gemeinschaft vermitteln (Straub 1999: 102).

Gerade die Diaspora-Erfahrung scheint geeignet um den hybriden Charakter von Identität hervorzuheben (ebd.: 104ff).

Kollektive Identität ist also keine stabile Eigenschaft, sondern ein Konstrukt, welches diskursiv und performativ initiiert und weitergegeben wird. Gerade weil es ein Konstrukt ist, unterliegt kollektive Identität der Gefahr der Homogenisierung. Einige Forscher gehen davon aus, dass Identitäten nur von Individuen ausgebildet werden können, die Annahme, dass Gruppen eine einheitliche Identität ausbilden könnten, ist immer unter „Ideologieverdacht“ zu stellen (Straub 1999: 99). Gerade Nationen und Kulturen neigen im Streben nach Selbstdefinition und Macht zu homogenisierenden und essentialistischen, also ausschließenden, Vorstellungen der eigenen Gruppe. Hall greift diese Problematik auf, indem er auf zwei unterschiedliche Wege, kulturelle Identität zu denken, aufmerksam macht (1994: 27). Der erste Weg impliziert die Vorstellung einer gemeinsamen Geschichte und Abstammung, die nur ein kollektives einzig wahres Selbst zulässt und damit alle internen Differenzen unterbindet oder pathologisiert. Hall verweist hier beispielhaft auf die Négritude und das panafrikanische Projekt sowie die Rastafari. In diesen Bewegungen bezeuge die kulturelle Identität den Willen „die versteckten Kontinuitäten ans Licht zu bringen, die von der kolonialen Erfahrung unterdrückt“ wurden (ebd.: 28). Hall gibt zu bedenken, dass diese kulturelle Identität aber weniger archäologisch als Ganzes ausgegraben werden kann, als vielmehr eine Produktion von Identität bzw. eine „Wieder-Erzählung“ der Vergangenheit darstellt. Nichtsdestotrotz kann die Imagination von Afrika als vorgestellter Zusammenhang in der aufgezwungenen Diaspora große kreative Macht im Realen entwickeln (Hall 1994: 27ff). Der zweite Weg kulturelle Identität zu denken wäre, neben den Ähnlichkeiten auch die Differenzen miteinzubeziehen, indem man nicht nur das „Sein“ betont, sondern auch das „Werden“. Hier erscheint Vergangenheit nicht als fixierte Wesenheit, welche Ort, Zeit, Geschichte und Kultur transzendiert, sondern als etwas Veränderliches, das von Geschichte, Kultur und Macht abhängt. Die Vergangenheit ist hier kein fixierter Ursprung, zu dem man zurückkehren könnte, sondern sie positioniert die Individuen in der Gegenwart an unterschiedlichen Orten.

Die Rastafari-Bewegung bezieht, ähnlich wie frühere afrozentrische Bewegungen, ihre kollektive Identität über die Konstruktion Afrikas als gemeinsames Ursprungsland und

eine daraus resultierende, als ursprünglich erlebte panafrikanische Kultur und Lebensweise. Hutton und Murrell betonen den intrinsischen therapeutischen Wert der Identifikation der Rastafari mit Afrika:

„By identifying with African heroes and with folklorist and ancestor stories, by adopting cultural and religious symbols of Africa, by carrying a nonconformist and non- Western persona or physical appearance, and by affirming and reclaiming the beauty and dignity of Africa, Rasta help Blacks fill a cultural and ethnic void in their inner being.“ (1998: 51)

Auch Chevannes meint, dass Rastafari als kulturelle Bewegung deswegen so viel Bedeutung in der afrikanischen Diaspora gewinnen konnte, weil es eine neue und kohärenter erlebte Realität anbietet (1998: 39). Das Symbol eines unveränderten, glorreichen und biblisch bedeutungsvollen Afrikas inspirierte schwarze Bewegungen weltweit und schuf positiv besetzte Bezugspunkte auf weltlicher und spiritueller Ebene in einem rassistischen Umfeld, wie z.B. Jamaika es darstellte (Hutton/Murrell 1998: 39ff).

Die Identifikation mit einem „ursprünglichen“ Afrika in der afrikanischen Diaspora ist nach Hall die Wiederholung westlicher Denkstrukturen, in denen Afrika nur außerhalb jeder Veränderung vorstellbar ist (1994: 36). Afrika hat sich in den letzten 400 Jahren ebenso wie die afrikanische Diaspora entwickelt und verändert, eine Rückführung ist daher nur symbolisch zu einem „vorgestellten Afrika“ möglich, so wie die Diaspora es sich in der Politik, ihren Erinnerungen und Wünschen wiedererzählt (Hall 1994: 37). Auch Gilroy kritisiert afrozentrische Diskurse, die einen ahistorischen Standpunkt einnehmen und vorgeben, den erfahrenen Bruch in der Geschichte durch Sklaverei und Kolonialismus „which appears as an aberration from the story of greatness told in African history“, durch einen therapeutischen Rückgriff auf eine authentisch afrikanische Tradition, ausgleichen zu können (2000: 193). Gilroy stellt fest, dass afrozentrische Bewegungen oft mit den umgekehrten rassistischen Kategorien anderer arbeiten: Schwarze werden aufgrund ihrer „Rasse“ oder Kultur als überlegen gedacht, Weiße als minderwertig (ebd.: 191). Die Annahme einer afrikanischen Essenz würde zudem Homogenität vorgaukeln und Abweichungen in der schwarzen Gemeinschaft wie politische Dissidenz, geschlechtliche oder soziale Differenzen leugnen oder als

Produkt weißer Mehrheitskultur interpretieren (ebd.: 31ff). Indem der Afrozentrismus oft von einer prämodernen afrikanischen Tradition ausgeht und pastorale Familienwerte im Kampf gegen die Unsicherheiten des modernen Lebens betont, nimmt er nach Gilroy eine antimoderne Position ein (ebd.: 188).⁴⁷

3.2 Rastafari als Neue Religiöse Bewegung

Rastafari wird neben anderen Bewegungen wie New Age oder die westlichen Formen des Buddhismus oft als „Neue Religiöse Bewegung“ bezeichnet (Barsch 2003: 31; Clarke 2006: 227ff; Chryssides 1999: 269ff). Das Wörtchen „Neu“ bezieht sich nach Barker allgemein auf religiöse Bewegungen, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg in ihre volle Blüte kamen (2004: 338). Krech hingegen möchte Neue Religiöse Bewegungen nicht auf ein bestimmtes Alter beschränken. Er bezieht das „Neu“ auf die (Re-)Kombination von Elementen aus verschiedenen Glaubenssystemen (1999: 60). Für ihn gilt außerdem:

„Eine (neue) religiöse Bewegung ist entweder ein Netzwerk von informellen Beziehungen zwischen Individuen, Gruppen und/oder Organisationen oder ein ‚mobilisierender kollektiver Akteur‘. Sie konstituiert sich durch eine kollektive Identität nach innen (inklusive des Selbstverständnisses als einer religiösen Protestbewegung) und eine Abgrenzung nach außen (inklusive der Definition eines gemeinsamen ‚Gegners‘). Sie verfolgt mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher religiös-symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel, auf der Grundlage einer (neu gewonnenen oder reaktivierten traditionellen) religiösen Überzeugung einschneidenden sozialen und kulturellen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen. Eine religiöse Bewegung konstituiert ein eigenes sozialmoralisches Milieu, das ihren Trägern einen mehr oder weniger verbindlichen Lebensstil vorgibt.“ (Krech: 1999: 57ff)

Das Zitat wird in voller Länge wiedergegeben, da es alle Charakteristika, die auch für die Rastafari-Bewegung gelten, genau auf den Punkt bringt. Von Vorteil ist, dass der Autor keine historischen oder kulturellen Einschränkungen vornimmt. Bevor die Kennzeichen, die Rastafari als Neue Religiöse Bewegung ausweisen, exemplifiziert

⁴⁷ Der Autor plädiert daher für eine Hybriditätstheorie, welche sich gegen Kultur als feste ethnische Einheit richtet und die Transkulturalität schwarzer diasporischer Ideen und Kulturen betont (Gilroy 2000.: 2ff).

werden, sollen aber noch andere wesentliche Herangehensweisen an das integrative Phänomen neuer Religiosität vorgestellt werden.

Melton nähert sich dem Phänomen Neue Religiöse Bewegung nach dem Ausschließungsverfahren. So hält er fest, dass Neue Religiöse Bewegungen weder eine „etablierte Religion“ darstellen noch eine „ethnische Religion“ noch eine „Sekte“, welche durch ein strengeres Dogma und kirchenähnliche Strukturen ausgezeichnet sind (2004: 26ff). Die Einteilung in die verschiedenen Kategorien wäre allerdings abhängig von der jeweiligen Perspektive (ebd.: 24ff). So kann ein Hindu in Indien Teil der etablierten Religion sein, in Deutschland aber als Mitglied einer ethnischen Religion gesehen werden. Neue Religiöse Bewegungen zeichnen sich für Melton durch ihre Beziehung zu anderen Religionen aus. Ihr Status ist daher von ständiger Verhandlung und Verteidigung gekennzeichnet (2004: 27).

Mehr auf den Menschen hinter den Neuen Religiösen Bewegungen zielt die Definition von Clarke ab. Er sieht in Neuen Religiösen Bewegungen die Möglichkeit den veränderten Bedürfnissen der Menschen in ihrer Religiosität gerecht zu werden. Dazu gehören der Wunsch nach religiöser Eigenbestimmung, die Möglichkeit mehrerer lockerer Mitgliedschaften in verschiedenen Weltauffassungen und die persönliche Erfahrung des Göttlichen oder der „spirituellen Wahrheit“ anstatt eines abstrakten Glaubens, der durch andere, in starr und unzeitgemäß empfundenen Institutionen, vermittelt wird (Clarke 2006: 3ff). Neue Religiöse Bewegungen erscheinen attraktiver, eben weil sie ihren Mitgliedern eine Erfahrung der religiösen Deutungshoheit am eigenen Leib anbieten.⁴⁸ Nach Clarke geben sie oft an, heilige Texte erstmals auf richtige Weise entschlüsselt zu haben und dadurch Anleitung zur selbständigen Realisation einer besseren Welt geben zu können (2006: 8ff, 16).

⁴⁸ Nach Geertz liegt der religiösen Perspektive die Idee einer „wirklichen Wirklichkeit“ zugrunde. Sie unterscheidet sich gerade darin von der *Common-Sense*-Perspektive, dass sie „über die Realitäten des Alltagslebens hinaus zu umfassenderen Realitäten hinstrebt, die jene korrigieren und ergänzen“ (Geertz 1997: 77). Besonders bei Neuen Religiösen Bewegungen beginnt die Suche nach dem innersten Wesen der Wirklichkeit oft im eigenen Selbst. Die Göttlichkeit, Transzendenz oder allumfassende Wirklichkeit wird nicht mehr als etwas Äußerliches verstanden, sondern als etwas den Menschen intrinsisches, und daher für jeden zugänglich. Der Versuch die Welt zu ändern oder ein neues besseres Zeitalter einzuläuten beginnt daher oft mit der Arbeit am Eigenen (Clarke 2006: 4ff).

Die Ausbreitung Neuer Religiöser Bewegungen wird durch die Globalisierung beschleunigt. Durch wachsende Migration und die Revolution der technologischen Kommunikationsformen, welche den weltweiten Transport und die gegenseitige Durchdringung verschiedener religiöser Ideen und Gedanken ermöglichen, entsteht ein innovativer Pluralismus, nicht nur ökonomischer, politischer und struktureller, sondern auch kultureller und religiöser Art (Clarke 2006: 20; Barker 2004: 338). Gerade weil Neue Religiöse Bewegungen dem „privatisierten Modus religiöser Kommunikation“ Rechnung tragen und Religion als kulturelle und politische Ressource anwenden, sieht Krech diese als spezifisch modernes Phänomen (1999: 74).

Ähnlich wie das Judentum seine Gruppenidentität und Religion gerade durch die Erinnerung an das *babylonische* Exil (als unterdrückte Minderheit) und die Herausführung durch den Glaube an Jahwe begründet sehen kann (Assmann 1992.: 200-204; Cohen 1997: 3ff), so ist die Identifikation als Gemeinschaft und die Entwicklung einer Religiosität in der Rastafari-Bewegung meines Erachtens auch auf die afrikanische Diaspora-Situation und die Hoffnung auf einen Exodus zurückzuführen. Durch den Bezug auf eine Ursprungserzählung lässt sich Rastafari auch als Ausdruck eines „kulturellen Gedächtnisses“ verstehen.⁴⁹ Die Bewegung belässt es nicht bei einem Rückbezug auf Afrika, sondern stellt ein komplettes afrozentrisches Glaubens- und Normensystem vor. Die Bewegung bietet ihren Mitgliedern also eine bestimmte Vorstellung vom Kosmos und damit eine Erklärung für die eigene Situation in der Welt. Folgendes kann hier resümiert werden:

Rastafari ist ein Synkretismus, der afrikanische religiöse Traditionen, aber vor allem auch Teile der Bibel wie das Alte Testament und die Offenbarung im Neuen Testament als Fundament erachtet. Die Bewegung bietet eine neue Interpretation der Bibel an, nämlich als „wahre“ Erzählung über das Schicksal der afrikanischen Diaspora und Handlungsanleitung für ein Leben in der vorherrschenden Dichotomie *Babylon - Zion*.

⁴⁹ Als „kulturelles Gedächtnis“ versteht Assmann die Erinnerung an einen Ursprungsmythos. Diese Erinnerung wird durch feste Objektivationen und Zeremonien im Bereich des Sakralen weitergegeben und versorgt Gruppen mit dem Bewusstsein ihrer Einheit (1992: 132ff).

Das *I-n-I consciousness*, welches eine sprachliche Manifestation der Vorstellung ist, dass alles Lebendige im Universum verbunden ist, zeugt von der Möglichkeit Göttlichkeit am eigenen Leib zu erfahren. Der Glaube an eine neue bessere Zeit, eingeläutet durch den Messias Haile Selassie I., verweist auf messianisch-millennaristische Tendenzen⁵⁰. Doch soll dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass für Rastafari das Hier und Jetzt von zentraler Bedeutung ist. Die Rastafari können nicht ruhen, sondern müssen aktiv ihren Beitrag für ein neues goldenes Zeitalter leisten. Chevannes meint, dass gerade der millennaristische Traum der Bewegung ihren politischen und revolutionären Charakter verleiht (1998: 39).

Nicht die förmliche Mitgliedschaft in einer Religion, sondern die Entdeckung des eigenen spirituellen Bewusstseins macht das Rastafari-Sein aus. Es gibt in der Rastafari-Bewegung keine starren hierarchischen Strukturen, kein festgeschriebenes verbindliches Dogma und keine institutionalisierte Kirche mit einem für alle geltenden Repräsentanten. Vielmehr handelt es sich um lose persönliche Netzwerke, die ein bestimmtes Glaubenssystem, eben eine Vorstellung der Welt und daraus resultierende normative Verhaltensrichtlinien teilen.

Die Rastafari-Bewegung ist in ihrem Kern schon immer afrozentrisch, eine Bewegung voller sozio-politischer Diskurse und Momente des Protests, doch die kollektive Identität durch den Bezug auf Afrika als Ursprung und Gelobtes Land ist religiös begründet. Der von Forschern wie Melton, Clarke und Krech beschriebene Begriff der Neuen Religiösen Bewegung wird den strukturellen Eigenschaften des synkretistischen,

⁵⁰ Messianische Bewegungen sind Bewegungen, in denen die jüdische Hoffnung auf das Kommen des Messias im Mittelpunkt steht (Bowker 1999: 660). Im Judentum glaubt man an das Kommen eines gesalbten Nachkommen des jüdischen Königs David, welcher das jüdische Königreich wieder errichten wird (z.B. Isaiah 7: 14, 9: 1ff). Das Christentum geht davon aus, dass Jesus von Nazareth der versprochene Messias ist. Einige Aspekte seiner Biografie deuten darauf hin, dass er ein Nachkomme Davids ist (Bowker 1999: 659ff). Auch Haile Selassie I. wird als Nachkomme König Davids beschrieben und von den meisten Rastafari als versprochener Messias betrachtet (für die Rasta-Organisation *Twelve Tribes of Israel* ist weiterhin Jesus Christus der Messias).

Millennarismus ist der aus der christlichen Tradition stammende Glaube an die Vollendung der Geschichte in einem goldenen Zeitalter (Glaude 2003: 36). Der Begriff stammt aus der Offenbarung im Neuen Testament, wonach Jesus Christus mit den wiederauferstandenen Märtyrern für 1000 Jahre die Herrschaft innehaben, während Satan in den Abgrund verbannt sein wird (Revelation 20: 1ff).

nicht-institutionalisierten Glaubenssystems von Rastafari auf Jamaika am ehesten gerecht.

Ob sich Rastafari auch außerhalb der afrikanischen Diaspora Jamaikas als Neue Religiöse Bewegung charakterisieren lässt, muss vom jeweiligen Kontext abhängig gemacht werden. Im folgenden Kapitel soll nun auf die kulturelle Globalisierung der Rastafari-Bewegung eingegangen werden, um dann anhand lokaler Beispiele zu untersuchen, ob der religiöse bzw. spirituelle Charakter der Rastafari-Bewegung auch außerhalb der afrikanischen Diaspora beibehalten wird.

4. Rastafari als globaler Strom

4.1. Kulturaustausch in Zeiten der Globalisierung

Hätte die Rastafari-Bewegung bis in die 1970er Jahre noch als ein spezifisch afrokaribisches Phänomen charakterisiert werden können, zeichnet sie sich heute als multiethnische Bewegung mit internationaler Reichweite aus. Rastafari hat globalen Charakter gewonnen, indem es inzwischen weltweit übernommen und lokalspezifisch interpretiert wird. Hepner schreibt: „Indeed, in the face of contemporary Rastafari one can observe the entire gamut from black supremacist and sectarian withdrawal to ethnic transcendence and global embrace“ (1998: 253). Die Entstehung von Rastafari im afrojamaikanischen Kontext kann als spezifische Reaktion auf die Erfahrung von Entwurzelung, Sklaverei und strukturellem Rassismus beschrieben werden. Für den zunehmend globalen und multiethnischen Charakter der Rastafari-Bewegung erscheint diese Erklärung aber unzureichend. So hilft die Vorstellung eines kulturellen Gedächtnisses und die Konstruktion primordialer afrikanischer Traditionen – als eine Art „therapeutischer Rückgriff“ – die Entstehung und Ausbreitung der Bewegung innerhalb der schwarzen Diaspora nachzuvollziehen, nicht aber, warum Rastafari auch über geografische und ethnische Grenzen hinweg zu finden ist. Wie kommt es zum Beispiel, dass es wachsende Rastafari-Gemeinschaften in Neuseeland, Japan oder Deutschland gibt? Wie und warum identifizieren sich Menschen weltweit mit einer schwarz-diasporischen Neuen Religiösen Bewegung? Können die verschiedenen Aneignungen von Rastafari weltweit, die herausgelöst aus dem spezifisch

afrokaribischen Kontext stattfinden, überhaupt noch als Neue Religiöse Bewegung bezeichnet werden? Dieses Kapitel widmet sich der Beantwortung dieser Fragen.

Die „Deterritorialisierung“ von Menschen, Gütern und Ideen ist nach Appadurai eine der maßgeblichsten Kräfte in der modernen Welt (2000: 37). Durch die Globalisierung, welche einen ungeheuren technologischen Fortschritt in der Kommunikation und dem Transport bezeugt, lässt sich Kultur nicht mehr als einheitliches Ganzes verstehen und untersuchen. Dadurch, dass immer mehr Kulturen und Menschen miteinander in Verbindung stehen, eine Entwicklung, die Ina und Rosaldo unter dem bezeichnenden Titel „A World in Motion“ als „global interconnectedness“ beschreiben (2002: 2), werden Grenzen porös und der Austausch wächst. So verweist Appadurai auch auf die Bedeutung von *global flows*, auf welchen sich kulturelles Material über nationale Grenzen hinweg bewegt (2000: 37, 45ff). Verursacht werden diese *flows* in und durch verschiedene, poröse und sich gegenseitig durchdringende „Landschaften“, die er mit *ethnoscapes*, *technoscapes*, *financescapes*, *mediascapes* und *ideoscapes* umreißt. Kultur kann demnach nicht mehr innerhalb von (Länder-)Grenzen untersucht werden, sondern muss entlang ihres Flusses über Grenzen hinweg in den Blick genommen werden. Nur so kann der Entwicklung gerecht werden, dass eine wachsende Anzahl von Menschen an den (vorgestellten) Realitäten anderer teilhaben kann (vgl. Ina/Rosaldo 2002: 11; Appadurai 2000: 48, 53). Die „Rasta-Reality“ ist eine, welche immer mehr Menschen weltweit als die für sie gültige interpretieren (Van Dijk 1998: 179). Nach Murrell ist Rastafari seit den 1970er Jahren nicht mehr nur eine der populärsten afrokaribischen Religionen, „but one of the leading cultural trends in the world“ (1998: 1). Der Autor zitiert eine Schätzung aus dem Jahr 1996, die von weltweit 1 Million praktizierenden Rastafari, mindestens 2 Millionen Sympathisanten und viele Millionen mehr Reggae-Fans ausgeht (Leighton 1996, zit.n. ebd.). Wer oder was macht die Rastafari-Bewegung so populär? Es ist eine Kombination aus Immigrationen und Reisen (*ethnoscapes*), Reggae-Songs und Internet (*sound-* und *mediascapes*), wodurch die Inhalte des Rastafari *global glow* an den unterschiedlichsten Orten der Welt rezipiert und vorgestellt werden können.

4.2. Reisen und Migrationen mit Rastafari im Gepäck

In den 1950er und 1960er Jahren immigrierten über 200.000 vor allem arme und wenig ausgebildete Jamaikaner nach England in der Hoffnung auf Arbeit und ein besseres Leben (Van Djik 1998: 179). Aufgrund der verschlechterten wirtschaftlichen Situation in den späten 1950ern und frühen 1960ern wuchsen jedoch die sozialen Spannungen im Land und die rassistische Diskriminierung schwarzer Zugewanderter nahm zu. Mit dem Gefühl unerwünscht zu sein und aufgrund von Arbeitslosigkeit fanden sich viele in abgegrenzten schwarzen Gemeinschaften wieder (ebd.). Nach Jones besannen sich viele Afrokariben in dieser Zeit wieder auf ihre kulturellen und musikalischen Wurzeln (*roots*). In Privathäusern und Kellern hätten sich die Leute getroffen, ihre selbst gebastelten *Sound Systems*⁵¹ aufgedreht um sich von der feindseligen Stimmung im Land zu erholen (Jones 1988: 34ff).

Die frühen 1960er Jahre wären gekennzeichnet gewesen von zahlreichen polizeilichen Razzien. Konfrontationen zwischen den Schwarzen und englischen Rassisten auf den Straßen von Notting Hill und Nottingham, hätte in der *black community* den Bedarf nach Unabhängigkeit und den Kampfgeist geweckt. So ließe sich ab Anfang der 1960er Jahre die Herausbildung eines stärkeren Gemeinschaftssinn unter den Schwarzen Englands beobachten (ebd.: 36). Es war wohl in dieser Phase, angeregt von anderen *Black-Power*-Gruppen innerhalb der afrokaribischen Diaspora Englands, dass Rastafari als identitäts- und gemeinschaftsstiftende Bewegung aufblühte (Van Djik 1998: 179). Es sollte aber noch mindestens eine Dekade dauern, bevor Rastafari, unterstützt von der englischen Reggae-Marketingmaschine, aus den Grenzen um die *black community* ausbrechen sollte.

⁵¹ *Sound Systems* sind mobile Tonanlagen mit mannshohen Lautsprechern und Verstärkern mit sehr hohen Wattzahlen. Die *Sound Systems* sind nach Bratfisch auch heute noch die wichtigsten Transporter von den Musikrichtungen Reggae, *Dancehall* und *Reggaemuffin* auf Jamaika (2003: 9ff). Sie sind wesentlich billiger als die festen Musikanlagen in den Clubs und werden auf Jamaika häufig auf LKWs montiert oder am Strand in den Sand gestellt. Die Eigentümer der *Sound Systems* und ihre *Deejays* genießen bei den Jugendlichen Jamaikas nach Bratfisch große Popularität (ebd.)

Neben Immigrationen⁵² gab es auch Reisen von Rasta selbst, die Rastafari aus Jamaika in die verschiedenen Teile der Welt exportierten. Zunächst fanden diese Reisen allerdings nur innerhalb des von Gilroy beschriebenen *black atlantik* statt, also zwischen den Ländern um den Atlantik, in denen die afrikanische Diaspora stark vertreten war. Durch *elder trods* in den 1980ern und 1990ern, Missionen von tief im Rastafari verwurzelten *Elders* wie Ras Mortimo Planno und Arthur Kitchen in die Metropolen Nordamerikas, Kanadas, Englands und Afrikas (Homiak 1999: 102), wurde die Rasta-Botschaft ebenso in die Welt hinausgetragen wie durch internationale Rastafari-Konferenzen, die vor allem in den 1990er Jahren stattfanden (Yawney 1999: 158). Die *elder trods* inspirierten nach Homiak viele Menschen der afrikanischen Diaspora und stärkten viele Rastafari außerhalb Jamaikas in ihrem Glauben (1999: 114). In ihrem Gepäck hatten die *Elders* Elemente ihrer Rastafari-Kultur, z.B. ihre rhetorischen Fähigkeiten im *WordSoundPower* sowie ihre Trommeln und VHS-Kassetten, die das traditionelle und rituelle Rasta-Leben in ihren *Yards* zeigten (ebd.: 112). Homiak beschreibt hier eine interessante Durchdringung von *ethno-* und *mediascape*, Lokalem und Globalem:

„Within the context of social relations of brethren and sistren who know each other, videos sustain the idea of community as an expanded field of social relations- one by which speakers/viewers can assess the contents and ‘consciousness’ of what other speakers say and how they present themselves. In this sense, video can reinforce a traditional aspect of culture.“ (1999: 115)

Die fruchtbare Beziehung zwischen Tradition und Technologie wird hier deutlich. Globale Bilder besitzen, so argumentiert auch Weinhäupl, eine vermittelnde Wirkung und können von den Rezipienten kreativ interpretiert und in den eigenen lokalen Kontext eingebettet werden (2002: 170).

Auch Roland Robertson betont, dass lokal und global nicht nur als unabhängiges Gegensatzpaar gedacht werden kann. Vielmehr gilt, „dass Globalisierung die Wiederherstellung, in bestimmter Hinsicht sogar die Produktion von ‚Heimat‘, ‚Gemeinschaft‘ und ‚Lokalität‘ mit sich gebracht hat“ (1998: 200). Andererseits sind „

⁵² Auch nachdem Großbritannien die Einwanderungsgesetze verschärft hatte, wanderten von 1974 bis 1989 noch mehr als 250.000 Jamaikaner aus (Zahl 2002: 128). In den letzten Jahren sind neben Kanada vor allem die USA zum wichtigsten Einwandererland geworden (ebd.). Für weitergehende Informationen zum Thema sei Chamberlain (1998) empfohlen.

„lokale Kulturen“ in Sartres Worten „zur Freiheit verdammt“. Und ihr globaler Einfluß wurde stark (und politisch) unterschätzt“ (1998: 214). Es gibt daher keine „lokale Gewissheiten“ einerseits und „globalisierende Trends“ andererseits, sondern „eine Gleichzeitigkeit und wechselseitige Durchdringung dessen, was traditionellerweise als das Globale und das Lokale [...] bezeichnet wurde“ (1998: 201).

Die von Appadurai beschriebenen Landschaften, die für den *global flow* von Kultur verantwortlichen sind, zeichnen auch für die Transnationalisierung der Rastafari-Bewegung verantwortlich. Die *ethnoscapes* sind dabei verzahnt mit anderen Landschaften wie den *mediascapes*, das Globale und das Lokale greifen ineinander über. Der größte Botschafter der Rastafari-Bewegung weltweit, neben Migrationen, Reisen und VHS-Kassetten⁵³, blieb aber bisher unausgesprochen, denn „what is perhaps the most unique about Rastafari is that it may well represent the only contemporary religious movement whose diffusion is directly linked to a specific medium of popular culture – reggae music“ (Savishinsky 1993: 14).

4.3. Reggae-Musik als Hauptbotschafter

4.3.1. Die Entstehung der Reggae-Musik

Musik war innerhalb der Rastafari-Bewegung schon immer, auch aufgrund der *WordSoundPower*-Philosophie, sehr bedeutend. Als sich die ersten Rasta-Gemeinschaften in den 1930er Jahren auf Jamaika formten, waren es konventionelle Kirchengesänge und -melodien, die die Rasta-Predigten in den Straßen von Kingston begleiteten (Epp 2005: 37). Zwar existierten Formen afrikanischer religiöser Musik auf Jamaika, z.B. aus den *Kumina*- und *Revival*-Bewegungen, doch weigerten sich die Rasta angeblich deren Musik zu übernehmen, da die Lehren dieser Bewegungen, u.a. die Anbetung der Geisterwelt, sich zu sehr von ihrer Betonung des Lebendigen unterschied (Epp 2005: 37). Vielmehr waren es säkulare Musikformen wie *Burru*, die die Rasta-Musik stark beeinflussten. Das *Burru*-Trommeln waren nach Reckford eine der wenigen Musikformen, die während der Sklaverei erlaubt waren (1998: 234). Ähnlich wie die Rastafari hatten die *Burru*-Musiker eine schlechte Reputation und wurden von der Gesellschaft als Kriminelle wahrgenommen (Epp 2005: 37). Die Rastafari verstanden

⁵³ Neben Homiak haben noch andere Autoren auf die besondere Rolle der VHS-Kassetten in der Ausbreitung der Rastafari-Bewegung in den 1980er Jahren hingewiesen, siehe z.B. Weinhäupl (2002: 169ff).

Burru aber als eine der reinsten afrikanischen Musikformen auf Jamaika und übernahmen das charakteristische Drei-Trommel-Set, bestehend aus *Bass Drum*, *Fundeh* und *Repeater* (ebd.: 38). Ab den 40er Jahren war es dann der Rasta Count Ossie (Oswald Williams), der die entstehende Rasta-Musik am stärksten prägte. In seinem Camp in den Wareika Hills entwickelte er neue Rhythmen, weiterhin diente sein Camp vielen verschiedenen Musikern als Treffpunkt um gemeinsam Jamsessions abzuhalten und Inspirationen für die Rasta-Musik zu sammeln (Edmonds 2003: 102).

In den 1960er Jahren spaltete sich die Rasta-Musik einerseits in *Nyabinghi Drumming*, eine Trommelform mit besonderen Rhythmen, die den religiösen Charakter des Rastafari unterstreicht. *Nyabinghi Drumming* wird als heilig und reinigend angesehen und steht im starken Kontrast zu den Musikformen jamaikanischer Populärkultur, die sich andererseits seit den 1940er und 1950er Jahren über Mento, Ska und Rocksteady zum Reggae Ende der 1960er Jahre entwickelten (Edmonds 2003: 103ff). Im Reggae kommen die Einflüsse aus dem nordamerikanischen Rhythm and Blues, Elemente karibischer Rhythmen und schließlich den Rasta-Trommeln zusammen (Epp 2005: 41).

Von Anfang an gab es im Reggae starke Einflüsse aus der Rastafari-Bewegung, denn viele Reggae-Musiker sympathisierten mit der Bewegung. Zudem inspirierten und begleiteten einige Rasta-Musiker wie Count Ossie die Reggae-Musiker bei ihrer kreativen Entwicklung und unterstützten deren kommerzielle Musikproduktionen (Edmonds 2003: 107).

Neben den instrumentalen Einflüssen sind es vor allem die Liedtexte des Reggae, die starke Elemente der Rastafari-Kultur aufzeigen. Während die Musikformen Ska und Rocksteady noch verstärkt mit sexuellen Bildern und Texten arbeiteten, bewirkte Reggae eine Wende in der Musikszene. Immer stärker entwickelte sich dort ein soziales Bewusstsein, das in politischen Texten seinen Ausdruck fand (ebd.: 108). Reggae entwickelte sich zur Musik des sozialen Protests und berührte mit seinen Texten viele Bereiche und Probleme des menschlichen Lebens, vor allem die Erfahrung armer Menschen afrikanischer Herkunft wurde im jamaikanischen Reggae durch das Prisma der Rastafari-Philosophie interpretiert und besungen (ebd.: 110).

5.3.2. Reggae erobert den Globus

Ab Mitte der 1970er Jahre eroberte Reggae die Welt und wurde zum stärksten Botschafter der Rastafari-Bewegung, einer revolutionären und rebellischen Philosophie, die für die Armen und Entwurzelten sprach, gewaltlos zum Protest gegen Unterdrückung und schließlich zur Einheit unter dem Banner der Liebe aufrief. Reggae-Musiker, allen voran *Bob Marley and the Wailers*, tourten durch die Welt und erreichten mit ihrer Botschaft Menschen unterschiedlichster Herkunft. Der Welterfolg von Reggae kann nicht alleine auf kluge Marketingstrategien von Produktionsfirmen wie Island Records zurückgeführt werden. Vielmehr ist es eine Kombination von Faktoren, die Reggae so anziehend machte.

Die Reggae-Musik erreichte die internationale Bühne zu einer Zeit, in der die Menschen durch linkspolitische Bewegungen der späten 1960er und frühen 70er Jahre politisch sensibilisiert worden waren. Seit jeher war die Rastafari-Bewegung mit anderen politischen Bewegungen, wie den antikolonialistischen Kämpfen in Afrika in den 1950er Jahren oder der kubanischen Revolution, ideologisch in Verbindung gestanden (Hepner 1998: 274). Reggae konnte Mitte der 1970er Jahre an die in bereits vielen Segmenten der Gesellschaft vorherrschenden gegenkulturellen Stimmung anschließen (Savishinsky 1993: 41ff). In vielen Ländern wurde Reggae als Rhythmus des globalen Protests aufgenommen und weiterentwickelt. In England entstanden z.B. Mitte der 1970er Jahre heimische Reggae-Bands, die gegen die sozialen Bedingungen und Diskriminierung Schwarzer ansangen (Spencer 1998: 268). Reggae-Musiker taten sich sogar mit der englischen Punk-Bewegung zusammen, da sie ähnliche revolutionäre und antiautoritäre Ziele verfolgten (Jones 1988: 94ff).

Die Texte des Reggae, die gegen die korrupten, heuchlerischen und ausbeuterischen Aspekte westlicher Gesellschaften protestierten, sprachen eine universale Sprache und erreichten folglich afrikanische Friedenskämpfer genauso wie Jugendliche der mexikanischen Armenviertel oder Linkspolitiker der skandinavischen Mittelklasse. Spencer berichtet von zahlreichen Beispielen, in denen die Aussage des Reggae in lokalen Kontexten übernommen und für sozialpolitische Zwecke eingesetzt wurde, sei es als Hymne gegen die Apartheid in Südafrika oder als musikalische Untermalung für feministische Gedichte in Kanada (Spencer 1998: 268ff).

Savishinsky macht neben den Texten auch den *riddim* (Rhythmus) des Reggae für die internationale Anziehungskraft verantwortlich: Er bescheinigt der verstärkten Bassgitarre und den Trommelrhythmen eine hypnotische und sogar tranceartige Wirkung (1993: 45). Tatsächlich scheinen die afrokaribischen Rhythmen für viele ansprechend zu wirken und eine fesselnde Wirkung zu erzielen, noch bevor der Inhalt der Texte verstanden wurde (Jones 1988: 155). Im Zusammenhang mit dem Konsum von Cannabis erinnerten die veränderten Bewusstseinszustände der Besucher und die Atmosphäre von Reggae-Konzerten an religiöse Rituale oder Feste (ebd.: 43). Für Savishinsky ist es die Kombination aus hypnotischem Rhythmus, Entertainment und einer universalen Botschaft in den Texten, die die Attraktivität des Reggae ausmacht (ebd.: 46).

4.4 Bedeutung des Internets

Tatsächlich scheint das symbolische Universum der Rastafari-Bewegung weltweit die unterschiedlichsten Menschen anzusprechen. Zusätzlich zu der in den 1970er und 1980er Jahren bedeutenden Rolle der Reggae-Musik hat sich in den letzten Jahren auch das Internet zu einem starken Medium der Rastafari-Botschaft entwickelt.

Der Begriff Rastafari landet auf Google fast 1,5 Millionen Treffer (www.google.de, 16.04.07). Einige der verschiedenen Rasta-Organisationen haben inzwischen Homepages aufgebaut und nutzen das Internet als Forum und Plattform. Inzwischen gibt es auch viele Rastafari-Websites, die nicht aus der afrikanischen Diaspora stammen, darunter viele aus Deutschland und Neuseeland, aber auch Finnland, Japan, Mexiko, Israel und Italien senden Rasta-*vibes* und Informationen in die Welt. Gesammelt und zur Verfügung gestellt werden die Links unter anderen von dem weißen New Yorker Ras Adam auf der website <http://web.syr.edu/~affellem/raslinx.html>. Er ist nach Weinhäupl einer der wichtigsten Akteure im digitalen Rasta-Raum (2002: 222). Selbst orthodoxere Organisationen, wie z.B. das *House of Nyabinghi*, sind im Internet vertreten und versuchen ihre Weltanschauung und Standpunkte einem breiten Publikum zugänglich zu machen. So lassen sich solche Organisationen nicht mehr nur auf Jamaika lokalisieren, sondern können nach Homiak als deterritorialisiert bezeichnet werden. Das *House of Nyabinghi* besitzt zudem Niederlassungen in Jamaika, New York, Toronto, London und Washington D.C. (1999: 106). Liberalere Organisationen, die ein weniger

essentialistisches Verständnis von Rastafari haben, wie die *Twelve Tribes of Israel*, besitzen mittlerweile Niederlassungen unter anderem in Trinidad und Tobago, Neuseeland und Deutschland. Zusätzlich zu den elektronischen Medien gibt es auch eine wachsende Anzahl von Printmedien, die Themen des Rastafari aufgreifen oder die Geschehen in der Welt durch das Prisma der Rastafari-Philosophie interpretieren, z.B. *Rastafari Speaks* aus Trinidad, *Jahug* aus London oder *Uprising* aus Toronto. Auf verschiedenen Pfaden durch *ethno-*, *sound-* und *mediascapes* durchströmt die Rastafari-Bewegung seit Jahrzehnten die Welt.

4.5 Global vermittelte Diskurse und Symbole

Aus einer lokalen Neuen Religiösen Bewegung, die lange Zeit nur auf orale Vermittlung und Face-to-Face-Kontakte setzte, ist inzwischen eine Art *imagined community* nach Anderson (1996: 15) geworden, eine transnationale Gemeinschaft mit internationalem Netzwerk (Homiak 1999: 87). Auch ohne dass sich Menschen über große Strecken hinweg bewegen, kann kulturelles Material „mittels Medien der Kommunikation und des Transportes raumübergreifend weiter vermittelt, modifiziert, neu geschaffen und auch instrumentalisiert werden“ (Hauser-Schäublin/Braukämper 2002: 10). Die Bedeutung des kulturellen Materials, hier Rastafari, muss also nicht überall auf der Welt dieselbe sein. Berechtigterweise stellen sich hier Fragen wie: Wenn sich kulturelles Material löst und über den Globus bewegt, was kommt eigentlich am anderen Ende an? Kann man z.B. bei den Besuchern eines Reggae-Konzerts in Mexiko wirklich noch von Anhängern einer Neuen Religiösen Bewegung sprechen? Oder wird Rastafari nicht vielmehr nur noch auf Reggae reduziert, eine Musikrichtung unter vielen, im besten Fall eine Subkultur, die sich neben anderen wie Punk, Gothic oder Hip-Hop einreihen lässt?

Wie und welche Aspekte von Rastafari in den verschiedenen lokalen Kontexten angeeignet werden, hängt für Van Dijk vom Botschafter ab:

„Yet it appears that most Rastafarians abroad have embraced the social, political, and cultural ideas associated with the movement, including elements of the Rastafarian ‘livity’, rather than the whole body of its religious teachings. It appears that only in those situations in which the movement spread primarily through close contact with the Jamaican Rastafari, as in Trinidad, did it tend to evolve in a more or less religious form. By contrast, where reggae was

Rastafari's main carrier, spreading the message without the guidance, instruction, and explication of its Jamaican progenitors, more secular forms usually emerged.“ (1998:194)

Weiter vermutet der Autor, dass aufgrund der typisch jamaikanischen Charakteristika der religiösen Vorstellungen im Rastafari (basierend auf *Myal*, *Revival* und messianisch-millennaristischen, afrochristlichen Traditionen) sich nur dort Menschen mit den religiösen Aspekten der Rastafari-Botschaften identifizieren könnten, wo auch ein jamaikanischer Kontext vorhanden ist (z.B. in England) oder aber wo die religiöse Tradition jener auf Jamaika ähnelt (z.B. wie in Neuseeland) (ebd.).

Van Dijk argumentiert, dass in der De- und Reterritorialisierung von Rastafari primär die gegenkulturellen Aspekte der Rastafari-Bewegung erhalten bleiben und die religiösen Vorstellungen (z.B. von Haile Selassie I. als Reinkarnation Gottes) in den Hintergrund geraten können. Anders argumentiert Yawney, nach ihr können auch Elemente des religiösen symbolischen Universums in der Rastafari-Bewegung in die unterschiedlichsten lokalen Kontexte, fernab von Jamaika, eingebettet werden.

Der globale Strom des Reggae vermittelt neben der Sozialkritik noch weitere Diskurse der Rastafari-Bewegung, so z.B.: die starke Beziehung zwischen Mensch und Natur, den Stolz auf die eigene Herkunft und die eigenen Traditionen, die angestrebte Unabhängigkeit von westlichen Gütern, aber auch die prominente Bedeutung der Bibel (Savishinsky 1993: 80). Dass diese Diskurse in die verschiedensten Kontexte übernommen und somit globale Reichweite erreichen können, begründet Yawney mit der Ambiguität der Symbole im Rastafari (1994: 75). Ein wichtiges Symbol, welches zum Beispiel auf den Covern der Reggae- und *Dub*-LPs⁵⁴ und CDs gedruckt um die Welt zirkuliert⁵⁵, ist Haile Selassie I. So argumentiert Yawney, dass dessen äußeres Erscheinungsbild keine typisch schwarzen Stereotype erfüllen würde (ebd.: 78). Sie impliziert damit, dass Selassie nicht ausschließlich als Gott für Menschen afrikanischer Herkunft interpretiert werden kann, sondern auch als Identifikationsfigur für andere

⁵⁴ *Dub*-Musik ist eine in den späten 1960er Jahren auf Jamaika entstandene Variante des Reggae, welche weltweit in zahlreiche Musikströmungen, die sowohl instrumental als auch vokal sind, weiterentwickelt wurde (Bratfisch 2003: 126).

⁵⁵ Die Album-Cover der Reggae-Musiker werden oft als Plattform von Rasta-Künstlern genutzt um die Rasta-Realität zu porträtieren. Bestimmte Symbole wie der Löwe, Marcus Garvey oder der Exodus werden so einem weltweiten Publikum zugänglich gemacht (Spencer 1998: 276).

Menschen dienen kann. Als weiteres Beispiel führt die Autorin Amharisch an: Dies müsse nicht nur als ursprüngliche afrikanische (äthiopische) Sprache, die auf die stolzen Zeiten vor der Sklaverei verweise, verstanden werden. Amharisch könnte auch als eine christliche oder esoterische Sprache von universeller Reichweite interpretiert werden (ebd.). Yawney zeigt noch weitere Beispiele auf, die den mehrdeutigen Charakter der Rastafari-Symbole verdeutlichen. Die Symbole und Diskurse der Rastafari-Bewegung können weltweit verstanden und dem jeweiligen Kontext angepasst werden: „the ecological crises stands over against Ital Livity; the corruption of secular leaders is counterposed by the theme of theocratic morality; engulfing materialism is challenged by the vision of pre-industrial Ethiopia; and disenchanting youth are awakened by the words of the elder“ (ebd.: 79).

4.6 Identität und Authentizität in der globalisierten Rastafari-Bewegung

4.6.1. Identität als aktive Sinnsuche in der Spätmoderne⁵⁶

In spätmodernen Gesellschaften haben Menschen die Möglichkeit, durch die von Ina und Rosaldo beschriebene stetig ansteigende „global interconnectedness“ (2002: 2) an Erfahrungen und Wissen teilzuhaben, welche ihnen sonst vielleicht verborgen geblieben wären (Giddens 1991: 169). Dadurch wächst das Spektrum an neuen Lebensformen (Zukrigl 2001: 55). Durch den Austausch von kulturellem Material – wie z.B. Religionen, Traditionen oder Ideologien – im globalen Raum, kann eine Pluralisierung in allen Lebensbereichen beobachtet werden (Barker 2004: 338).

Gleichzeitig scheint durch die veränderten Lebensbedingungen, wozu nach Sweetman starke Schwankungen auf dem Arbeitsmarkt, veränderte Formen der Gemeinschaft und Beziehungen (z.B. im Bereich der geschlechtlichen Rollenverteilung) sowie die Auswirkungen der Konsumgesellschaft gehören, nichts mehr gewiss und alles offen für

⁵⁶ Spätmoderne ist als Übersetzung des von Giddens, Jameson, Harvey und Habermas geprägten Begriffs der *late modernity* zu verstehen. Dieser meint die momentane Epoche, welche geprägt sei von einem intensivierten globalen Kapitalismus, einer Veränderung der Möglichkeiten der Überwachung und Kontrolle und einer Transformierung des Nation- und Staatenbegriffs sowie der militärischen Weltordnung. Im Zentrum der Analyse steht bei Giddens auch das Verhältnis von Zeit und Ort, welches durch Information, Medien und die Technologien des Transports (z.B. das Internet), radikal geschrumpft scheint. Das Aushandeln von Identität ist nach Giddens und Harvey in der Spätmoderne von einem beispiellosen Zugang zu weltweitem Wissen geprägt (Scott/ Marshall 2005: 355ff); zur Identität in der Spätmoderne siehe auch Keupp et al. (1999).

Veränderung zu sein (2003: 537ff). Giddens warnt: „all must be in principle regarded as open to question and at every juncture a puzzling diversity of rival theoretical and practical claims are to be found in the ‘moving’ areas of knowledge“ (1994: 88). Auch Beck schreibt über das Leben in der heutigen Gesellschaft: „living and acting in uncertainty becomes a kind of basic experience“ (1994: 12). Wenn in der Spätmoderne „schützende“ Rahmenbedingungen wie Tradition, Herkunft und lokale Gemeinschaften „porös“ werden (Giddens 1991: 33; Breidenbach/Zukrigl: 82ff) und „in Zeiten der Globalisierung keine Organisationsstruktur und Entscheidungslogik mehr die alleinige Priorität hat“ (Wagner 2001: 18), stellt sich die Frage nach möglichen Implikationen für die Ausbildung von Identitäten.

Sollen die Menschen in spätmodernen Gesellschaften nicht als passive Objekte oder sogar Opfer des gesellschaftlichen Wandels begriffen werden und will man der Vielfalt neuer Lebensformen gerecht werden, muss den Individuen Reflexivität über die neu hinzukommenden Bezugspunkte und Entscheidungsmöglichkeiten zugestanden werden. So schreibt Keupp et al., dass „Identitätsbildung in der Spätmoderne [...] eine aktive Leistung der Subjekte“ darstellt, „die zwar risikoreich ist, aber auch die Chance zu einer selbstbestimmten Konstruktion enthält“ (1999: 7). Die Individuen in der Spätmoderne können also als Akteure begriffen werden, die über ihr Selbst reflektieren und eigene Entscheidungen in ihrer Sinnsuche treffen (Giddens 1991: 16, 70). Sweetman begreift die Prädisposition mancher, ständig über die global feilgebotenen Deutungsangebote reflektieren und entscheiden zu müssen, sogar schon als Form eines „contemporary habitus“ im Sinne Bourdieus (2003: 537). Der „flexible or reflexive habitus“ stelle eine „reflexive orientation towards the contemporary environment“ und eine „adaption“ an die Erfahrung ständiger Unsicherheit im sozialen Bereich dar (ebd.: 541ff).

Der globale Markt stellt nach Breidenbach und Zukrigl heute einen zentralen Faktor in der Identitätsbildung dar (1998: 198) und löst Herkunft als zwingenden „Ausgangspunkt jeder Selbstdefinition“ ab (ebd.: 86). Identitäten in spätmodernen Gesellschaften sind nicht mehr nur auf ihren lokalen Raum beschränkt, sondern können sich aktiv verschiedenster Bezugspunkte weltweit bedienen: „Alltagsbeispiele kreolisierter Identitäten zeigen, wie verwoben die Bezugspunkte vieler Menschen heute schon sind“ (ebd.: 86). Gleichzeitig bleibt bei jeder Freiheit in der Identitätsbildung auch die Unsicherheit „steter Begleiter“ in der Spätmoderne: Zwar kann sich eine

Person für eine bestimmte Lebensweise entscheiden, doch scheint die Entscheidung ständiger möglicher Revidierung ausgesetzt, denn „the individual cannot but be conscious that any such option is only one among plural possibilities“ (Giddens 1991: 183). Verknüpft ist damit die Argumentation von Breidenbach und Zukrigl, wonach Konsum auf dem globalen Markt nicht mit dem Ideal einer Authentizität einhergeht, die durch eigene Herstellung zustande kommt (1998: 198). Gerade wenn kulturelles Material einer ursprünglich schwarzen Bewegung auf Weiße übergeht, wird die Authentizität, mit der die angeeignete Kultur gelebt wird, häufig angezweifelt.

4.6.2. Authentizität⁵⁷ im *black cultural traffic*

Zur gleichen Zeit, als die kulturelle Globalisierung der Reggae-Musik und damit auch die der Rastafari-Bewegung in den 1970er Jahren stark zunahm, etablierte sich in der akademischen Welt, vor allem in den *Afro-American* und *Black Studies*, ein Diskurs, der die Deterritorialisierung lokaler kultureller Praktiken in andere kulturelle Räume als Verlust von Authentizität charakterisiert (Klein/Friedrich 2003: 53). Folglich haftet dem Konsum kulturellen Materials im globalen Markt oft das Stigma an, entpolitisierte, kommerzielle Nachahmung zu sein, welche nie so authentisch sein kann wie in dem ursprünglichen Kontext (ebd.: 57). Friedmann erläutert den Konflikt folgendermaßen:

„The act of identification, the engagement of the person in a higher project, is in one sense an act of pure existential authenticity, but, to the degree that it implies a consumption of self-defining symbols that are not self-produced but obtained in the marketplace, the authenticity is undermined by objectification and potential decontextualization. Thus, while engagement authenticates, its consumption de-authenticates.“ (2002: 235)

⁵⁷ Authentizität wird im Wahrig Fremdwörterlexikon mit Echtheit, Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit umschrieben (Wahrig-Burfeind 2001: 93). Es wird hier weiter davon ausgegangen, dass Glaubwürdigkeit für Identität notwendig ist, um diese in pluralisierten Gesellschaften, in denen die „bestehende soziale Ordnung aufgebrochen worden ist“ (Breidenbach/Zukrigl 1998: 185), als kohärent zu erleben. Authentizität basiert im populären Verständnis auf Ursprüngen und historischen Wurzeln (ebd.: 165). Nur etwas, das ursprünglich und den eigenen historischen Wurzeln verhaftet ist, kann nach diesem Verständnis authentisch sein. Demzufolge wäre also jede deterritorialisierte Kultur nicht authentisch. Breidenbach und Zukrigl beschreiben die Problematik folgendermaßen: „Globalisierung scheint jedoch die Zerstörung der verbliebenen heilen Welten mit sich zu bringen. Der Papua-Neuguineer im Einkaufszentrum von Port Moresby ebenso wie der Lederhosen tragende Japaner im Münchner Hofbräuhaus und die karaokebegeisterte Chinesin in Shenzhen scheinen ihren eigenen Kulturen untreu zu werden und ihre Authentizität gegen kommerzielle Instantwelten einzutauschen“ (ebd.: 164).

Selbst wenn Konsum als Teil einer aktiven, kulturellen Strategie zur Selbstdefinition und Selbsterhaltung verstanden werden kann (ebd.: 234), bleibt doch die Frage offen, wie sehr das angeeignete, „fremde“ Kulturmaterial je zum „eigenen“ wird. Authentizität kann hier als eine Art „gate-keeping“-Konzept fungieren (Breidenbach/Zukrigl 1998: 185), indem es vermeintlich unechte/unglaubwürdige Akteure von echten/glaubwürdigen Akteuren, die im Originalkontext verwurzelt sind, unterscheidet. Die Rastafari-Bewegung wird am Anfang der Arbeit als eine Neue Religiöse Bewegung analysiert, die im afrokaribischen Raum, anschließend an religiöse und sozialpolitische Vorläuferbewegungen, entstand. Ihre analysierte Funktion innerhalb der afrikanischen Diaspora ist die heilende Verarbeitung eines erfahrenen Bruchs in der eigenen Geschichte und die Etablierung einer neuen, positiv besetzten afrikanischen Identität. Wäre ein weißer Deutscher, der den spezifischen Kontext afrokaribischer Erfahrung nicht teilt, aber durch den Konsum von Reggae die Idee von Rastafari kennen gelernt hat und sich mit der Bewegung identifizieren kann, nun weniger authentisch? Werden schwarze Kulturtechniken eben von spezifisch schwarzen Erfahrungen getragen und machen daher nur für Schwarze Sinn? Einige Vertreter der *Black Studies* argumentieren in diese Richtung. Autoren wie Tricia Rose und Harry J. Elam, Jr. rekurrieren auf die lange Geschichte des *black cultural traffic*: Der Identifizierung Weißer mit schwarzer Kultur wäre demnach immer ein Bündel an Vorstellungen darüber, was *blackness* bedeutet, vorausgegangen (Jackson 2005: 4ff), der kulturelle Austausch wäre von Profitgier gezeichnet gewesen und asymmetrisch, (ausbeuterisch) verlaufen (Rose 2005: Foreword). Doch mehr denn je wären in der heutigen Phase der Globalisierung schwarze Kulturen sichtbar und wertvolles Exportgut. Die neuen kulturellen, für den globalen Markt initiierten, Produkte, z.B. aus dem Hip-Hop-Bereich, versteht Rose als „trojan horses of neo-imperialism“ (ebd.). Begründet wird diese Sichtweise mit der Tatsache, dass schwarze Kultur mehr und mehr unabhängig von schwarzen Menschen gelebt werden kann: „The dynamic expansion in the scope of blackness in the popular realm has served to disarticulate the embedded connections of blackness to black bodies in the public arena and, equally significantly, to the history and politics of black struggle“ (Elam, Jr. 2005: 382). Nach Elam besitzen Weiße das Privileg, durch ihre Hautfarbe normativ zu sein, sie können *blackness* wie ein Kleidungsstück an- und

ausziehen, auch weil sie schwarze Kultur vor allem als einen *style* verstehen und dabei die immanente politische Substanz vernachlässigen würden (ebd.:386). Im *black cultural traffic* würde schwarze Kultur oft kommerzialisiert und jeder Einbindung in die tatsächliche Erfahrung von *blackness* und dem „black struggle“ enthoben (ebd.). So bezeichnet Elam die reichen weißen Hip-Hoper – er bezieht sich hier auf den Film *Black and White* (2000) von James Toback – dann auch abwertend als „cultural tourists“ (ebd.).⁵⁸ Würde man die Argumentation von Elam auf den Transfer der Rastafari-Kultur anwenden, müsste man zu dem Schluss kommen, dass ein weißer Rasta aus Recklinghausen nicht authentisch sein kann, weil Rastafari hier vor allem Ausdruck eines Geschmacks wäre und nicht als Resultat der Erfahrungen als Schwarzer gelten könnte. Die im schwarzen Kontext entstandene Rastafari-Bewegung wäre für ihn ein Oberflächenphänomen, das sich zur Konstituierung eines authentischen Selbst wenig eignen würde.

In der Debatte um Authentizität im Transfer kulturellen Materials gibt es aber noch eine andere, gegenläufige Argumentationslinie. Ihre Anhänger vertreten die Meinung, dass bereits die Reterritorialisierung von Kultur, also das Neukontextualisieren von kulturellem Material durch lokale Akteure, eine Authentisierung mit sich bringt. Die Menschen werden hier, wie erwähnt, nicht als Objekte eines unbeeinflussbaren kulturellen Wandels wahrgenommen, denn im Rahmen einer Handlungstheorie wird den Akteuren eine größere Autonomie zugeschrieben (Spittler 2002: 16). Durch ihre aktive Selektion und Umdeutung stellt die Aneignung kulturellen Materials selbst einen kreativen Prozess dar (ebd.: 17). Authentizität beruht somit auf „gelungener Aneignung kultureigener und fremder Phänomene“ (Breidenbach/Zukrigl 1998: 197). Dieser Auffassung liegt auch die Einstellung zu Grunde, dass alle Menschen zu unterschiedlichen Graden Konsumenten sind und mit Dingen und Bildern leben, die andere produziert haben (ebd.: 198; Friedmann 2002: 235). Wie sehr sich Authentizität als Differenzkriterium zur Grenzziehung zwischen Original und Fälschung, vor allem

⁵⁸ Frantz Fanon hat in seinem Buch „Schwarze Haut, weiße Masken“ (Originalausgabe 1952) beschrieben, wie das „Negersein“ durch die objektivierende Wahrnehmung der Weißen überhaupt erst entsteht. Fanon zitiert an einer Stelle einen Freund aus den Vereinigten Staaten: „Die Neger bilden angesichts der Weißen gleichsam die Assekuranz der Menschheit. Wenn die Weißen sich zu sehr mechanisiert fühlen, wenden sie sich den Farbigen zu und bitten um ein wenig menschliche Nahrung“ (1980: 84).

seit Einführung der Reproduktionstechnologie, noch eignet, kann nach Klein und Friedrich zudem als fragwürdig gelten (2003: 54).

Es lässt sich schließlich auch bezweifeln, ob überhaupt irgendeine Kultur als authentische Urform charakterisiert werden kann (Breidenbach/Zukrigl 1998: 86; Klein/Friedrich 2003: 65). Autoren der *Cultural* und *Postcolonial Studies* wie Stuart Hall, Homi K. Bhaba und Paul Gilroy haben auf Hybridität als eine grundlegende Erscheinungsform jeder Kultur hingewiesen. Authentizität kann demnach nicht mehr als Wesenhaftigkeit oder Eigenschaft einer bestimmten Kultur gelten, sondern muss immer wieder neu verhandelt und hergestellt werden (Klein/Friedrich 2003: 70).

In dem Sinne ließe sich auch die Rastafari-Bewegung auf Jamaika als hybrid charakterisieren. So wurde die Bewegung stark von transnationalen Bewegungen wie dem Äthiopismus und Panafrikanismus beeinflusst. Frühe Rasta-Prediger wie Leonard Howell, Joseph Hibbert oder Archibald Dunkley reisten viel außerhalb Jamaikas und traten in gedanklichen Austausch mit der afrikanischen Diaspora und den schwarzen und kulturrevolutionären Bewegungen anderer Kontinente (Yawney 1999: 157). Auch Marcus Garvey, der die Bewegung sehr stark inspirierte, war nicht nur der jamaikanischen Insel verhaftet, sondern hatte wesentliche Impulse für seine politische und unternehmerische Laufbahn in den USA gesammelt (ebd.). Viele Afrokariben und Rastafari selbst reisten und immigrierten zwischen den Kontinenten – in Person oder auf VHS-Kassette gebannt bzw. auf Vinyl vertont. Von Anfang an war die Rastafari-Bewegung durch *ethno-* und später, ab den 1970er Jahren, verstärkt durch *sound-* und *mediascapes* im transnationalen Raum unterwegs. Homiak und Yawney bezeichnen die Rastafari-Bewegung dann auch in Anlehnung an Clifford als *traveling culture* (Homiak 1999: 109, Yawney 1999: 164). Bezieht man Authentizität auf lokalen Ursprung und historische Wurzeln, so müsste letztendlich auch der Rastafari-Bewegung im afrikanisch-diasporischen Kontext, aufgrund ihrer unterschiedlichen Einflüsse und Hybridität, die Authentizität abgesprochen werden. Dennoch dient, wie noch zu zeigen sein wird, der Bezug auf den jamaikanischen „Prototyp“ den transnationalen Rastafari-Bewegungen oft als Referenzrahmen für Authentizität.

In der Hip-Hop-Bewegung gilt Authentizität oft als Qualitätskriterium, das durch Primärerfahrungen, wie z.B. Diskriminierung und schwierige Lebensbedingungen, vermittelt wird. Anfangs eine vornehmlich schwarze Kulturbewegung, zählt die

Hautfarbe inzwischen oft weniger als das Qualitätssiegel, das durch den Verweis auf ein „hartes“ Leben erworben wird (Elam 2005: 384). Authentizität und schwarze Kultur haben sich hier beim Transfer in unterschiedliche lokale Kontexte (weiße Unterschicht in Detroit, türkische Migranten in Berlin) tatsächlich vom schwarzen Körper abgelöst. Auch in der Rastafari-Bewegung scheint Authentizität nicht mehr notwendigerweise an die Hautfarbe und die Erfahrung von *blackness* gekettet zu sein. Chevannes verweist darauf, dass „Rastafari [...] allow the possibility of salvation for Whites, based on inward acknowledgement and rejection of the evil of White society“ (1998: 29). Barrett argumentiert: „Whites often find more acceptance with Rastafarians than do some Blacks. The American hippie cults have had easy entrée to the cult, although they are white. At the moment many Whites have become Rastafarians and are so accepted“ (1997: 115).⁵⁹ Authentizität würde demnach für die transnationalisierte Rastafari-Bewegung nicht durch die Hautfarbe bestimmt, sondern mehr danach, ob der Aspirant sich mit den als afrikanisch vorgestellten Werten identifizieren und der afrozentrischen Weltsicht anschließen kann. Die folgenden Beispiele lokaler Aneignungen von Rastafari können die dennoch unternommenen Strategien um Legitimität und Authentizität für die Rasta-Lebensführung außerhalb des schwarzen Kontextes veranschaulichen.

4.7 Beispiele Lokaler Aneignungen Außerhalb der Afrikanischen Diaspora

Die unterschiedlichen lokalen Aneignungen außerhalb der afrikanischen Diaspora lassen erkennen, welche Botschaften der Rastafari-Bewegung, darunter die sozialkritische Haltung, der religiöse Glaube bzw. eine allgemeine Spiritualität, gesundes Leben, aber auch stilistische Aspekte wie Kleidung und Musik, jeweils anziehend wirken und vertieft werden. Durch die De- und Reterritorialisierung der Rastafari-Kultur, von Jamaika über verschiedene *scapes* in einem globalen Strom in andere lokale Kontexte, entstehen verschiedene Hybridisierungen⁶⁰. So scheint, dass je nachdem wie

⁵⁹ In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff „Kult“ nicht verwendet, da er gerade in den Religionswissenschaften in der Vergangenheit zumeist pejorativ verwendet wurde.

⁶⁰ Hybridisierung wird hier als Übersetzung des von Ulf Hannerz geprägten, aus der Linguistik entlehnten Begriffs der „*creolization*“ verstanden. Hannerz stellt sich mit der Aussage, dass die Globalisierung in vermehrter kultureller Diversität („*cultural gain*“) mündet, gegen die Homogenisierungstheorie. Für ihn entstehen durch den erhöhten Kontakt zwischen

die Inhalte der Bewegung vermittelt werden, in welchem Zusammenhang und für welche Zwecke sie angeeignet werden, die Rastafari-Bewegung im Lokalen unterschiedliche Varianten und Aushandlungen um Authentizität offenbart.

Da die Forschungsprojekte von Hawkeswood (1983) und Jones (1988) ca. 20-25 Jahre zurückliegen ist ihre Gültigkeit für die heutige Rastafari-Bewegung in Birmingham bzw. Auckland nicht mehr unbedingt gegeben. Es wird daher im Folgenden die Vergangenheitsform verwendet, wenn die Ergebnisse dieser Studien vorgestellt werden. Obwohl diese beiden Studien nur beschränkte Aussagekraft für die Gegenwart besitzen, werden sie hier vorgestellt, denn sie veranschaulichen, wie unterschiedlich eine Aneignung von global vermitteltem kulturellen Material, im lokalen Raum ablaufen kann. Den inhaltlichen Zusammenfassungen folgt eine Analyse der vorgestellten Rastafari-Bewegungen am Schluss dieses Kapitels.

4.7.1 Rastafari in der weißen *Workin class* von Birmingham, England

Zwischen 1982 und 1985 führte Simon Jones eine qualitative Studie im Rahmen seines Postgraduiertenstudiums am Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) an der University of Birmingham durch und veröffentlichte diese 1988. Seine Arbeit, welche die Tradition des CCCS weiterführt, Kulturstudien über das Alltagsleben zu verfassen, beschäftigt sich mit der Appropriation afrokaribischer Kultur durch weiße Jugendliche im urbanen und suburbanen Kontext Birminghams, England. Zum Thema interviewte er insgesamt 16 junge Menschen (zehn Männer und sechs Frauen) anhand problemzentrierter, und später verstärkt narrativer Interviews. Auch wenn während den Gesprächen oft schwarze Freunde der Informanten anwesend waren, lag Jones' Interessensschwerpunkt auf den Antworten der weißen Interviewpartner. Die meisten seiner Informanten kannten sich untereinander und waren zum Zeitpunkt der Interviews in einem Alter, in dem sie, nach Aussage des Autors, reflektiert über ihre Vergangenheit in der Reggae- und Rastazene sprechen konnten (Jones 1988: 121ff).

Die Informanten von Jones teilten, teilweise schon seit frühester Kindheit (das betraf vor allem die Bewohner der Innenstadt Birminghams), aber spätestens ab dem Schulbesuch (wie bei den Informanten aus der suburbanen Gegend der Fall) den

Kulturen, bzw. dem Lokalem und dem „Kosmopolitischen“, neue Kulturen, die sich durch Kreativität und Innovation auszeichnen (1992: 66ff).

öffentlichen Raum mit der *black community* und bewegten sich in ethnisch heterogenen Netzwerken. Die *youth clubs* waren wichtige Orte der Begegnung zwischen jungen Weißen der *Working class* und jungen Schwarzen. Jones beschreibt, dass ab den frühen 1980er Jahren eine wachsende Anzahl weißer Jugendlicher in die schwarze Musik- und Kulturszene eintauchte, wahrscheinlich weil sich die Reggae-Musik zu dieser Zeit, anderen kommerzielleren Musikformen wie Funk, Soul und Hip-Hop öffnete (ebd.: 126ff).

Die meisten Informanten hatten schon früh eine starke Vorliebe für die Ästhetik schwarzer Kulturen und Musikszenen entwickelt. Anhand ihres *dread style*, markiert durch das Tragen von *Dreadlocks* und Reggae-Ästhetik (wie z.B. die Farben Grün, Rot und Gelb) demonstrierten die Informanten zudem ihre Affinität zu ihren schwarzen Freunden. Auch der Wunsch nach Differenz, „anders“ zu sein als die gleichaltrigen Weißen, stellte eine wichtige Motivation dar. Neben der Übernahme des Kleidungsstils übernahmen viele Informanten auch die Patois-Sprache. Oft scheinbar unbewusst hatten die Informanten das Patois auf der Straße und im schulischen Kontext von ihren afrokaribischen Freunden und Bekannten übernommen. Interessanterweise löste sich der Gebrauch des Patois teilweise vom afrokaribischen Kontext und wurde auch gebraucht, wenn die schwarzen Freunde nicht anwesend waren, z.B. wenn die Informanten es als eine Art Code gegenüber den elterlichen oder schulischen Autoritäten benutzten, um sich von ihnen abzugrenzen.⁶¹ Der Gebrauch des Patois fungierte laut Jones als eine Art Vermittler zwischen den weißen und schwarzen Jugendlichen, zusätzlich verschaffte er dem Sprechenden hohes Ansehen und *street credibility*, war teilweise sogar ein Beweis von Maskulinität unter den Weißen, die schwarze Kultur mit „Männlichkeit“ und „Coolness“ in Verbindung setzten (ebd.: 142ff).

Für einen Großteil von Jones Informanten waren die Texte der Reggae-Songs zunächst weniger wichtig. Anziehend waren vor allem der Bass und die Rhythmen, die für die Informanten etwas Rebellisches, Antiautoritäres, gar Erotisches vermittelten. Für sie hatte Reggae-Musik etwas Sinnliches, der als exotisch wahrgenommene Charakter der Musik faszinierte sie. Im Laufe der Zeit wurde den Texten der Reggae-Musik mehr

⁶¹ Ähnliche Beobachtungen gibt es auch beim veränderten Sprachstil junger Deutscher in Immigrantenvierteln, siehe Lüber (2006).

Aufmerksamkeit gewidmet. Viele der Informanten hatten das Gefühl, die Reggae-Musiker sängen von ähnlichen Erfahrungen wie den eigenen in der *Working class* (Arbeitslosigkeit, Probleme mit der Polizei und den Behörden). Reggae wurde als authentischer empfunden als die, als vergänglich und oberflächlich wahrgenommenen, weißen Subkulturen, wie Rock und Pop. Gerade die Mehrdeutigkeit (teilweise auch Unverständlichkeit) der Reggae-Musiktexte ließ den weißen Informanten die Möglichkeit für individuelle Interpretation. Besonders Bob Marley stellte eine wichtige Figur für die Informanten dar. Als besonders weise und heldenhaft wahrgenommen, hatte er für sie eine wichtige Bedeutung, nicht selten auch für die privatesten Bereiche des eigenen Lebens. Diese Beziehung zu dem Musiker wurde in manchen Fällen sogar als mystisch anmutend beschrieben. Je länger die Informanten sich mit Reggae befassten, umso reflektierter und informierter wurde dessen Wahrnehmung (ebd.: 152ff).

Durch Reggae und insbesondere Bob Marleys Musik verbreiteten sich die Symbole, Themen und Diskurse der Rastafari-Bewegung unter den weißen Jugendlichen Englands. Durch die Interaktion mit jungen Schwarzen kamen viele der Informanten in direkten Kontakt mit schwarzen Rastafari. Nach Jones, hatten die meisten der weißen Reggae-Liebhaber nur eine sehr oberflächliche Anbindung zur Rastafari-Bewegung, doch zeichneten sich einige seiner Informanten auch durch eine sehr intime, bis in die späten Jugendjahre andauernde Identifikation mit der Bewegung aus. Reggae spielte für die Identifikation mit der Rastafari-Kultur eine große Rolle, besonders der Song *War* von Bob Marley, der auf einer Rede von Haile Selassie I. beruht und einen Appell gegen Rassismus und für die Gleichheit aller Menschen darstellt. Ältere schwarze Rasta hatten für manche Informanten eine wichtige Position als Rollenmodelle, sie wurden als „ideal rasta“ wahrgenommen.

Die englische Niederlassung der liberalen *Twelve Tribes of Israel* Organisation stellte einen guten Anknüpfungspunkt für die interessierten Weißen dar, denn sie vermittelte ihnen gegenüber den schwarzen Rasta ein Gefühl von Zugehörigkeit und Sicherheit. Aspekte wie der Vegetarismus und das Studium der Bibel waren relativ einfach zu übernehmen, schwieriger war es mit rassenbezogenen, mehr exklusiven Diskursen innerhalb der Rastafari-Bewegung. Doch auch diese Diskurse wurden von einigen kreativ interpretiert und universal gedeutet. So wurde z.B. die Bedeutung Afrikas als

Geburtsort der gesamten Menschheit hervorgehoben. Manche sahen in Afrika eine Metapher für alle Nationen und Menschen dieser Welt. Eine Repatriierung nach Afrika wurde weniger als eine Heimkehr in den tatsächlichen geographischen Kontinent interpretiert, sondern mehr als eine spirituelle Bewegung hin zu einem universalen Zion, einer Art Utopia, die für die gesamte Menschheit gedacht ist. Für die meisten der Informanten war Rastafari aber weniger ein messianisch-millennaristischer Glaubensinhalt als einfach ein „righteous way of living“, eine Art spiritueller und philosophischer Leitfaden für das tägliche Leben. Besonders die Frauen sahen in der Rastafari-Philosophie weniger eine Doktrin als einen flexibel zu gestaltenden „way of life“. Eine Informantin verwies zudem auf die Bedeutung des Rasta-Diskurses zur Natürlichkeit und *Ital Livity* als eine Möglichkeit, sich gegen westliche Schönheitsdoktrinen zu wehren.

Schwierigkeiten konnte es bei den Mädchen und Jungen geben, wenn ihre Zuneigung für Reggae-Musik bzw. ihre Aneignung der Rastafari-Kultur dem Unverständnis und Misstrauen von Schwarzen oder anderen Weißen begegnete. So sahen sich einige der Informanten von Schwarzen mit dem Vorwurf kultureller Ausbeutung konfrontiert oder wurden (besonders die Frauen, da diese oft Bindungen mit Schwarzen eingegangen waren) von Weißen mehr oder weniger offensichtlich als „race traitor“ schikaniert. Meist resultierte aus diesen Erlebnissen eine verstärkte Reflexion über die eigene Identität, teilweise verhielten sich die Informanten im Anschluß an solche Erfahrungen zurückhaltender in der Reggae-Szene, z.B. gebrauchten sie das Patois seltener, um negative Reaktionen ihrer schwarzen Bekannten zu vermeiden (ebd.: 166ff).

Im Normalfall, so Jones, folgte auf eine eher naive Phase der Affinität zur Reggae-Musik eine Phase der stärkeren Reflexion über die Inhalte und Diskurse der Rastafari-Bewegung. Oft versuchten die Informanten zunächst, ihre Lebenshintergründe so zu konstruieren, dass diese denen der Schwarzen ähnelten, z.B. indem sie auf ähnliche Diskriminierungen aufgrund von Klassen oder Gender-Kategorien hinwiesen. Die Informanten mussten im Laufe der Zeit aber realisieren, dass die von Schwarzen gemachte Erfahrung mit Rassismus in ihrem Erfahrungshintergrund schlicht nicht vorkam und daher eine schwer überwindbare Grenze in der Vorstellung des geteilten Schicksals darstellte. Andere Befragte, zwar politisiert aber mit dem Wunsch ausgestattet äußere Kategorien wie *race* zu transzendieren, appellierten an „höhere“

Werte wie Gut und Böse, Richtig und Falsch (ebd.: 189ff). So befindet ein Informant von Jones:

„If people ask me ‘am I a white Rasta?’, I’ll say ‘no’ cos you’re contradicting yourself by saying *white* Rasta, because Rasta is no colour, Rasta is like water, clear! [...] God has no partiality. God has no respect of person. A black man or a white man isn’t better than anybody else. The only thing that makes one person better than another is weather they’re living right or not, not what colour they are.“ (ebd.: 191)

4.7.2 Rastafari in Tokio und im ländlichen Japan

Ab Mitte der 1970er Jahre erfreute sich die Reggae-Musik auch in Japan wachsender Popularität. Der Film *The Harder They Come* (1973), aber auch ein bekannter Reggae-Club in Tokio sowie Touren der großen Reggae-Künstler, z.B. die Reggae Sunsplash Tour mit Bob Marley 1979, bewirkten ab Mitte der 1980er Jahre sogar einen kleinen Boom afrokaribischer Kultur in Japan (Sterling 2002: 7). So berichtet es Sterling, der 2002 seine Dissertation über die Aneignung afrokaribischer Kulturen in Japan im Department of Anthropology an der University of California, L.A. veröffentlichte. Sterling führte für seine Dissertation ab 1999 mit ca. 30 Informanten Interviews und beschreibt seine Beobachtungen in den verschiedenen Szenen afrokaribischer Kulturaneignungen. Allen Informanten war gemeinsam, dass sie eine tiefe und lang währende Verbindung zur *Dancehall*-⁶² oder Rasta-Kultur prägte (Sterling 2002: 27).

Sterling, selbst schwarzer Jamaikaner, beschreibt, wie zur *black culture* in der japanischen Öffentlichkeit auf unterschiedliche Weise Stellung genommen wird. Einerseits würden die schwarzen Bevölkerungsgruppen auch von Politikern mit primitivsten Vorurteilen behaftet, auf der anderen Seite erfreuten sich schwarze

⁶² *Dancehall* bezeichnet eine vom Reggae abgewandelte Musikform, die Ähnlichkeit mit der Musikrichtung Hip-Hop hat; als *Dancehalls* werden auch die Austragungsorte großer Tanzveranstaltungen auf Jamaika bezeichnet (Habekost 1994: 66ff). Die partyorientierte *Dancehall*-Kultur zeichnete sich Mitte der 1980er Jahre, im Gegensatz zum eher religiös orientierten *Roots*-Reggae, durch verstärkt sexuelle Themen, aber auch Gewaltverherrlichung aus (*Slackness*-Stil) (Barsch 2003: 102ff). Es gab aber Mitte der 90er Jahre eine Rückbesinnung auf Rastafari-Inhalte, den so genannten *Consciousness*-Stil (ebd.). Große *Sound Systems*, bestehend aus Synthesizern und Drumcomputern, bedient von so genannten *Selectors*, sollen im *Dancehall* für einen beatlastigen, tanzbaren Rhythmus sorgen. Ein Sprechgesang, meist in Patois, rundet das Sound System ab. Die *Dancehall*-Kultur entwickelte sich in den 1990er Jahren zum erfolgreichsten Kulturexport Jamaikas (Bratfisch 2003: 123ff). Inzwischen gibt es auch viele bekannte *Dancehall*-Musikproduktionen außerhalb Jamaikas, z.B. in Frankreich und Deutschland (ebd.).

Subkulturen immer größerer Beliebtheit unter den japanischen Jugendlichen. Erklärbar wird diese ambivalente Wahrnehmung nach Sterling dadurch, dass die meisten Japaner gar keinen tatsächlichen Kontakt zu Schwarzen haben, sondern lediglich mit „signs of blackness“ (Vorstellungen von schwarzen Menschen und Kulturen) in Berührung kommen. Populäre Ratgeber mit Titeln wie *Jamaica & Reggae A-Z* (1997) oder *Lets Speak Jamaican! Patois Handbook* (1998) förderten zudem die Stereotypisierungen afrokaribischer Kultur (ebd.: 17-29, 239ff).

Während seiner Forschung beobachtete Sterling verschiedene afrokaribische Kulturaneignungen: Das urbane Tokio sei stark von einer kapitalistischen, zugleich aber sozial-kritischen Club- und *Dancehall*-Kultur geprägt, während das ländliche Japan eher die Rastafari beheimaten würde, welche mehr die naturalistischen und spirituellen Aspekte der Rastafari-Bewegung in ihren Alltag integrieren. Die japanische *Dancehall*-Kultur zeichnete sich vor allem durch eine urbane Clubkultur aus, in welcher Wettbewerbe stattfinden für die „originellste“ *Dancehall*-Queen oder den besten Patois-Sprechgesang. Die jungen Menschen aus der *Dancehall*-Szene lehnten bestimmte Aspekte der Rastafari-Bewegung, z.B. den Konsum von Marihuana, als „für Japaner unangemessen“ ab. Nach Sterling handelt es sich hier um ein rein städtisches Phänomen, in der stilistische Merkmale wie Kleidung und Sprache am bedeutsamsten sind. Die dargestellte japanische *Dancehall*-Kultur hätte nur noch wenig mit der jamaikanischen Rastafari-Bewegung gemeinsam (ebd.: 158ff).

Ganz anders verhielte es sich mit den *Dub*-Musikern, die in der städtischen *Underground*-Szene aktiv wären und daher weniger Popularität genießen würden als die Akteure der *Dancehall*-Kultur. Sie sind nach Sterling wesentlich politischer und mehr der *roots-culture*, d.h. den auf „Natürlichkeit“ bezogenen und sozial-kritischen Aspekten von Rastafari, verhaftet. Die japanischen *Dub*-Musiker sähen sich als Teil der „burakumin“, Japans traditioneller Außenseiter-Schicht. Viele der Informanten aus der *Dub*-Szene engagierten sich stark für soziale Themen, wie z.B. Rassismus und Belange der japanischen Unterschicht.

Einer der *Dub*-Musiker äußerte den Wunsch schwarz sein zu wollen. Laut Autor identifiziert sich der Informant stark mit dem Ghetto-Image schwarzer Kulturen, bezeichnet sich als Nachkomme „japanischer Sklaven“. Selbst aus ärmeren Verhältnissen stammend, würde *blackness* ihm eine spirituelle Befreiung versprechen,

eine Identität, die ihn von japanischen Normen und Werten unabhängiger mache. Eine generelle Frustration über die japanische Gesellschaft und Politik scheint bei dem Großteil der Informanten vorzuherrschen. Rastafari scheint für sie weniger ein religiöser Glaube zu sein, sondern vielmehr ein weltliches Interpretationsmuster für sozialpolitische Probleme, so Sterling (ebd.: 171ff).

Doch für einige japanische Rastafari-Anhänger stellt die Bewegung auch ein Versprechen zur spirituellen Selbstfindung dar. Nach Sterling, würde Rastafari hier an die gegenkulturelle Hippie-Bewegung der späten 1960er und frühen 70er Jahre anschließen. Seinen Informanten aus den ländlichen Gegenden Japans bescheinigt der Autor eine generelle Vorliebe für „Ethnokitsch“, in Japan *esunikku* genannt. Hier würden sich auf Märkten und in den Häusern seiner Informanten Rasta-Motive wie Plakate von Bob Marley und schwarzen Rasta-Kindern neben tibetischen Gebetsflaggen und indianischen Traumfängern aneinanderreihen. Die Rasta-Bewegung scheint für den Autor eingebettet in eine allgemeine Wertschätzung ethnischer Spiritualität und Verehrung der Natur. Weiter würden auch ein ausgeprägter Sinn für Gemeinschaft und Familienleben, das Tragen von *Dreadlocks* und das Rauchen von *Ganja* die „Rasta-identified Japanese“ der ruralen Gegend auszeichnen.

Sterling folgert, dass die durch den japanischen Buddhismus geprägten Informanten aus den ruralen Gebieten Japans durch Rastafari eine neue Beziehung zu eigenen Traditionen finden würden. Denn durch die in der Bewegung vermittelten „Afrikanität“ würde der Schwerpunkt wieder auf „das Natürliche“ gelegt und durch den immanenten Bezug zum „Ursprung“, helfe Rastafari wieder zum eigenen japanischen Selbst zu finden. So betont der Autor auch, dass sich die Informanten aus dem ländlichen Raum z.B. stark mit den lokaltraditionellen Ritualen wie dem „Kaeru Tobi“-Festival (die Wiedererzählung einer mythischen Geschichte um den Mount Yoshino) identifizieren.

Der Autor betont, dass die religiöse Figur Haile Selassie I. in der Rastafari-Bewegung Japans von geringer Bedeutung ist, vielmehr spielten eine allgemeine Spiritualität und die Sehnsucht zum „Ursprung“ zurückzukehren eine Rolle. Ein Informant z.B. versucht laut Sterling im Gespräch ständig Parallelen zu ziehen und kulturelle Verbindungen aufzuweisen zwischen dem Rest der Welt und Afrika. Der Autor erkennt darin eine für die ländlichen Rasta typische Wahrnehmung Afrikas (und der Rastafari-Bewegung) als mythisch universal. Dennoch gibt es nach Sterling Bezüge auf das Lokale im Kampf um

die eigene Authentizität. So weist der Autor auf den ansteigenden Tourismus nach Jamaika hin. Das Leben dort wird als „härter“ und authentischer angesehen und so repräsentiere Jamaika eine Art Mekka oder „training ground“ für die eigene japanische Rasta-Identität.⁶³

Als geografische und kulturelle Verbindung zwischen Japan und Jamaika fungiere Indien, denn es hätte einerseits den Buddhismus hervorgebracht und wäre andererseits durch die Immigranten aus dem 19. Jahrhundert und deren Nachfahren auf Jamaika präsent. Die indischen Sadhus (hinduistische Asketen) ähnelten in ihrem Erscheinungsbild und einigen Angewohnheiten den Rastafari, denn auch sie tragen eine Art *Dreadlocks* und rauchen Marihuana in einer Wasserpfeife. Für die japanischen Rastafari stellten diese Parallelen eine identifikatorische Brücke zu den jamaikanischen Rasta her (ebd.: 211, 223).

Neben der Performance⁶⁴ afrokaribischer Kultur in Japan untersuchte Sterling auch literarische Genres, die sich mit dem Thema befassen. So gäbe es neben populärwissenschaftlichen „Aufklärern“ jamaikanischer Kultur, die zum Beispiel als Vorbereitung auf eine Reise nach Jamaika von den japanischen Interessenten konsumiert werden können, auch fiktive Abenteuergeschichten, die auf Jamaika spielen. Am eindrucksvollsten scheint aber ein pseudowissenschaftliches Rastafari-Genre zu sein, das vor allem von christlich geprägten Autoren bestimmt wird. Es handelt sich hier um eine neue Variante der jüdischen Ursprungserzählung. Ein Autor wird von Sterling für dieses Genre exemplarisch dargestellt. In seinem Buch *The Ancient Israelites Will Rise Again* (1993) beschreibe Uno, dass es „wahre“ Israeliten gäbe, die „Sephardim“⁶⁵, welche aus Babylon ins heutige Japan flüchteten, aber auch „unechte“ Israeliten, die „Ashkenazim“⁶⁶, welche sich im Rest der Welt verteilten und seitdem versuchen würden die Welt zu beherrschen. Die Juden werden hier einerseits abgewertet,

⁶³ Nach Sterling sind die japanischen Rasta-Identitäten für die Jamaikaner selbst irrelevant und werden undifferenziert als Chinesen wahrgenommen (2002: 298, 302).

⁶⁴ Sterling definiert Performance als „spatio-temporally finite arrangements of symbolic resources that valorize not only the socio-cultural system informing these arrangements but that are also structured and deployed in ways ‘intended’ secure the participant’s place within community“ (2002: 26).

⁶⁵ Sephardim ist eigentlich eine Bezeichnung für die Juden, welche ab 1492 aus Spanien vertrieben wurden, sowie deren Nachkommen (<http://www.brockhaus.de>, 12.06.2007).

⁶⁶ Ashkenasim meint im Unterschied zu den Sephardim die mittel- und osteuropäischen Juden (<http://www.brockhaus.de>, 12.06.2007).

andererseits als die eigenen Ahnen interpretiert. Sterling bezeichnet diese antisemitisch anmutende Bewegung als „new Japanese Rastafari“ (ebd.: 225ff).

4.7.3 Rastafari in Auckland und Ruatoria, Neuseeland

Spätestens seit Mitte der 1970er Jahre ist die Rastafari-Bewegung auch in Australien, Neuseeland und einigen pazifischen Inseln wie Fidschi, Tonga oder Samoa Einzug präsent (Van Dijk 1998: 193). Auch hier war hauptsächlich Reggae der Überbringer der Rasta-Botschaft. Die persönlichen Auftritte von *Bob Marley and the Wailers* 1978 in Australien und Neuseeland sorgten für einen weiteren Popularitätsschub der Reggae- und Rasta-Kultur bei den urbanen Jugendlichen (ebd.). Ein neuseeländischer Rasta schätzte Anfang der 1980er Jahre, dass mindestens 60% der Jugendlichen aus ethnischen Minoritäten⁶⁷ in Auckland eine große Sympathie mit der politischen Aussage der Bewegung verband (Hawkeswood, zit. n. Savishinsky 1993: 74). Die hohe Anzahl der an Rastafari interessierten Menschen dürfte 1986 dafür gesorgt haben, dass Prophet Gad, Anführer der internationalen Rasta-Organisation *Twelve Tribes of Israel*, nach Neuseeland reiste und dort eine offizielle Zweigstelle eröffnete (Van Dijk 1998: 194).

In den frühen 1980er Jahren führte Bill Hawkeswood, selbst weißer Neuseeländer, eine Forschung über die Rastafari-Bewegung in Auckland durch. Zusätzlich wird die gerade erschienene Studie von Ian Boxill (2007), dem Head of Department of Sociology an der University of the West Indies, herangezogen. Er hat ca. 100 Rasta in Ruatoria interviewt, welche zur Gruppe der Ngati Porou Maori gehören. Seine Arbeit ist speziell auf die Maori-Gruppe ausgerichtet, kann aber an einigen Stellen zur Ergänzung beitragen.

Hawkeswood beschreibt die Rastafari-Bewegung Aucklands seiner Zeit als ethnisch äußerst heterogen, wobei die Maori und Samoaner die größte Gruppe gebildet hätten. Den sozio-ökonomischen Status der Rasta betreffend, gab es auch große Unterschiede. So setzte sich die Bewegung in Auckland aus Fabrikarbeiter und Studenten, Künstler

⁶⁷ Der von Hawkeswood verwendete Begriff *Blacks* wird hier mit ethnische Minoritäten übersetzt, da die Bezeichnung Schwarz oder *black* sich in dieser Arbeit nur auf Menschen afrikanischer Herkunft bezieht. Mit *Blacks* meint der Autor die Neuseeländer nicht-europäischer Herkunft, dazu gehören unter anderem Polynesier, Samoaner, Tonganer, Fidschianer, Maori, indische und chinesische Migranten.

und Büroangestellte zusammen. Reggae-Musik bildete auch hier meist den Dreh- und Angelpunkt und die erste Anlaufstation auf dem Weg zu Rastafari. Viele Rituale, die den Rastafari-Alltag auf Jamaika prägen, wurden auch in Neuseeland praktiziert. Dazu gehörte neben dem Hören von Reggae-Musik und dem Tragen von *Dreadlocks* auch die Annahme von Rasta-Namen, *Reasonings*, die in *Iyaric* abgehalten werden und das Lesen und Diskutieren der Bibel sowie der Reden von Marcus Garvey und Haile Selassie I. Die Struktur der Bewegung in Neuseeland repräsentierte sich locker organisiert. Verschiedene akephale Gruppen waren miteinander vernetzt und konnten sich so gegenseitig, meist durch Mundpropaganda, über u.a. anstehende Reggae-Konzerte und Meetings informieren (Hawkeswood 1983: 92ff, 99ff, 114, zit. n. Savishinsky 1993: 75).

Ähnlich wie auf Jamaika distanzierten sich die Rastafari in Neuseeland von einer britisch geprägten nationalen Identität. Gleichzeitig fühlten sie sich von ihren *roots*, z.B. in der Samoa oder der Maori-Kultur, abgeschnitten. Die Symbole der Rastafari-Bewegung böten ihnen, nach Hawkeswood, eine konkretere und positiv besetzte Identität, in der die eigenen kulturellen Werte verankert sind. Es war eine wichtige Pflicht jedes neuseeländischen Rasta, sich über die jamaikanische Geschichte und aktuelle Vorkommnisse zu informieren, denn die Situation der afrokaribischen Jamaikaner, so fanden sie, ähnelte der eigenen. Das Schicksal der afrikanischen Diaspora war für die Informanten vergleichbar mit dem der Einwohner der pazifischen Inseln und Samoaner: So wie viele Afrikaner versklavt und entwurzelt worden waren, so waren auch ihre Vorfahren von Europäern ausgebeutet und vertrieben worden, mussten sie Familie und Traditionen zurücklassen, um in einer fremden Gesellschaft zurechtzukommen (Hawkeswood 1983: 135ff, 179, 184, zit. n. ebd.: 76).

Als Beispiel für eine Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen Wurzeln bei den Maori führt Boxill noch das Moko an, eine Tätowierung, die früher den Status eines Maori anzeigte. Eine wachsende Anzahl junger Maori, darunter viele Rastafari, würden sich das Moko heute wieder tätowieren lassen. Die Rasta würden dies oft noch durch Namens-Tätowierungen wie „Jah Rastafari“, „Te Timatanga“ (Der Anfang) oder „Aroha“ (Liebe) auf der Stirn ergänzen. Diese Tätowierungen helfen ihnen nach Boxill sie ihre Maori-Identität zu stärken und sich gleichzeitig als Auserwählte Gottes zu identifizieren (2007: 13ff).

Zur Erklärung für den eigenen Rastafari-Glauben zitierten die Rasta in Auckland die universelleren Aspekte der Rastafari-Bewegung, wie die antikoloniale und antiimperialistische Botschaft, die Rückkehr zu einer natürlicheren und traditionelleren Lebensführung sowie die Verdammung der Kirche und der westlichen Gesellschaften. In einem weiteren Schritt rationalisierten sie nach Hawkeswood die Bedeutung von Afrika als Wiege der gesamten Menschheit, der alle Menschen entspringen. So glaubten einige der neuseeländischen Rasta auch, dass eine Repatriierung nach Afrika das Ziel sein müsse. Die Mehrheit aber konzentrierte sich auf pragmatischere Ziele im eigenen Land und arbeitete z.B. daran, die sozioökonomischen und politischen Strukturen Neuseelands, durch welche sie benachteiligt würden, zu ändern, sowie, mehr über die eigenen indigenen Traditionen und Kulturen zu erfahren (Hawkeswood 1983: 114ff, zit. n. ebd.: 77).

Boxill führt an, dass seine Ngati-Porou-Informanten die Bewegung vom Afrozentrismus entkernt und komplett durch eine auf Neuseeland zentrierte Sichtweise ersetzt hätten (2007: 1). So würde zum Beispiel das Symbol von *Zion* durch den Mount Hikurangi ersetzt, welches in der Ngati-Porou-Erzählung der Ursprungsort ist, zu welchem sie nach ihrem Tod zurückkehren (ebd.: 15ff). Boxill vermerkt, dass die von ihm untersuchte Gruppe besonders religiös ausgerichtet sei. Die Rastafari-Bewegung unter den Ngati Porou sei als Synkretismus zwischen Rastafari und Ringatu, einer prophetischen Bewegung, die 1867 von dem Maori Te Kooti gegründet wurde und ihre Lehren aus dem Alten Testament bezieht, zu verstehen (ebd.: 1, 18ff).

In den letzten 200 Jahren haben sich in Neuseeland einige indigene religiöse und politische Bewegungen gebildet, die, ähnlich wie die Rastafari-Bewegung, messianisch-millennaristische Vorstellungen besitzen (Savishinsky 1993: 77). Seit der Christianisierung ab dem frühen 19. Jahrhundert identifizieren sich daher nach Van Dijk nicht wenige religiöse Bewegungen bei den Maori mit den verlorenen Stämmen Israels (1998: 194). Die Rastafari-Bewegung konfrontiere viele Neuseeländer eben nicht mit grundlegend neuen Aussagen, sondern ließe sich eher als Fortführung einer gerade bei den Maori bereits bestehenden Tradition millennaristischer Erwartungen verstehen (ebd.).

4.8 Diskussion: Lokale Aneignungsstrategien im Vergleich

Die Autoren der Studien aus England, Japan und Neuseeland haben sich alle mit der Aneignung von Rastafari bei Menschen beschäftigt, die nicht afrikanischer Abstammung sind. In den lokalen Kontexten wurden die Aneignungen auf verschiedenen Ebenen, wie Stil, Verhalten und Weltanschauung untersucht. Alle Aneignungen stellen meines Erachtens Hybridisierungen dar, die sich in Art und Funktion unterscheiden. Zu bedenken ist für den folgenden Vergleich, dass kein direkter Zugang zu den jeweiligen Informanten vorhanden war, Rückschlüsse daher nur auf Grundlage der von den Forschern erarbeiteten Daten gezogen worden sind.

In allen Kontexten scheint Reggae der hauptsächliche Übermittler der Botschaften von Rastafari gewesen zu sein. Nur in England, wo die Informanten den öffentlichen Raum mit *black communities* teilten, gab es auch verstärkt persönliche Kontakte mit Schwarzen und Rastafari afrokaribischer Herkunft.

Die ästhetischen und subkulturellen Komponenten der Rastafari-Bewegung waren in allen Kontexten vorhanden, so trug der Großteil aller Informanten z.B. *Dreadlocks*, hörte Reggae-Musik und rauchte Marihuana. Besonders die sozio-politischen Diskurse der Bewegung schienen in allen lokalen Kontexten wichtiger identifikatorischer und gemeinschaftsstiftender Aspekt zu sein. Sowohl die weißen Engländer, die der *Working class* angehörten, als auch die Japaner, die sich häufig als Außenseiter der japanischen Gesellschaft verstanden, sowie die Maori und Samoaner verglichen ihre Lebenssituation mit der der Schwarzen in der Diaspora. Alle fühlten sich in der jeweils vorherrschenden Mehrheitsgesellschaft unterdrückt oder fremd und sahen in der Rastafari-Bewegung eine Möglichkeit, ihrem Drang nach Protest Ausdruck zu verleihen. Durch die Annahme von Rasta-Namen, die z.B. ein I am Anfang beinhalteten (z.B. Ivory), oder die Anhängung des Präfix „Ras“⁶⁸ an den eigenen Namen (z.B. Ras Daniel) markierten die Informanten in Japan und Neuseeland auch nach außen deutlich die eigene Rasta-Identität.

⁶⁸ „Ras“ ist in Äthiopien ein Ehren- und Adelstitel und wird auf Jamaika oft von Rastafari, in Anlehnung an Ras Tafari, im weiteren Sinne auch um zu zeigen, dass die Afrikanität nobel und zentral für die eigene Identität sei, angenommen (Hutton/Murrell 1998: 50).

Die Stärke, mit der eigene Interpretationen und Umdeutungen der Rasta-Kulturelemente vorgenommen wurden, unterschied sich in den verschiedenen Kontexten. So schien im städtischen Birmingham die Präsenz von schwarzen und speziell afrokaribischen Gemeinschaften eine weniger reflektierte Nachahmung nach sich zu ziehen. Elemente wie Sprache und Kleidung wurden übernommen, identifikatorisch womöglich tiefgreifendere Aspekte wie die religiösen Momente der Bewegung wurden fast gänzlich umgangen. Rastafari schien häufig nur einem Wunsch nach Differenz und nicht einer inneren Konversion zu entsprechen. Dennoch wurde in einigen Fällen die Metapher von Afrika als „Wiege aller Menschen“ herangezogen und ein gewisser Bedarf nach Spiritualität gedeckt.

Im Kontrast dazu können die Aneignungen von Rastafari im urbanen und ländlichen Raum Japans betrachtet werden, denn hier kam es zu besonders kreativen Prozessen der Neukontextualisierung. Die urbane *Dancehall*-Kultur beinhaltete zwar afrokaribische Momente (wie das Patois-Sprechen auf der Clubbühne), distanzierte sich aber auch von einigen Elementen der Rastafari-Bewegung (wie dem *Ganja*-Rauchen), da es als unangemessen für Japaner empfunden wurde. Die auf dem Land lebenden Rasta hingegen rauchten gelegentlich *Ganja* und identifizierten sich besonders stark mit den spirituellen Aspekten der Bewegung. Allerdings ließen sie dabei die Figur um Haile Selassie I. weitgehend außer Acht und betrachteten Rastafari mehr als global universelle Spiritualität, die sie wieder zu ihren eigenen Wurzeln, nämlich den buddhistischen Traditionen Japans, zurückführte. Die „new Japanese Rastafari“ wiederum verstanden sich als direkte Nachkommen der Alten Israeliten; diese Gruppe, die der Autor vor allem in einem literarischen Genre manifestiert sah, hatte Rastafari komplett von seinen Ursprüngen im afrokaribischen Kontext losgelöst und zur ganz eigenen Erzählung umgedeutet.

Sterling hatte darauf hingewiesen, dass es in Japan kaum Kontakt mit Menschen afrikanischer Herkunft gab, sondern lediglich mit „signs of blackness“. Die Varianten der Rastafari-Bewegung in Japan zeichnen sich meines Erachtens vielleicht genau deshalb durch starke kreative Umdeutungen und ein hohes Maß an „Eigen-Sinn“ aus.

Noch mal eine andere Situation offenbarte sich bei der Aneignung von Rastafari in Neuseeland. Der Erfahrungshorizont der indigenen Bevölkerung des Pazifikraums wies Parallelen mit dem Schicksal der afrikanischen Diaspora auf. So fühlten sich die Maori

und Samoaner von ihrem kulturellen Hintergrund entwurzelt, sahen sich der Diskriminierung durch eine britischstämmige Gesellschaft ausgesetzt. Zudem waren sie durch die Christianisierung Anfang des 19. Jahrhunderts bereits mit messianisch-millennaristischen Vorstellungen vertraut. So scheint es nachvollziehbar, warum in diesem Kontext besonders die Diskurse um Antikolonialismus und Stolz auf die eigene Herkunft, aber auch die religiösen Elemente von Rastafari angeeignet wurden. Die Rastafari-Bewegung in Neuseeland scheint in ihrer Religiosität am ehesten mit dem „Prototyp“ auf Jamaika vergleichbar, auch wenn in einigen Fällen der Afrozentrismus durch maorische Erzählungen ersetzt worden war (im Synkretismus der Ngati-Porou-Informantengruppe von Boxill). Die Ausführung von Ritualen wie dem *Reasoning*, das Studium und die Diskussion um Reden von Haile Selassie I. und Passagen aus dem Alten Testament unterschieden die Rastafari-Bewegung Neuseelands zusätzlich von denen in England und Japan.

In allen Hybridisierungen gab es einen Aushandlungsprozess um Authentizität. Dabei spielte der Bezug auf den lokalen Kontext um Jamaika eine wichtige Rolle. In Japan aber auch in einigen Fällen in Neuseeland schien man durch Information über die Geschichte und Situation auf Jamaika oder durch Reisen dorthin eine Glaubwürdigkeit der eigenen Rasta-Identität erlangen zu wollen. In England, wo afrokaribische Rasta als „ideal rasta“ ja direkt vor Ort waren, schien der Bezug zum Ort Jamaika weniger relevant. Gleichzeitig zeigten sich sowohl in England als auch in Japan (teilweise unbewusste) Stereotypisierungen schwarzer Kulturen als besonders „männlich“ bzw. „authentisch“. Dies konnte zurückgeführt werden auf das „harte“ Leben, welches den Schwarzen häufig zugesprochen wurde. Solche Kategorisierungen von *blackness* passierten gerade in Abhebung zu den eigenen modernen, oft als „verweiblicht“ oder „degeneriert“ wahrgenommenen Gesellschaften.

Dem Umgang mit den eher ausschließenden Aspekten der Bewegung, also solchen Kategorien wie *Blackness* und Afrikanität, wurde in allen drei Aneignungen mit derselben Strategie begegnet: dem Versuch, Afrika und die afrikanische Diaspora als Symbol zu universalisieren und so allen Menschen, die sich als entwurzelte Exilanten fühlen, zugänglich zu machen. Die Rastafari-Bewegung erlangte damit den Charakter einer spirituellen Bewegung, in der Afrika als das global „Ursprüngliche“ inszeniert und eine Rückführung aller Menschen zur (jeweils eigenen) Herkunft ermöglicht wird. Nur

in England, wo die Aneignung der Rastafari-Kultur kaum mit „Eigen-Sinn“ versehen wurde und die tatsächliche Begegnung mit der *black community* scheinbar unüberwindbare Unterschiede und Grenzen aufwies, konnten einige Rasta ihre Legitimität innerhalb der Bewegung nicht verteidigen.

5. Die Rastafari-Bewegung in Deutschland

5.1. Kennzeichen der (neuen) Religiosität in Deutschland

Die religiöse Zugehörigkeit zu den beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland hat sich in den letzten 50 Jahren stark verändert. Während sich bei den Volkszählungen 1952 noch 94% der deutschen Bevölkerung zu den christlichen Konfessionen (evangelische und römisch-katholische Kirche) bekannten, sind es heute nur noch 67% (Henkel 2000: 102). Die Gruppe der Konfessionslosen hat derzeit die stärksten Zuwachsraten (ebd.). Auch die Wiedervereinigung brachte einen Zuwachs an Menschen in der Bundesrepublik, die keiner Religionsgemeinschaft angehören (Schoen 2004: 85). Gleichzeitig kamen und kommen durch Immigration, aber auch durch verstärkte internationale Kommunikation und Austausch zunehmend nichtchristliche Religionen und weitere christliche Konfessionen nach Deutschland (Henkel 2001: 71). Zu Erstgenannten bekennen sich ca. 2,85 Mio. Menschen (davon 2,7 Mio. zum Islam und 150.000 zu den anderen Weltreligionen), zu Letztgenannten ca. 500.000 Menschen (ebd.: 68).

Neue Religiöse Bewegungen gehen in Deutschland überwiegend aus dem Christentum hervor und zählen etwa 700.000 Angehörige (ebd.). Die Meinungen darüber, welche Gemeinschaften als Neue Religiöse Bewegungen gelten können, sind jedoch nicht einheitlich (Schoen 2004: 85). Die Rastafari-Bewegung wird weder im Nationalatlas der Bundesrepublik Deutschland noch vom aktuelleren Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst e.V. als Neue Religiöse Bewegung in Deutschland aufgeführt (Henkel 2001: 68; www.remid.de/remid_info_zahlen.htm, 08. 05. 06).

Die wachsende Zahl an „Konfessionslosen“ in Deutschland sollte nicht mit einem zurückgehenden Bedarf an Religiosität oder Spiritualität gleichgesetzt werden. Versteht man unter Religion nicht nur kirchlich-institutionalisierte Religionen, sondern „alle Formen menschlicher ‚Sinnsuche‘ und ‚Sinnfindung‘, sofern sie nur einen – in

irgendeinem Sinne – transzendenten Bezug aufweisen“ (Gebhardt 2003: 8), stellt sich das Bild der Religiosität in der Bundesrepublik Deutschland vielfältig und bunt dar (ebd.).⁶⁹

Gebhardt beschreibt die Prozesse der Individualisierung und Deinstitutionalisierung als „typische Kennzeichen der Transformation des Religiösen“ in spätmodernen Gesellschaften (2003: 10): Durch wachsende Mobilität und technische Fortschritte im Medienbereich wächst das Angebot an „sinnstiftenden Weltdeutungen“ (ebd.). Die Individuen haben so die Möglichkeit, sich für ein Angebot zu entscheiden oder unterschiedliche Aspekte herauszugreifen bzw. zu einem neuen „Patchwork“ zusammenzusetzen, was zu einer „Pluralität synkretistischer Sinnstiftungsangebote und Wahrheitsansprüche“ führte (ebd.: 11).

Weiter beobachtet Gebhardt eine „Verszenung und Eventisierung“ im religiösen Bereich. Da die „bürokratisierte Struktur“ der Kirchen und Kirchengemeinden als „distanziert“, „kalt“ und „beengend“ wahrgenommen wird, verlangen religiös Interessierte nach neuen Organisationsformen des Religiösen (ebd.). Der Autor befindet sich hier im Einklang mit den Aussagen der Religionswissenschaftler Barker und Clarke, die eine Zuwendung zu Neuen Religiösen Bewegungen unter anderem durch das Vorhandensein einer wachsenden Zahl kritischer Menschen erklären, die Kirchen als „scheinheilig, langweilig, realitätsfern und verweltlicht“ wahrnehmen (Barker 2004: 349; vgl. Clarke 2006: 3ff). Die „Szene“, so Gebhardt, bietet den Interessierten, stärker als Kirchen, eine größere Offenheit und geringere Verbindlichkeit und sei zudem nach den tatsächlichen thematischen Interessen der Einzelnen ausgerichtet (2003: 12). Die „Events“ religiöser Szenen, wie z.B. „die Missionsdiscos der evangelikalen Pro-Christ-Bewegung“ und Esoterikmessen, sollen alle Sinne ansprechen und ein „Wir“-Gefühl in der Gemeinschaft aktualisieren (ebd.).

⁶⁹ Schon Luckmann hat mit dem Begriff der „unsichtbaren Religion“ darauf hingewiesen, dass mit dem Prozess der Säkularisierung nur der Rückgang der „sichtbaren“ Religion, d.h. institutionalisierten Kirchenreligion, gemeint sein kann. Er hat damit auch darauf aufmerksam gemacht, dass unser bisheriges Verständnis von Religion ethnozentrisch verengt ist, indem wir unsere Form von Religion als allgemeingültige voraussetzen. „Unsichtbare Religion“ kann als Sinnkosmos in verschiedenen Formen auftreten, wie z.B. anhand weltlicher Ideologien oder Fankulte, wenn diese nur die Funktion religiöser Sinnsysteme übernehmen (Luckmann 1991: 87ff, 178ff).

Ähnlich wie Clarke (2006: 7ff) beschreibt auch Gebhardt einen Trend hin zur „Spiritualisierung“. Diese stellt die „eigene religiöse Kompetenz“ in den Mittelpunkt und gibt die „Deutungshoheit“ nicht mehr an andere, z.B. die Amtskirche, ab (Gebhardt 2003: 14). Barker führt diese Abkehr von religiösen Autoritäten auf eine veränderte Bildungspolitik seit den 1970er Jahren zurück, die auf „individuelle Erkundung und Ausdrucksweise Wert legt statt auf strenge Autoritätsstrukturen“, sowie auf die Auswirkungen der Massenmedien, welche, vor allem durch das Fernsehen, Autoritäten nahbarer und angreifbarer machten (2004: 340). Gesucht wird heutzutage häufig nach „authentischen“, „echten“ Erfahrungen des „Göttlichen“, was zur Orientierung an Weltanschauungen führen kann, welche die Rückkehr zu einer so genannten „Ursprungswahrheit“ proklamieren (Gebhardt 2003: 14). Auch hier deckt sich Gebhardt mit der angeführten Argumentation von Clarke zur Konjunktur Neuer Religiöser Bewegungen.

Die beschriebenen Ebenen der momentanen Transformation des Religiösen gelten nach Gebhardt für das religiöse Handeln in allen Generationen, dennoch seien diese Entwicklungen in den Formen jugendlicher Religiosität am deutlichsten zu erkennen (2003: 15). So beobachtet er eine „Sehnsucht nach Verzauberung“ gerade bei jungen Menschen⁷⁰, die die alltägliche Lebenswelt als kalt und rationalistisch empfinden (ebd.: 14ff). Die in der Spätmoderne entstehenden religiös ausgerichteten Jugendszenen bewertet er als sozialintegrativ und identitätsstiftend, da sie eine „Erfahrung von Gemeinschaft“ und „Orientierungsmaßstäbe des Handelns“ bieten (ebd.: 17).

Die Rastafari-Bewegung in Deutschland könnte als Beispiel der individualisierten und deinstitutionalisierten Religiosität in Deutschland gelten. Es könnte sein, dass die Rastafari-Bewegung ähnlich wie die oben beschriebenen Jugendszenen, ohne eine hierarchische Struktur einzufordern, ihren Mitgliedern einen identitätsstiftenden und sozialintegrativen Sinnkosmos mit transzendtem Bezug anbietet. Dies soll im Folgenden beleuchtet und die Vielfältigkeit und Besonderheit der deutschen Rastafari-Bewegung aufgezeigt werden.

⁷⁰ Gebhardt verweist dabei auf die Uneindeutigkeit, welchen Lebensabschnitt der Begriff „Jugend“ umfasst. Bisher aus entwicklungspsychologischer Sicht auf das Alter von 14 bis 18 bzw. 25 Jahre beschränkt, scheint die Jugendzeit immer früher zu beginnen und später zu enden, die Grenzen zwischen jung und alt zu verwischen (2003: 7).

5.2. Forschungsdesign

Insgesamt wurden 26 Rastafari oder Menschen, die sich der Rastafari-Bewegung „nahe“ fühlen, befragt. Davon gehen 17 Interviews in die vorliegende Analyse mit ein. Ausgeschlossen wurden hier die Gespräche, die mit afrikanischen Migranten geführt wurden oder jene, in denen deutlich wurde, dass der Informant sich selbst weder jetzt noch in Zukunft als Rasta bezeichnen würde, sondern nur mit der Bewegung sympathisiert.

Alle 17 Informanten gehören nicht der afrikanischen Diaspora an und identifizieren sich als Rasta. Nur Informantin 16 befindet sich noch „auf dem Weg“ zu einer vollen Identifikation, sie ist auch die einzige, auf deren Wunsch hin keine Tonbandaufnahme stattfand, sondern ein Gesprächsprotokoll erstellt wurde. Informant 01 und 17 gehören der *Twelve Tribes of Israel* Organisation an. Sie werden innerhalb der Analyse nicht ausdrücklich hervorgehoben, da sie sich in der generellen Weltanschauung, den rituellen Aktivitäten und der im Rahmen dieser Arbeit untersuchten Motivationen nicht vom Rest der Informanten (*Freeminds*) unterscheiden.⁷¹

In wenigen Fällen fanden die Interviews in Gruppen von befreundeten Rasta statt. Da die Informanten aber nacheinander befragt wurden und nur selten eine Diskussion zwischen den Interview-Teilnehmern aufkam, habe ich in meiner Arbeit auf eine Diskursanalyse dieser Gespräche verzichtet. Nur, wenn eine Interaktion zwischen den Informanten besonders deutlich war, wurde sie in die Analyse miteinbezogen.

Die Gespräche hatten in der Regel eine Dauer von 2 bis 4 Stunden und fanden in deutscher Sprache statt, wobei das Interview oft nach Ende des Tonbands fortgeführt wurde und dann protokolliert wurde. Die meisten Interviews fanden in für die Informanten gewohnten Umgebungen und in angenehmer Atmosphäre statt (z.B. im eigenen Haus oder Tonstudio). Nur wenige Interviews fanden, dann meist aus organisatorischen Gründen, auf „neutralem Boden“ wie in einem öffentlichen Park oder Restaurant statt.

⁷¹ Es sollte allerdings erwähnt werden, dass die Mitglieder der *Twelve Tribes of Israel* auch in Deutschland eine wesentlich strukturiertere soziale Organisation (hierarchische Ebenen der Mitgliedschaft mit Prophet Gad an der Spitze) als die *Freeminds* (der Rest der Informanten) aufweisen. Zudem ist die Bedeutung von Haile Selassie I. bei den *Twelve Tribes* etwas abgeschwächt, so hat er zwar auch für sie göttlichen Charakter, da er aus der Linie Davids stammt, er wird aber nicht als der in der Offenbarung prophezeite Messias interpretiert, die *Twelve Tribes* warten weiterhin auf das dritte Kommen von Jesus Christus.

Mit einigen Informanten kam es nach den Interviews zu regem E-Mail-Kontakt oder Chat-Diskussionen. Da ich aus finanziellen Gründen nicht mehrmals in die verschiedenen Heimorte der Informanten fahren konnte, auch Meetings zu besonderen Feiertagen verpassen musste, war ich für diese Art der Kommunikation über das Internet sehr dankbar. Sie erlaubte spätere Nachfragen und Diskussionen, die wesentlich zu meinem Verständnis beitragen konnten und in einigen Fällen die Vertrauensbasis zwischen Forscherin und Erforschten gestärkt haben.

Der Methode von Kruse folgend, werden entgegen der deutschen Orthografie in der vorliegenden Arbeit alle Wörter in den Transkriptionen kleingeschrieben, Großbuchstaben werden ausschließlich für Betonungen eingesetzt (Kruse 2006: 62).

Informantenübersicht

Informant/in	Geschlecht	Alter	Geburtsort/ Staatsbürgerschaft	Familien- stand	Derz. Tätigkeit
01	m	25	Dt./deutsch	ledig	Student
02	m	-	-	-	Student
03	m	19	-/deutsch	ledig	Azubi Bauzeichner
04	w	37	Dt./deutsch	ledig	„Rastashopkeeper“
05	m	21	Dt./„Welt- bürger“	ledig	Gärtner
06	m	25	Dt./deutsch	-	Student
07	w	19	Dt./deutsch	-	Studentin
08	m	37	Dt./deutsch	verheiratet	Selbstständiger Kaufmann
09	m	20	Dt./deutsch	ledig	Student
10	m	18	Dt./deutsch	ledig	Schüler
11	m	23	Dt./deutsch	ledig	Koch/ Musiker im Soundsystem
12	m	26	Dt./deutsch	ledig	Schreiner/ Künstler/ Musiker im Soundsystem
13	m	-	-	-	Musiker
14	m	31	Dt./deutsch	ledig	Sänger, Produzent, Komponist, Label- Verlagschef
15	m	32	Dt./deutsch	ledig	Musiker
16	w	21	Dt./deutsch	ledig	Köchin
17	m	-	-	-	Kaufmann

5.3. Übersicht zur Rastafari-Bewegung in Deutschland

Im deutschsprachigen Raum gibt es keinen offiziellen Ansprechpartner oder eine öffentliche Anlaufstelle der Rastafari-Bewegung, geschweige denn amtliche Eintragungen, die mich mit „harten Fakten“ oder eindeutigen Daten, zum Beispiel zur Geschichte der Bewegung in Deutschland, hätten aufklären können. Es scheint bei den Informanten auch kein Bedarf zu bestehen, eine offizielle Zählung und Eintragung als Interessengruppe zu erfahren. Das von Chevannes beschriebene Rasta-Motto „wa jain kyan brok!“ (was verbunden wird, kann gebrochen werden) (1998: 32), scheint bisher auch hierzulande zu gelten. Zudem ist die Bewegung in Deutschland höchst heterogen, die Grenzen zwischen Rasta und Rasta-Sympathisant sind manchmal nicht eindeutig zu identifizieren. Die folgenden Angaben beruhen daher nicht auf offiziellen Angaben, sondern größtenteils auf Aussagen der Informanten.

Die Rastafari-Bewegung hatte ihre Anfänge in Deutschland wahrscheinlich ähnlich wie bei den vorher genannten lokalen Aneignungen Mitte der 1970er Jahre. Seit dem Zweiten Weltkrieg gab es keine nennenswerte Migrationswelle von Afrokariben nach Deutschland (Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland 2001: 72), welche Rastafari-Inhalte nach Deutschland hätten „importieren“ können. Aufgrund der Aussagen aller Informanten kann davon ausgegangen werden, dass vor allem der weltweite Erfolg der Reggae-Musik zum steigenden Bekanntheitsgrad der Rastafari-Bewegung in Deutschland beigetragen hat. Savishinsky gibt an, dass Reggae-Musik sich Mitte der 70er Jahre besonders gut in Holland, Frankreich, Belgien und Deutschland verkaufte (1993: 22). Ende der 70er Jahre war das Album *Exodus* von Bob Marley in den obersten Rängen der deutschen Charts vertreten (ebd.). Wahrscheinlich haben sich bereits ab Mitte der 70er Jahre vereinzelt Deutsche mit Rastafari beschäftigt.

Zarte Anfänge einer Struktur ergaben sich Mitte der 90er Jahre, als der jamaikanische Prophet Gad, spiritueller Kopf der *Twelve Tribes of Israel*, eine Niederlassung der Organisation in Weiden, Bayern, gründete. Die Niederlassung zog einige Interessierte an und wurde zum spirituellen und organisatorischen Treffpunkt für viele Rasta unterschiedlicher Generationen. Die Organisation führte abwechselnd wöchentliche und monatliche *Gatherings* mit offiziellen Mitgliedern (dies wurde man durch die Abgabe von zwei Passbildern und einem kleinen Mitgliedsbeitrag) durch. Zwischen 2000 und 2003 fand ein Umzug nach Berlin statt. Die hierarchisch aufgebaute Mitgliederstruktur

wurde dadurch etwas verändert. Die Treffen sind aus innerorganisatorischen Gründen seit Ende 2006 ausgesetzt (I 01; I 17).

Die Mehrzahl der Rasta in Deutschland scheint aber nicht der *Twelve-Tribes*-Organisation angeschlossen, sondern empfindet sich als *Freeminds*, in vereinzelt Fällen mit einer starken Ausrichtung zum *House of Nyabinghi* (I 04). Fragt man nach Zahlen, erhält man diverse Male die Antwort, dass das eine irrelevante Information sei (I 04). Zwei Rasta, die sich schon seit über 10 Jahren zur Bewegung zugehörig fühlen, schätzen die Anzahl der „true Rasta“ in Deutschland auf inzwischen 500 bis 2000 (I 08; I 14). Wie schwer es ist, eine Zahl ausmachen zu können, belegt auch die Dissertation von Sterling. Aufgrund der heterogenen Beschaffenheit der Bewegung und das Fehlen einer offiziellen Definition dessen, ab wann jemand als Rasta gelten kann oder möchte, erklärt er es für unmöglich, eine Zahl der Rasta in Japan auszumachen (2002: 168).

Die deutliche Mehrheit der Rasta scheint über 20 Jahre alt zu sein, sowie christlich getauft und ein hohes Bildungsniveau zu besitzen. So waren viele der zufällig ausgewählten Informanten Studenten. Ein Großteil der Rasta scheint auch in kreativen und ökologisch ausgerichteten Berufen aktiv zu sein (z.B. als Musiker, Schreiner oder Biobauer) (siehe Informantenübersicht). 3 von 12 befragten Rasta haben eine Waldorfschule besucht. Unter den insgesamt 26 befragten Rasta befand sich niemand türkischer Abstammung. Der Großteil der Rasta in Deutschland scheint keiner ethnischen Minorität zuzugehören und gut in die Gesellschaft integriert zu sein.

Seit ein paar Jahren beginnen die Rasta in Deutschland sich mit Hilfe des Internets untereinander stärker zu vernetzen sowie Treffen, z.B. zu besonderen Rasta-Feiertagen, wie dem Tag der Krönung von Haile Selassie I., zu organisieren. Bisher als Printmedium erhältlich und von einem Großteil der Informanten gelesen wird das in der Schweiz produzierte Magazin *Armageddon Times. Reggae-Rasta-Culture*. Bis vor ein paar Jahren gab eine Informantin das Heft *Rastafari Communication Wise* heraus, welches aktuelle Neuigkeiten über die deutsche und internationale Rasta-community, Buch- und Bibelbesprechungen sowie Informationen über „African Culture“ (z.B. äthiopische Kochrezepte), aber auch Diskussionen zu Themen wie „können Weiße Rasta sein?“ beinhaltete (vgl. z.B. Ausgabe No. 7). In letzter Zeit entstandene Arbeitsgruppen wie *Jah-Works* oder *Rastafari-Works* geben zu besonderen Anlässen in

eigener Produktion Schriften heraus, wie z.B. *Earthday Greetings. Selected Speeches – Ausgesuchte Reden* zu Ehren des 114. *Earthday* (Geburtstag) von Haile Selassie I..

Während die einzige in Deutschland ansässige Rasta-Organisation, die *Twelve Tribes of Israel*, seit Ende 2006 ihre regelmäßigen Treffen ausgesetzt hat, scheinen die *Freeminds* vermehrt Plattformen für gegenseitigen Austausch zu initiieren und ihr Netzwerk zu intensivieren. Es kann aber aufgrund der von Informanten geäußerten Anliegen davon ausgegangen werden, dass dieses Netzwerk immer informell bleiben wird und eine offizielle Angabe von Personen und Zahlen durch das *Babylon*-System (z.B. durch das Bundesamt für Statistik) dem Interesse der Rasta in Deutschland zuwiderläuft.

5.4. Forschungsergebnisse

5.4.1. Die Anbindungsphase

5.4.1.1. Musik und Ästhetik als erste Anreize

Alle 17 Informanten geben an, über das Hören von Reggae-Musik mit der Rastafari-Bewegung in Kontakt gekommen zu sein. Sie bestätigen damit die oben zitierte Vermutung von Savinshsky, dass die Reggae-Musik hauptverantwortlich für die Verbreitung von Rastafari-Inhalten zeichnet (1993: 14). Oft folgt einem eher unspezifisch beschriebenen Gefallen an der Musik eine nähere und eingehende Beschäftigung und Identifikation mit den Liedtexten und Botschaften der Reggae-Songs. Oft scheinen die gegenkulturellen Inhalte der Bewegung dabei zunächst vor den religiösen Elementen Vorrang zu haben. Eine Informantin schildert das „Herantasten“ an die Rastafari-Bewegung, so wie es auf ähnliche Weise von vielen Informanten formuliert wurde:

„ja bei mir wars eigentlich auch über die musik (draufgekommen) und ähm bei mir gabs irgendwann den moment, also ich hab reggae gehört und ja irgendwann hab ich halt gedacht okay du verstehst nicht alles was die sagen also so rein vom sinn her weil zum beispiel wenn sie von jah: sprechen oder so man hat da irgendwie kein bezug, man weiß nich wovon sie sprechen und hab mich dann eben (dahingehend) informiert und hab dann eigentlich des wiedergefunden wofür ich aber auch schon vorher stand also ich hab mich so:, ja: ich hab vorher hip-hop gehört und sowas und da kommen eben auch begriffe wie babylon oder (sowas) dieses gesellschaftskritische auf der andern seite auch die naturverbundenheit“ (I 07)

Die Informantin verweist wie einige andere darauf, zunächst nicht alles verstanden zu haben, was die Texte im Reggae bedeuten, sich aber dann darüber informiert zu haben. Gleichzeitig waren ihr aber, genauso wie dem Informanten 05, einige Begriffe aus der Subkultur Hip-Hop bereits geläufig. Auffallend ist, dass sie die Werte der Rasta-Bewegung nicht „entdeckt“, sondern „wiedergefunden“ hat. Dieser Aspekt wird in Kap. 5.4.2.1. noch mal aufgegriffen.

Bei einigen Informanten bildet auch die anfängliche Faszination über die *Dreadlocks*, welche die Informanten auf Reisen in die Karibik, bei Anderen zu Hause oder auf den Hüllen der Reggae-Alben gesehen haben, den ersten Anreiz zur Auseinandersetzung mit der Rastafari-Bewegung. So meint Informant 08:

„es war in meiner pubertät ganz einfach, ich mit zwölf jahren zum ersten mal praktisch über musik praktisch den kontakt dazu bekommen u:nd ((schmunzelnd)) der phänomen dreadlocks fand ich am anfang ziemlich str:ng und schräg irgendwie, aso, ich glaub dass ich sagen kann (heut) als ich s erste mal so aufn cover gesehn hab eben auch ner scheibe von bob marley dass ich mir gedacht hab was is das für ein schräges erscheinungsbild?“ (I 08)

Die Informanten sind sich im Nachhinein häufig darüber bewusst, dass die ästhetischen Merkmale der Bewegung auch gerade deshalb anziehend wirken, weil sie dem persönlichen Wunsch nach Differenz von der Mehrheitsgesellschaft entsprechen:

„also es war natürlich die musik wie bei (sicher) fast jedem und, weiß nich, dann war ich immer schon fasziniert an den leuten mit den dreadlocks so: weil des halt doch schon was anderes ist, da kommt dann wieder des eine, [...], dass viele halt einfach erstmal nur anders sein möchten, das war bei mir, des hat halt irgendwie mein interesse so: erweckt“ (I 07)

Alle Befragten geben offen zu, anfangs einem eher diffusen Interesse an Reggae und der Rastafari-Bewegung gefolgt zu sein, keiner von ihnen gibt an, von Anfang an an den religiösen Aspekten der Bewegung interessiert gewesen zu sein. So glaubt auch I 14, dass „die meistn leute würde ich behaupten ähm sehr von der ausstrahlung angezogen werden also weniger von der tatsache dass sie texte bibelpassagen und inhalt wirklich verstehen“ (I 14).

Es blieb in allen Fällen nicht bei einer oberflächlichen Faszination gegenüber der Reggae-Musik und den *Dreadlocks*. Eine innere Auseinandersetzung, welche nicht selten durch das Unverständnis oder die Verwunderung von Freunden oder der Familie

hervorgerufen wurde, folgt in den meisten Fällen dem anfänglich eher unspezifischen Interesse. Gut die Hälfte der Befragten geben an, dass die Selbstfindung in Bezug zur Rastafari-Weltanschauung ein mehrjähriger und teilweise noch immer andauernder Prozess sei. Informant 06 äußert sich dazu folgendermaßen:

„ich wollte dann halt nicht einfach nur irgendwie was nachmachen, so was ich da seh was ich cool finde, sondern wollte halt schon wissen was dahinter steht, denn allein schon wenn mich wer fragt warum hast du das und so, da wollt ich halt nicht nur sagen, da wollt ich halt nicht nur sagen, ja des is halt so mode oder so fashion, sondern ich wollte halt schon wissen irgendwie WARUM ich das überhaupt mache“ (I 06)

Einige Informanten heben sich ausdrücklich ab von den so genannten „Fashiondreads“ und meinen damit Personen mit Dreadlocks, die ihrer Auffassung nach nur einem Trend hinterherlaufen und nicht viel Ahnung von den Inhalten der Bewegung hätten (z.B. I 09; I 10). Die ästhetischen Merkmale der Bewegung, die primär die Anziehung auf die Rasta ausgeübt haben, müssen im Laufe der Zeit inhaltlich unterfüttert werden, so scheint es, nicht nur um nicht der oberflächlichen Nachahmung bezichtigt zu werden, sondern auch um das eigene Selbst im Lichte *Jah* Rastafari zu finden und zu verstehen.

5.4.1.2. Die Rolle des Internets

Das Internet stellte für viele einen wichtigen ersten Schritt auf der Suche nach Information und Austausch dar. Vor allem die jüngeren Rasta betonen den hohen Wert des Internets für die Annäherung an die Bewegung und ihre Inhalte: „hab mir die texte angeschaut und hab mich halt interessiert worum es da geht und da halt in den texten rastafari wie thematisiert wird, ä:hm bin ich dann ins internet gegangen hab mich da umgeschaut, bin auch auf diverse foren gestoßen wo sich eben auch rasta unterhalten haben“ (I 10). Informantin 07 meint, dass das Internet nicht nur bei der Kontaktsuche, sondern auch der Selbst-Vergewisserung dient und Rückhalt gibt gegenüber der Umwelt:

„also der kontakt übers internet find ich insofern wichtig weil wenn man alleine is, man sieht als rasta ja meistens schon anders aus also ich hatte auch lange dreadlocks und ja wenn man alleine ist und einem die gesellschaft (plötzlich)

andres sagt als du für dich selbst ausgemacht hast is schwer eigentlich standhaft zu bleiben“ (I 07)

Die hohe Bedeutung des Internets bei den ersten Kontakten mit der Bewegung erscheint nachvollziehbar, bedenkt man, dass es in Deutschland keine lokalen afrojamaikanischen Rasta-Kulturen gibt, die als „Vorbild“ fungieren könnten. So findet auch Informantin 04: „du hast halt in england frankreich und so weiter viel mehr möglichkeiten jetzt leute zu treffen die in ner black community sind, innerhalb dessen dann eben rasta sind und ernsthaft an den sachen dran sind“ (I 04). Face-to-Face-Kontakte mit anderen Rasta sind in Deutschland nicht unbedingt überall möglich. Das Internet kann hier den Zugang in die deutsche, aber auch internationale Gemeinschaft erleichtern. Erste Eindrücke eines Wir-Gefühls können vermittelt und erste Bedürfnisse nach Austausch befriedigt werden.⁷²

Die Befunde decken sich mit der Argumentation von Weinhäupl, welche angibt, dass in den Fällen, in denen eine Einführung in die Gemeinschaft über persönliche Netzwerke nicht möglich ist, über das Internet Kontakt mit der „medial vermittelten imagined community“ aufgenommen werden kann (2002: 234). Hier werden „zunächst wichtige Eindrücke visueller Art“, wie Farben und Symbole, „einige (wenige) Strukturen dieser imaginierten Gemeinschaft und die wichtigsten Informationen über Rastafari“ vermittelt (ebd.). Erst später, wenn das Interesse bestehen bleibt, kommen Bemühungen um persönliche Kontakte und Diskussionen um das erworbene Wissen hinzu (ebd.: 235).

5.4.1.3. Kontaktaufnahmen mit der Bewegung vor Einführung des Internets

Ein Unterschied besteht zwischen den jüngeren Rastafari und den älteren Rasta, die sich schon seit mehr als 10 Jahren als Rasta verstehen. Letztere hatten in ihrer Anbindungsphase nicht die Möglichkeit über das Internet Anschluss an andere Rasta zu

⁷² Gerade seit Ende der 90er Jahre gibt es nach Informant 06 vermehrt auch deutsche Rastafari-Websites. Diese gliedern sich in Websites, welche ihren Schwerpunkt auf die Reggae-Musik und deren Vermarktung legen, und in die zahlenmäßig etwas wenigeren Websites, die den Interessierten mit Informationen zu Rastafari (z.B. deutschen Übersetzungen von relevanten Texten und Schriften, die sonst nur auf Englisch erhältlich wären) sowie Chatforen versorgen. Die von einem Informant initiierten Websites <http://www.rastafari.de>, <http://www.rasta-forum.de> und <http://www.rasta-community.de> sind ein gutes Beispiel für die integrativen Möglichkeiten, die das Internet bietet.

finden. Zudem beschreiben zwei Informanten, dass die deutsche Rasta-*community*⁷³ vor 10 bis 20 Jahren noch sehr viel kleiner war (I 08; I 14). Eine Informantin, die sich schon seit fast 20 Jahre der Rastafari-Bewegung zugehörig fühlt, schildert ihre Anfänge in der Bewegung folgendermaßen:

I 04: „wo die jugend heute es ganz gut haben eigentlich, man hats internet, die können die leute schneller finden, das war uns früher total verwehrt, es war SEHR schwer überhaupt mit leuten zusammenzukommen [...] es war sehr schwer überhaupt informationen zu bekommen

N.J.: mhm mhm

I 04: weiterzusuchen zu forschen, des liegt dir heut ALLES zu füßen

N.J.: mhm mhm

I 04: man muss heute nur noch pflücken, die früchte ja?

N.J.: ja ja

I 04: also wir haben da n ganz andern weg durchgemacht, [...], äh natürlich war dann irgendwann wars auch mal fällig nach london zu gehen oder so, die community DA zu treffen und solche sachen“

Die Informantin beschreibt hier, wie ihrer Auffassung nach früher noch ein höherer Aufwand betrieben werden musste, um mit anderen Rasta und Rasta-Inhalten in Kontakt zu kommen. Statt zu Hause ins Internet musste man ins Ausland gehen um Rasta zu treffen. Möglicherweise ist in der Aussage „man muss heute nur noch pflücken, die früchte ja?“ der unterschwelliger Vorwurf vorhanden, dass heute eigentlich jeder, ohne großen Aufwand, Rasta werden kann. Die großen Mühen, die die Informantin früher aufgebracht hat, stehen demgegenüber als Beleg für ein aufwendiges Engagement und eine tiefgreifende Identifikation mit Rastafari.

Eine große Ausnahme bei dem Herantasten an die Inhalte der Bewegung stellen Informant 13 und 14 dar, denn sie wurden über persönliche Kontakte zu einem *Yard* in Berlin in die Inhalte der Rastafari-Bewegung eingeführt. Beide sind bereits seit den 80er Jahren Reggae-Musiker und aktive Rasta:

⁷³ Es ist wichtig zu betonen, dass die deutsche *community* sich erst seit einigen Jahren vermehrt als solche wahrnimmt und den gegenseitigen Austausch innerhalb der Rasta-Gemeinschaft in Deutschland zu stärken versucht. Auch wenn die Gemeinschaft keineswegs in sich homogen ist, wird von vielen Informanten das Bedürfnis nach Austausch mit anderen deutschen Rasta geäußert, teilweise wird auch ein Gefühl der Verbundenheit deutlich. Es scheint allerdings eine ideologische Grenze zu geben zwischen der *Twelve Tribes of Israel*-Organisation und den *Freeminds*, welche Organisationsstrukturen strikt ablehnen. Auf beiden Seiten scheinen Vorbehalte gegenüber den anderen zu existieren, ein Austausch zwischen den „Fronten“ findet bisher nur selten statt.

I 13: „also die hattn ja richtige (1) reggae community
N.J.: mhm
I 13: hatten sogar äh:: hinten am feld n kleines camp und alles
N.J.: mhm mhm
I 20: so mit hütten gebaut und
N.J.: mhm mhm (2)
I 13: weiß der geier halt so:: grün gelb rot angemalt mit mit mit (sensi) pflanzen
raufgemalt, dreadköpfe raufgemalt halt, lions draufgemalt, mit fahnenmast und
(1) flaggen, garten angelegt () ((schabendes Geräusch im Hintergrund))
(gebaut und so), halt wirklich (3) ((schabendes Geräusch)) ((lacht kurz)) halt (2)
n ja (1) des ausgelebt, mal so richtig
N.J.: mhm
I 13: halt ständig, da hatten mer halt irgendn autoradio in: n in der hütte und halt
boxen und ständig sind die TAPES nur durch nur durchgelaufen [...] die ham
früher halt schon (2) auf deutsch und auf patwa [andere Bezeichnung für Patois,
die jamaikanische Kreolsprache der Rasta; Anmerk. N.J.] halt rumgechantet halt
bei uns im yard halt und (3) wie roots, aber sind se halt voll drauf abgefahnr und
(2) sind dann halt auch immer in die, enger in die kreise halt involviert (1)
worden und äh: (1) dadurch is et halt (1) dann=so gekommen dass man dann
irgendwann halt das mic in die hand gedrückt hat [...] und so hat sich das halt
entwickelt eben (2) dass ich halt immer mehr enger in die kreise halt rein
reingewachsen bin und
N.J.: mhm mhm
I13: (5) halt das glück sozusagen gehabt habe, äh in so ne reggae community
ziemlich früh reinzuwachsen
[...]
N.J.: und da dann sich auch schon mit rastafari beschäftigt oder-
I 13: klar
N.J.: mhm
I 13: klar, da hat man halt äh äh biblische themen immer so aufgegriffen halt
und=und=und darüber äh äh ge() und miteinander gereasoned, und (3) wo
man halt sich immer mehr und mehr damit beschäftigt hat, und dann dann hat
man sich auch mehr mit den personen beschäftigt halt, mit marcus (garvey)
N.J.: mhm
I 13: mit (black star) und=und mit seiner zeit in amerika und all so n kram,
dann mit prince emanuel, mit selassie halt sowieso“

Die Auseinandersetzung mit Rastafari scheint sich hier durch das Umfeld relativ unkompliziert ergeben zu haben. Den Informanten persönlich bekannte Reggae- und Rasta-Interessierte haben sie in ein persönliches Netzwerk und die Inhalte der Bewegung involviert, so wie es vermutlich ähnlich auf Jamaika ablaufen könnte. Der Informant betont, welches „glück“ er hatte, in eine „reggae community reinzuwachsen“. So bilden er und Informant 14 tatsächlich auch einen Sonderfall zu den restlichen

Informanten, welche sich in der Anfangszeit eher als „alleine“ (I 07) empfanden und Begegnungen mit anderen Rasta aktiv im Ausland oder Internet suchen mussten.

Wie ausgeführt, besteht der erste Kontakt mit Rastafari in Deutschland neben ästhetischen Anreizen hauptsächlich im Hören von Reggae-Musik; Face-to-Face-Kontakte, gerade mit jamaikanischen Rasta, kommen in der Regel am Anfang nicht zustande. Van Dijk argumentiert, dass sich in den Kontexten, in denen primär Medien die Überbringer der Rasta-Botschaft sind, eher säkulare Varianten von Rastafari entwickeln. Durch die fehlende „guidance, instruction, and explication of its Jamaican progenitors“ würden die religiösen Inhalte der Bewegung auf der Strecke bleiben und die Aneignungen damit einen eher oberflächlichen Charakter aufweisen (1998: 194). Im folgenden Abschnitt soll sich der Frage angenähert werden, ob diese Argumentation für die deutsche Bewegung zutreffend ist oder nicht. Zwar verläuft die Aneignung hier hauptsächlich über Medien wie Musik und Internet, und auch Bücher zum Thema, sofern erhältlich, werden konsumiert, doch scheinen die deutschen Rasta deswegen nicht eine minder ausgebildete religiöse oder spirituelle Ausrichtung zu besitzen.

5.4.2. Gründe und Verlauf einer tiefer greifenden Identifikation

5.4.2.1. Die Sehnsucht nach Spiritualität und das Christentum

Für alle befragten Informanten scheint der längerfristige Reiz an der Rastafari-Bewegung vor allem in der spirituellen Lebensweise zu liegen. Gut drei Viertel der befragten Informanten beklagen bei der Frage, warum sie sich mit Rastafari identifizieren, eine fehlende Spiritualität in Deutschland. So meint z.B. Informantin 04: „ja also deutschland is dadurch dass es n sehr entwickeltes land is also auf der materiellen ebene äh:m hat es sich auch sehr weit von spirituellen dingen entfernt“. Die Informantin drückt hier ein für viele der Befragten typisches Gefühl aus, wonach die Menschen in Deutschland durch den Fortschritt der Moderne an Spiritualität eingebüßt hätte. Einige Informanten befinden, dass die Religiosität in Deutschland nur noch von Strukturen gehalten wird und die Botschaften des Christentums im Alltag nicht mehr gelebt werden:

„mhm, naja, alleine ä:hm, du weißt es selber wenn du in deutschland unterwegs bist wie unfreundlich die menschen sind (fast), alle es gibt natürlich () aber im allgemeinen ähm, aber die leute gehen dann auch jeden sonntag in die kirche

und sind ja christen aber warum sind sie dann, gehen sie nicht auf den nächsten zu mit liebe und respekt äh:, also es ist so, am sonntag sind sie christen, dann gehen sie in die kirche, aber man merkt nichts davon wenn sie so im alltäglichen leben sind, des mein ich, des ist des problem und des is halt, des ist halt der unterschied zu uns, eigentlich-“ (I 09)

In der Aussage impliziert ist die Wahrnehmung, dass in der deutschen Gesellschaft eine Diskrepanz zwischen oberflächlich praktizierter Religion und „wahrer“ Religiosität oder Spiritualität bestehe. Rastafari erfüllt für ihn die genau gegensätzliche Situation: hier gibt es keine kirchlichen Strukturen, dafür eine hohe Identifikation mit den christlichen Lehren. Werte wie Nächstenliebe und Respekt fehlen dem Informant in Deutschland bzw. werden seiner Meinung nach nur geheuchelt. Auch andere Informanten konstatieren eine ähnlich beschriebene soziale Kälte in Deutschland, einige kontrastieren diese zu einem in Afrika oder Jamaika lokalisierten Gemeinschaftssinn (z.B. I 06; I 11). Das „uns“ am Ende des Zitats weist auf ein bereits entwickeltes Gruppengefühl bei dem Informanten hin. Als ich Informant 01 frage, warum er sich an Rastafari gewendet hat, beschwert auch er sich über die von ihm als desolat beschriebene Lage des Christentums in Deutschland:

„ja is echt SCHLIMM wenn du hier leute die wissen teilweise nich- ich hab mal was im fernsehn gesehn was WEIHNachten is und jesus wie des alles haben die KEIN plan weil die nie was davon gehört haben [...] ja (2) u:nd ja- da bin ich halt viel zu twelve tribe gekommen die habn mir die habn gesagt eh lies die bibel n kapitel am tag fang von vorne an und so: finde die wahrheit für dich selber“ (I 01)

Mehrere Aspekte werden in diesem Ausschnitt deutlich: Zum einen bewertet der Informant kollektives Wissen über christliche Feiertage sehr hoch; zum anderen zeigt er durch eine klare Kontrastierung auf, dass die *Twelve Tribes of Israel* Organisation ihm das Gefühl gab, das in der Gesellschaft empfundene religiöse Vakuum füllen zu können. Als dritten Aspekt lässt sich eine bestimmte Aneignungspraxis von religiösen Inhalten ausmachen („finde die wahrheit für dich selber“), welche für den Informanten bedeutsam ist: Er hat die Freiheit, selbst Zugang zu religiösen „wahrheiten“ zu finden, und benötigt dafür keine äußere Instanz zur Anleitung. Dieses Bedürfnis nach individueller Freiheit im religiösen Bereich und die Abneigung gegenüber kirchlichen Würdenträgern sind auch in der folgenden Aussage erkennbar:

„also bei mir wars, was mir jetzt als erstes so zugesprochen hat, war diese ganz freie spiritualität also dieses äh jeder setzt sich hin und entscheidet für sich was für ihn (richtig) is was für ihn der richtige weg ist und welche werte für ihn eben wichtig sind und des steht eben für mich in kontrast zu der gesellschaft oder zu der kirche oder zu dem was man irgendwie vorher erfahren hat, weil bei mir gings immer so auch was [...] vorhin auch angesprochen hat, in der kirche, diese festen regeln, dieses, man sitzt in ner kirche und da vorne quasi n pfarrer, der einem des leben erklärt, das braucht man nicht, man muss es eigentlich selbst erfahren und das für mich eigentlich so des ausschlaggebende“ (I 07)

Bei sehr vielen Informanten wird ein Bedürfnis nach religiöser Eigenbestimmung und -erfahrung deutlich. So identifizieren sie sich zwar mit den christlichen Werten, nicht aber mit den Strukturen des Christentums. Entsprechend der Aussage von Gebhardt über religiöse Jugendkulturen werden auch von den deutschen Rasta die Kirchen in Deutschland als Institutionen präsentiert, die die „wahrheit“ (I 01) nicht mehr vermitteln können, „dogmatisch“ sind (I 14) und „eigentlich schon tot“ (ebd.). Rastafari stellt demgegenüber für den Großteil der Informanten eine selbstbestimmte Rückkehr zur Spiritualität dar. Die Rasta entdecken den Zugang zum Göttlichen wieder, nur diesmal ohne institutionelle Vorgaben und aus eigener Entscheidung heraus.

Weit mehr als die Hälfte der Informanten ist durch ihre familiäre Sozialisation christlich vorgeprägt, die Beziehung zu Gott daher oft keine Neuentdeckung, sondern vielmehr eine Rückkehr zu einer religiösen oder spirituellen „wahrheit“ oder „quelle“ (I 14), die im Rastafari im passenderen Gewand erscheint:

„also ich bin von meinen eltern katholisch erzogen worden also eigentlich nicht katholisch, eher christlich ä:hm und auch relativ offen erzogen worden und so als kind hat man halt noch- ja: so diese ganz naive vorstellung von gott so diese, ja eigentlich ziemlich unkomplizierte beziehung zu gott und irgendwann verliert man des halt und ich mein, ich (1) mir war bewusst, dass gott da is und so aber ich irgendwie hat mir der der weg gefehlt als ich so des naive kindliche verloren hab und irgendwo hab ich den nich gefunden, ich hab mir verschiedene religionen so n bisschen angeschaut und irgendwo irgendwas hat immer nich gepasst und als ich dann zu rastafari gekommen bin irgendwie je mehr ich drüber rausgefunden hab desto mehr hab ich gesagt ja- genau des isse eigentlich was ich immer gedacht hab und was ich bloß nirgends gefunden hab in der form des ich sag des passt alles, genau des stimmt, des is die wahrheit, also hab ich bei rastfari gefunden“ (I 10)

Dem Informanten hat „der weg gefehlt“ zu Gott, das Bedürfnis danach war da. So wie

er, haben noch einige andere Informanten sich, bevor sie sich der Rastafari-Bewegung anschlossen, mit anderen Glaubensvorstellungen auseinandergesetzt, um das für sie geeignete Spiritualitätskonzept zu finden. Gemäß der Argumentation von Giddens, Zukrigl und Breidenbach über Identitätsarbeit, haben sich auch einige der deutschen Rasta vorher auf dem „globalen Markt der Deutungshoheiten“ umgesehen und verschiedenes ausprobiert und konsumiert. Um vielleicht dem möglichen Vorwurf einer wahllos getroffenen Entscheidung etwas entgegenzusetzen, möglicherweise auch um sie vor sich selbst zu rechtfertigen, geben nicht wenige Informanten an, etwas gefunden zu haben, dass sie vorher „schon immer“ (I 10) so gedacht haben. Auch die eingangs zitierte Informantin 07 hatte bestimmte Werte und Positionen in der Bewegung „wiedergefunden“ (I 07). Diese Suche nach dem passenden Deutungsangebot sowie das Bedürfnis nach religiöser Eigenbestimmtheit entsprechen den oben aufgeführten Kennzeichen neuer Religiosität in spätmodernen Gesellschaften (Individualisierung und Deinstitutionalisierung). Es sind auch gerade diese Bedürfnisse, welche nach Krech in Clarke Neue Religiöse Bewegungen befriedigt werden (Clarke 2003: 3ff; Krech 1999: 57ff).

5.4.2.2. Gegenkultur und Nächstenliebe

Neben der Spiritualität werden aber auch säkulare Anziehungspunkte innerhalb der Rastafari-Bewegung genannt, „gerade dieses ONE LOve eigentlich“ (I 03) und Werte wie „LIEbe Einigkeit RESpekt“ (I 04) scheinen für viele Informanten von großer Bedeutung zu sein. Aber auch die politische Perspektive der Rastafari-Bewegung, sowohl auf gesellschaftlicher als auch individueller Ebene, wird zum kritischen Verstehen der Welt herangezogen, so pflichtet Informant 11 seinem Freund Informant 12 bei:

„mhm, also es sin, wie der () auch schon gemeint hat, irgendwie an: eigentlich in gewisser weise werte: die wo auch- also zu dem man kommt irgendwie weil man sich interessiert, wie soll ich mich ernähren? was was äh:m was find ich gut, was nicht und ehm dann dann die themen die ma, mit den ma konfrontiert wird irgendwie, politik und und ehm ja dem system, in dem man lebt irgendwie mit ge:ld und was man sonst irgendwie noch hört was passiert alles auf der welt irgendwieso und da da, gibts halt in n, als rastafari ne interpretation davon irgendwieso:“ (I 12)

Auch Informant 06 betont, dass Rastafari vielschichtig ist und sich nicht nur auf die religiöse Ebene reduzieren lässt: „halt nicht immer nur so ne religiöse spirituelle richtung ehm: richtung sondern auch sozial und in verschiedene eh richtungen, vielleicht auch poli:tisch, alles mögliche“. Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft, die grundsätzliche Abwertung des Kapitalismus und die Aufwertung einer einfachen und „natürlichen“ Lebensweise (siehe Kap. 5.4.3.4. und 5.4.4.1.) ebenso wie der Wunsch positiv zu sein und Liebe zu verbreiten waren neben der Spiritualität die Hauptidentifikationspunkte für die Informanten. Die persönliche Konfrontation mit der von der Rastafari-Bewegung vermittelten Position innerhalb der verschiedenen sozialen, politischen und religiösen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens verläuft nicht immer geradlinig, sondern durchaus auch konfliktreich.

5.4.2.3. Innere Konflikte während der Identifikation

Zwischen einem anfänglichem vagen Interesse und der später folgenden Absicht, selbst Rasta sein zu wollen, liegt bei den Informanten ein Prozess starker Selbstreflexion. Ein Großteil der Informanten beschreibt die Identifikation mit Rastafari als eine Jahre andauernde Auseinandersetzung mit den inhärenten Werten und Normen. In keinem Fall wurde eine leichte oder reibungslose Identifikation mit der Rastafari-Bewegung vorgegeben. Die Selbstfindung innerhalb von Rastafari wird viel eher als kompliziert, ambivalent und konfliktreich beschrieben. So meint Informant 06, dass man erstmal „ins kalte Wasser geworfen“ wird und dann müsste man „erstmal lernen irgendwie klar zu kommen, sich selbst zu definieren so: and an was glaub ich eigentlich oder was bedeutet Rastafari für mich selbst?“. Auch Informant 09 beschreibt eine intensive Reflexion über die Inhalte der Bewegung am Anfang der Identifikation:

„ja'n lernprozess einfach wissen ansammeln darüber, über seine majestät, über (0,5) diese ganzen dinge und dann natürlich sich auch damit auseinandersetzen und dann zu sagen okay is es wirklich des richtige für mich oder glaube ich des auch oder: also is schon n langer prozess eigentlich und es sind halt immer wieder so: phasen die man stärker zweifelt aber wieder stärker raus hervorgeht oder man natürlich sagt okay des is nichts für mich“ (I 09)

Informant 08, der früher „GANZ GANZ gegen drogen“ war, erzählt über seine Gedanken, als er die ersten Male *Ganja* konsumierte:

„so den konflikt BEWUSST wahrnehmen zwischen babylon un zwischen zwischen MIR speziell weil weil ich mich jetzt eben dafür entscheid des doch ma auszuprobieren kriminalisier ich mich dadurch schon un: beziehungsweise babylon kriminalisiert mich dadurch schon und: ich wollt aber WAHRheit finden weisste? zumindest WAHRheit für mich irgendwie“ (I 08)

Der Weg zur „wahrheit“ ist nicht einfach zu gehen, sondern bedarf, gerade in Abwesenheit von absichernden Rasta-Strukturen, der individuellen Abwägung zwischen richtig und falsch, gut und böse. Der bloße Konsum von Marihuana ist in Deutschland de jure nicht strafbar, der Anbau, Erwerb, Besitz, und das Veräußern aber schon. Die Informanten verspüren eine Kriminalisierung des Marihuana-Konsums in Deutschland und beschreiben es daher in einigen Fällen als anfänglich konfliktreiches Ritual. Im Laufe der Zeit, so scheint es, dient der Marihuana Konsum aber der Stärkung der inneren Positionierung gegen das staatliche *Babylon*-System (siehe Kap. 5.4.3.3.). Besonders der Fakt, dass man als weißer Rasta in Deutschland Gefahr läuft als Exot oder Nachahmer eingestuft zu werden, scheint für die Informanten eine zusätzliche Herausforderung im Prozess der Identifikation zu stellen. So hebt Informant 08 hervor, dass man als „junger weißer dread“ oft einen Ansporn hat, noch mehr zu überzeugen und die eigene „ernsthaftigkeit an der sache“ zu beweisen. Als Rasta in Deutschland sei man einer größeren Kritik an dem, woran man glaubt und wie man lebt, ausgesetzt als in Jamaika:

„sag i mal ja klar für jemanden in jamaika ISes halt relativ einfach rastafari aufzunehmen irgendwie und des des dann nach außen zu bringen irgendwie wohingegen des für uns schon n sehr MASSIVER schritt is erstens weil wir viel viel mehr auffallen als in jamaika jemand mit dreadlocks auffällt, mittlerweile zumindest, ehm: und weils einfach von uns sehr sehr wenig hier gibt einfach und dadurch fallen wir natürlich auch extrem auf (2) un ham:s manchmal auch NICH leichter“ (I 08)

In einigen Gesprächen deuten die Informanten an, dass die Entwicklung zum Rasta in Deutschland besonders schwierig sei, eben weil es ganz und gar nicht selbstverständlich ist. Die hohe Reflexion über das eigene Selbst in der Rastafari-Bewegung, spiegelt sich fast ausnahmslos in den Antworten aller Informanten wider. Dies bestätigt die Aussage von Giddens, nach der das breite Spektrum an Deutungsangeboten in der Spätmoderne ein hohes Maß an Reflexivität über den eigenen Lebensstil erfordert (Giddens 1991: 16,

70), denn das Bewusstsein über alternative Wahrheiten zwingt dazu (ebd.: 183).

Das Aushandeln der eigenen Legitimität als weißer Rasta, oft hervorgerufen durch die Diskrepanz zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung, kann auch zur Loslösung von der Bewegung führen. So erzählt Informant 15 von einer Begegnung mit einem älteren schwarzen Rasta im Backstage-Bereich eines großen Reggae-Konzerts in Deutschland: Der schwarze Rasta hatte dem Informanten während einer Diskussion vorgeworfen, dass ein Weißer nie ein Rasta sein könnte. Der Informant, zunächst in Abwehrhaltung, reflektierte diese Aussage später. In der Zeit nach der Begegnung wuchs sein Zweifel an der eigenen Legitimität, Rasta sein zu können. Letztendlich verursachte dieser innere Konflikt um die Daseinsberechtigung als weißer Rasta in Deutschland eine Meinungsänderung und der Informant wendete sich infolgedessen von der Bewegung ab. Heute ist der Informant ein Muslim. Im muslimischen Glauben fühle er sich wohl und „angekommen“, eben auch, weil es keine schwarze Kultur sei, sondern ein „querschnitt durch die gesellschaft“. Die Konfrontation mit einem schwarzen Rasta führte hier zu einem Entfernen von Rastafari und einer Annäherung an andere Glaubensinhalte. Dieser Identifikationsverlauf von Informant I 15 belegt auch, dass ein Wechsel oder Übergang von einer Weltanschauung zur nächsten heutzutage durchaus möglich ist und praktiziert wird.

Die hier gemachten Ausführungen deuten bereits an, dass eine Charakterisierung der Rastafari-Bewegung in Deutschland als bloßer ästhetischer Trend und oberflächliche Nachahmung des jamaikanischen „Prototyps“, der Situation nicht gerecht wird. Informant 14 unterstützt diese Vermutung, wenn er – selbst weit gereister und deutschlandweit bekannter Reggae-Musiker – von einem „UNglaublichen bewusstsein“ der Rasta in Deutschland spricht. Auch einige der anderen Informanten glauben, dass die besondere Situation in Deutschland (wenig ausgeprägte Rasta-Organisationsstrukturen, kaum jamaikanische Rasta im Land, die als Vorbild fungieren könnten) zur höheren individuellen Reflexion beiträgt (z.B. I 06; 07; I 09). Wie im folgenden Kapitel zu sehen sein wird, ist genau diese Reflexion scheinbar steter Begleiter eines Lebens in der deutschen *Rasta-Reality*.

5.4.3. Weltanschauung

5.4.3.1. Zur Göttlichkeit von Haile Selassie I.

Der Glaube daran, dass Haile Selassie I. „the Living God“ ist, wird oft als DAS Kriterium verstanden, ob jemand tatsächlich Rastafari ist oder nicht; 1983 wurde die Göttlichkeit Selassies als grundlegender Glaubenssatz in die Resolution der Rastafari International Theocratic Assembly (RITA) aufgenommen (Yawney/Homiak 2001: 256). In seiner Dissertation über die Rastafari-Bewegung in Japan hält Sterling fest: „I did not meet anyone in Japan who claimed to believe that Haile Selassie is God – perhaps *the* definite feature of the Rastafarian faith – without some qualification“ (2002: 168; Hervorh. i. Orig.). Jones beleuchtet die Bedeutung von Haile Selassie I. für die weißen Rasta in England erst gar nicht (1988). Nur in Neuseeland schien Haile Selassie I. eine wichtige Bedeutung zu haben, dort trafen sich die Rasta zu *Reasonings* über dessen Reden. Ähnlich sieht die Situation in Deutschland aus. Hier scheint Haile Selassie I. sogar Dreh- und Angelpunkt der Bewegung zu sein, ein Informant hält fest: „ehm das halt wo wir halt immer wieder zusammenkommen oder das was uns vereint, [...] was uns halt auch trotz der unterschiedlichen länder und herkunften immer wieder zusammenbringt is ja also rastafari is so das thema aber des is ja dann schon eh selassie als person auch, egal wie man ihn sieht“ (I 06).

Eine grundlegende Auseinandersetzung mit Haile Selassie I. und seiner Bedeutung scheint für die deutschen Rasta absolut bezeichnend zu sein. Diese Annahme wird auch von meinen Beobachtungen auf dem *Nyabinghi-Gathering* in Bayern, welches extra zu Ehren des 114. Geburtstags von Haile Selassie I. veranstaltet wurde, gestützt. Zu diesem *Gathering*, welches nur durch persönliche Mundpropaganda und in einschlägigen Foren im Internet Erwähnung erfuhr, kamen ca. 40-50 Teilnehmer aus Deutschland, der Schweiz und Österreich, um drei Tage lang für Haile Selassie I. *Reasonings* zu halten, zu *chanten* und zu meditieren. Es sollte zwar bedacht werden, dass diese deutlichen Befunde bezüglich Selassie auch damit zusammenhängen könnten, dass sich die Informanten großteils aus den Teilnehmern eines *Nyabinghi-Gatherings* zum Geburtstag des äthiopischen Kaisers zusammensetzen, also Rasta, von denen man schon von vornherein ausgehen kann, dass sie Selassie als spirituell bedeutsam empfinden. Dennoch ist der Fakt, dass überhaupt solche deutschlandweiten Treffen zu den Feiertagen in Selassies Ehren stattfinden (z.B. auch das Jubiläum seiner Krönung am

02. November) ein Zeichen, dass Haile Selassie I. in Deutschland eine vergleichsweise hohe Wertschätzung erfährt.

Auf die Frage, welche Bedeutung Haile Selassie I. für sie hätte, betonten 15 der 17 Informanten den göttlichen bzw. messianischen Charakter des äthiopischen Kaisers.⁷⁴ Haile Selassie I. wird unter anderem als „unser gott haile selassie I“ (I 02), „imaginärer führer unserer bewegung“ (I 08), „könig der könige“ und „das lamm aus der offenbarung“ (I 11) beschrieben. Er wird wahrgenommen als historische Person und „staatsmann“ (I 08) ebenso wie als „energie die uns alle umgibt“ (I 05). Wie für viele jamaikanische Rasta ist auch für die überwiegende Mehrheit der deutschen Informanten Haile Selassie I. als Reinkarnation *Jahs* (Gottes) von höchster Bedeutung. So erfüllt er für den Großteil der Befragten die christliche Prophezeiung und läutet als Messias den „judgement day“ (I 11) ein. Die folgende Aussage ist für diese Interpretation der Rolle Selassies beispielhaft:

„des is immer ne entwicklung irgendwieso seine meinung aber für mich is halt jetzt einfach des is einfach die: die erfüllung der offenbarung irgendwieso: und des is des is kein unwichtiger text und es is n text der irgendwie jahrhunderte von zensuren und umschreibungen, umdeutungen und missinterpretation überlebt hat, es is n text der irgendwie ehm ehm der auch einfach relativ ehm totgeschwiegen wird grad von der katholischen kirche irgendwieso also wo man nich viel davon hört irgendwie auch in den predigten, in der kirche und so, wo ich mich auch ab und zu mal aufhalt und ehm und es is also für mich wenn man sich die offenbarung anschaut is es einfach, lässt es einfach keinen andern schluss zu als des haile selassie einfach dieses angekündigte lamm is des dort einfach () von dem her is dann einfach die erfüllung der offenbarung in meinen augen“ (I 12)

Für den Informanten wurde die Offenbarung, die in der Bibel geschrieben steht, von

⁷⁴ Nur 2 der interviewten Informanten, beide Mitglieder der *Twelve Tribes of Israel*, befinden weiterhin Jesus Christus als den Erlöser, gestehen Haile Selassie I. aber eine wichtige biblische Rolle zu (I 01, I21). So meint Informant 01: „also messias is für mich jesus christus und his majesty [bez. Haile Selassie I.; Anmerk. N.J.] hat gesagt er is nich jesus christus und er is gestorben weisste er is auch nich der letzte könig so der is jetzt er is zwar ein grosser könig gewesen der auf davids thron sitzt so auf dieser erblinie, glaub die die jesus auch wieder übernimmt wenn er kommt so“, Haile Selassie I. ist für ihn „same spirit but different flesh“, „son licht in der dunkelheit“ (ebd.). In einem informellen Gespräch in einer „*Twelve Tribes*“-Runde mit Informant 21 wurde auch Jesus Christus als der eindeutige Messias aus der Offenbarung beschrieben, doch bestätigten auch alle 3 Gesprächsteilnehmer die hohe Bedeutung des äthiopischen Kaisers für die Rastafari-Bewegung (Gedächtnisprotokoll, Gespräch am 08.11.2006).

Akteuren wie der katholischen Kirche „totgeschwiegen“. Dass Haile Selassie I. „dieses angekündigte Lamm“ ist, erscheint dem Informanten wie eine absolute Wahrheit, die jeder erkennen könnte, wenn er nur einen Blick in die Offenbarung werfen würde. Der Informant bewegt sich hier in einem Spannungsfeld, indem er einerseits auf die Historizität von Interpretationen (Anfang des Zitats) sowie auf die eigene Subjektivität hinweist (Ende des Zitats), andererseits aber betont, dass ein Blick in die Offenbarung „einfach keinen andern schluss“ zuließe als die Erkenntnis, dass Haile Selassie I. die Erfüllung der biblischen Prophezeiung sei. Es kann daraus geschlossen werden, dass der Informant sich der eigenen Positioniertheit bewusst, andererseits aber auch schon von ihr eingenommen ist. Dieser Widerspruch schien bei der Mehrheit der Informanten vorhanden zu sein, und beweist zudem, dass auch abstrahierende Reflexionen über das Selbst und die „wahrheit“ in der Bewegung stattfinden.

Um die Faszination, die den äthiopischen Kaiser umgibt, zu verdeutlichen, eignen sich die Ausführungen der Informanten 09 und 10:

„ja: irgendwie wenn also dieses gefühl wenn man das erste mal ne rede von ihm liest und son satz ist dann () woah () und dann halt dieses ja sonson ganz komisches gefühl ()irgendwann ja weiß mans einfach oder wenn ma bilder oder filme von seiner majestät sieht und ihm in die augen schaut und erst mal sonson schock kriegt oder so:, des, da hab ich gesagt des muss richtig sein“ (I 10)

Das Gefühl der Verbindung zu Haile Selassie I. gestaltet sich bei dem Informanten relativ intim und körperlich. Gerade die körperliche Erfahrung gab dem Informanten die Einsicht an die Kraft Haile Selassie I. zu glauben. Die Glaubenserfahrung selbst scheint hier ausschlaggebender als irgendeine Glaubensdoktrin. Konversionserlebnisse wie das hier beschriebene werden sehr häufig als Grund für die Identifikation mit einem neuen religiösen oder spirituellen Glauben angegeben (Hexham/Poewe 1997: 60). Der scheinbare Eingriff einer übernatürlichen Kraft ins persönliche Leben wird als Zeichen der Auserwähltheit für den Glauben interpretiert (ebd.). In vielen Interviews beziehen sich die Rasta auf so eine persönliche Erfahrung der spirituellen Kraft Selassies bzw. *Jahs*.

Der Moment, ab dem man den äthiopischen Kaiser als die Reinkarnation Gottes anerkennt, kann bei einigen wohl als „Grenzmarke“ zur vollen Identifikation zum Rasta bezeichnet werden. So erzählt Informant 09:

I 09: „ähm ich denk zu beginn, aber des wird wohl bei jedem so sein sprechen einen eher die sachen an einfach nochmal die grundeinstellungen der rasta und we:niger seine majestät ähm und damit konnt ich mich auch super alles identifizieren und weiß öh ja hat alles gepasst aber dann kommt man halt zu dem punkt wo man sagt okey: äh was ist mit mit him? (Kurzform für his imperial majesty bez. Haile Selassie I.; Anmerk. N.J.) ((schnieft)) u:nd ä:hm des komische eben bei mir war, dass ich wusste, dass eben (0,5) ich das bin- ähm aber ich eben erst über ihn lernen musste und mich mit ihm auseinandergesetzt und sein leben und so und des sind halt diese dinge die mich bestätigt haben sind- sind viele kleinigkeiten wie () schon sagte, wenn du dir n bild ansieht wo er genau, wo er nach vorne schaut und du in seinen augen versinkst oder-

N.J.: mhm mhmmhm.

I9.: ä:hm auch diese sache (,5) bis bis heute haben sie seine leiche nicht gefunden, keiner weiß es u:nd und rasta sagen einfach okey you cant bury jah des, des einfach, des is so einfach, es ist einfach so und es es sind so die: so viele kleinigkeiten es gibt auch viele geschichten zum beispiel hat mir eine sistren äh: aus äthiopien erzählt ä:hm ja is halt auch so:, ja s is halt eine geschichte is, ob was wahres dran is oder nicht sei mal dahin gestellt ähm da kam ein journalist zu seiner majestät und der hat grad an so nem bild gemalt und hat er son vogel gemalt u:nd dann frägt der journalist so ja, eure majestät wie erklärt ihrs euch, dass manche leute denken, dass ihr gott seid und seine majestät malt des bild fertig und dreht sich um un der vogel fliegt ausm fenster raus, und es gibt so, ganz viele solche geschichten einfach, so: mythen“

Der Informant fühlte sich nach eigenen Angaben schon Haile Selassie I. verbunden, bevor er es eigentlich selbst erklären konnte. Die nähere Beschäftigung mit dem Kaiser und die körperliche Erfahrung, wenn „du in seinen Augen versinkst“, hat den Informanten scheinbar in eine Art Bann geschlagen: „des einfach, des is so einfach, es ist einfach so“. Gleichzeitig besteht auch hier wieder eine Spannung zwischen Deutungshoheit und Reflexivität: „ob was wahres dran is oder nicht sei mal dahin gestellt“ (I 09).

Beispielhaft kommen hier auch die Mythen zur Sprache, die sich um die Figur des Haile Selassie I. ranken und weitererzählt werden und so den Glauben an seine Göttlichkeit verfestigen. Die Erwähnung, dass die „sistren“ aus Äthiopien stammt, könnte als Versuch interpretiert werden, den erzählten Mythos zu authentisieren. Bei den letzten beiden Informanten wird ein inniger Bezug zu Haile Selassie I. bzw. *Jah* deutlich. Gerade diese persönliche Verbindung zum Transzendenten oder Göttlichen, wurde oben bereits als Kennzeichen neuer Religiosität in der Spätmoderne beschrieben.

Informant 12 verdeutlicht noch einmal die Unsicherheiten und inneren Konflikte, mit denen die Befragten in einer Zeit konkurrierender Deutungsangebote zu kämpfen haben. Eine ständige Reflexion über die eigene Positionierung gegenüber dem „globalen Markt der Wahrheiten“ (Sweetman 2003: 541ff) kann hier in vielen Fällen bestätigt werden.

„aber was in so büchern steht is halt auch nicht unbedingt (wieder) die realität des des mein ich halt des is alles so einfach so schwierig, was für mich weil es halt einfach alles so schwierig is und so undurchschaubar und eigentlich nicht einzuschätzen für mich is eigentlich nur wichtig dieses energiefeld, das sich halt einfach dadrum gebildet hat, um diese person, und wenn ich mir einfach anschau was in diesem energiefeld passiert, dann seh ich da eigentlich nichts negatives, GAR nichts negatives und deswegen is für mich selassie als person einfach positiv (wieder) weißt du des is es is, es gibt sechs milliarden spiegel auf der welt wenn man jetzt so die jetzigen volkszählungen glauben schenken will irgendwie, also es gibt einfach- jeder hat ne andere geschichte, jeder hat seine zwei augen und jeder sieht die welt aus seinen zwei augen und dann setzt er sich irgendwo hin und schreibt des auf oder erzählt des weiter wie ers erlebt hat wie ER gesehn hat, es is, die wa:hrheit is einfach total schwierig“ (I 12)

Wahrheit wird hier als etwas Subjektives beschrieben, was das Annähern daran eben sehr erschwert und eine Verifizierung quasi unmöglich macht. Hier werden persönliche Eindrücke und Wahrnehmungen mit vorher angeeignetem Wissen zu Haile Selassie I konfrontiert und durchaus auch zur Disposition gestellt. Letztendlich gewinnt aber auch hier wieder die eigene Wahrnehmung der spirituellen Kraft Selassies („dieses energiefeld“) über mögliche andere Interpretationen. Dieses bei einigen immerwährende Schiedsgericht darüber, was die Wahrheit ausmacht und welche Rolle Haile Selassie I. darin spielt, führte bei zwei Informanten zu einer Distanzierung von der Vorstellung, nur Haile Selassie I. könnte der einzige Gott sein. So denkt Informant 08:

I 08: „ne was eben, nur mit sagen wollt dass es einfach n ding is, rastafari für mich einfach n n wandelnder prozess aso ich bin keiner statik unterlegen irgendwie unterlieg keiner statik in der ganzen gschichte

N.J.: aso n ewiger prozess und man-

I 08: JA dass sich auch des bild von his majesty [bez. Haile Selassie I.; Anmerk. N.J.] unter umständen wandelt wenn man als junger ras und dread eben unter umständen glaubt dass his majesty wirklich GOTT is des- ich möcht des auch niemanden nehmen wenn: [...] zu dir sagt unter umständen his majesty is der leibhaftige jah oder einer von unsren andren brüdern oder schwestern dann möcht ich des KEINEM irgendwie abstreiten nur bei mir is es eben halt nich GANZ so mehr ich seh halt

wirklich eh in his majesty ne personifikation oder ne ne, ne bestimmte chirstwerdung in ihm aber um ihn jetzt da allein auf weiter flur zu lassen des möcht ich nich irgendwie zu sagen er is der alleinige“ (I 08)

Der Informant glaubt im Gegensatz zu den meisten anderen Informanten nicht mehr daran, dass nur Haile Selassie I. *Jah* verkörpert. Er sieht dies scheinbar auch als eine intellektuelle Weiterentwicklung gegenüber den jüngeren Rasta an. Auch hier zeigt sich wieder ein Bewusstsein über wandelnde Bedeutungen, es wird sogar ausformuliert, dass „rastafari ein wandelnder prozess“ ist und somit zugegeben, dass auch die *Rasta Reality* nicht ahistorisch und unveränderlich ist. Selassie ist für ihn inzwischen statt Gott in Person, mehr ein Vorbild, welches zeigt, wie „die göttlichkeit die in uns steckt“ (I 08) gelebt werden kann. So meint der Informant etwas später im Gespräch, dass jeder Mensch, wenn er den „christus spirit“ ausbauen würde, das bedeutet nach Informant 08, Liebe in sich zu tragen und nach außen zu geben, vielleicht bald andere Menschen heilen und durch die so erzeugten positiven Schwingungen, Frieden in diese Welt bringen könnte. Dieser Informant zeigt besonders hervorstechend ein Bedürfnis, sich von dem Verständnis von Gott als „fern irgendwo im himmel“ (I 08) zu emanzipieren, und markiert damit auch das für die neue Religiosität typische Verlangen nach „hoher religiös-symbolischer Integration“ (Krech 1999: 57) durch die Suche nach dem Göttlichen im Eigenen (vgl. Clarke 2006: 7ff).

Die historische Figur des äthiopischen Kaisers

Haile Selassie wird zwar weniger häufig, aber immerhin auch in sechs Fällen als historische Figur wertgeschätzt, dies meist im Zusammenhang mit seinen visionären Ideen und Reden.

In vier Fällen berufen sich die Informanten auf eine Zeile aus der *Address to the United Nations* von Haile Selassie I. im Oktober 1963, in welcher er zum Ausdruck bringt, dass nur Einigkeit und Toleranz zu Frieden in Afrika und damit der Welt führen kann. Die Zeile heißt: „That until the colour of man’s skin is of no more significance than the colour of his eyes“ (Selassie I. 1967: 374). Informant 10 findet: „ja, seine majestät hat gesagt until the colour of a mans skin is (no more significant) than the colour of of his eyes und deswegen isses einfach vollkommen egal welche farbe die haut von irgendjemandem hat“. Es wird durch diese Aussage klar, dass Haile Selassie I. nicht nur

unbedingt als Grenzmarke, sondern auch als Brücke in die Rastafari-Bewegung verstanden werden kann. Da er als der „imaginäre[r] führer“ oder „unser gott“ der Rasta selbst betont, dass die Hautfarbe irrelevant ist und nur Toleranz den Frieden bringen kann, legitimiert er für den Informanten auch die Existenz von Rasta jeder Herkunft.⁷⁵

5.4.3.2. Die verschiedenen Ebenen *Babylons*

Ähnlich wie es in der afrojamaikanischen Bewegung der Fall ist, dient das dichotome Konzept von *Babylon* und *Zion* auch bei den deutschen Rasta der ganzheitlichen Deutung der Welt und des Alltagsgeschehens. Das Verständnis von gesellschaftlichen, aber auch kirchlichen Strukturen als negativ und „DAS übel“ (I 04) schlechthin erscheint als stützendes Grundgerüst für die Weltanschauung aller befragten Informanten. Alle Befragten sehen sich hier mit einer immensen Bedrohung durch *Babylon* konfrontiert. Die am häufigsten genannten Feindbilder stellen weltpolitische Strukturen dar, so meint Informant 08:

„babylon sin auf jeden fall negative strukturen die von von organisationen der staatlichen gemeinschaft beziehungsweise gesellschaft ausgehen, des sin institutionen wie gerichte des sin institutionen wie die polizei, die unsereins verfolgt, auch in deutschland und des sind instrumente der weltpolitik überhaupts der politik weil (2) s sehr selten politiker gibt, in deutschland wie auch auf internationaler ebene die sich eben NICHT die hände schmutzig machen“ (I 08)

In ein noch größeres Spektrum von dem, was *Babylon* verkörpert, lässt die Aussage von Informant 11 blicken:

„babylon (irgendwie) is des system irgendwieso und ehm des was auf der welt passiert mit den (aktien-)gesellschaften und und dem cia und mafia und alles irgendwieso also so so des ganze, ehm was politisches irgendwieso und wie die halt eben die menschen auf der welt sechs milliarden irgendwie leben irgendwieso und was da (jetzt) funktioniert und nicht funktioniert und da is is halt zum beispiel babylon irgendwieso von dem was da halt jetzt alles auf mich einströmt irgendwieso an, was ich irgendwie auch als negativ empfinde irgendwieso weils zerstörung is von der erde, also von dem planeten, in kürzester zeit is einfach, mit der klimaerwärmung und alles irgendwie,

⁷⁵ Interessanterweise hatten ja auch die weißen englischen Informanten von Jones beim Thema um die Legitimation weißer Rasta vereinzelt auf den Song *War* von Bob Marley – dieser basiert auf Zeilen der besagten Selassie-Rede – rekurriert (1988: 166ff).

atommüll- ölkatastrophen alles irgendwie is einfach pure zerstörung und ehm da und da auch irgendwie in meinem unmittelbaren bereich irgendwie so was was jetzt polizei was ehm (schule) und all die die einflüsse wo ich zwänge irgendwieso, gesellschaftliche zwänge und alles und ehm da sagt () is halt rastafari in dem sinn positiv, dass das es einfach (2) so interpretiert halt wird mal“ (I 11)

Die Informanten trauen den gesellschaftlichen Strukturen und internationalen Organisationen genauso wenig wie der Polizeiwache nebenan. Sie empfinden sich als Akteure in einer Umwelt, die schwer kontrollierbar ist, von bösen Machenschaften durchdrungen und zur Zerstörung durch ökologische Unachtsamkeit verurteilt. Alles scheint zusammenzuhängen und einem außerweltlichen Plan zu folgen. Diese Auffassung spiegelt die von afrojamaikanischen Rasta geprägte Vorstellung wider, dass das biblische *Babylon* auch gegenwärtige und alltägliche Geschehen in der Welt beschreibt (Zips 1994: 23; Barsch 2003: 59ff).

Babylon kann als vielgestaltige Bedrohung sowohl äußerlich sein – „ganz sicher können wir uns nie sein wo babylon nich mit mit eh manipulation indoktrinationen irgendwie um die ecke kommt irgendwie“ (I 08) – als auch in den Menschen selbst stecken: „ä:hm babylon fängt einfach in der reinsten form in den köpfen der menschen an und erst danach isses irgendwie n politisches und soziales und globales problem und jeder sollte halt einfach damit anfangen dass er des erstmal aus sich selber rausbringt“ (I 10).

Neben gesellschaftspolitischen und kirchlichen Strukturen, die mit „zwängen“ (I 11) und „indoktrinationen“ (I 08) assoziiert werden, wird in manchen Fällen auch das Entfernen vom „natürlichen leben“ als *babylonisch* gedeutet:

„es is allgegenwärtig (3) babylon is für mich n brennendes feuer verstehst du, des brennt seit- nicht schon immer, aber es brennt auf jeden fall, ähm es is ne zerstörung der natur, es is n rückschritt von von dem natürlichen leben hin zur zerstörung ausgelöst durch die geldwirtschaft und dagegen versuchen wir anzugehen“ (I 02)

Das Voranschreiten des Kapitalismus geht für den Informanten mit einer Entfremdung von der Natur einher. Symbolisch steht hier das Feuer für die babylonische Zerstörung. Auffallend sind hier auch das bereits oben erwähnte Wir-Gefühl und die damit einhergehende Progressivkraft. Der Informant sieht sich als Teil einer aktiven Rebellion gegen den Weltenverlauf. Wie im Kap. 5.4.3.4. zu sehen sein wird, stellt Rastafari für

die überwiegende Mehrheit eine „naturverbundene“ und damit positiv und spirituell besetzte Handlungsorientierung im System *Babylons* dar. Der Rastafari-Bewegung wird aber auch subversive Kraft zugesprochen. Nach Auffassung der Informanten wird eben diese von staatlicher und kirchlicher Seite bekämpft, erkennbar ist diese Auffassung an der starken Auseinandersetzung mit Verschwörungstheorien.

5.4.3.3. Verschwörungstheorien und das *Armageddon*

Eng verknüpft mit der Vorstellung eines *babylonischen* Systems in der Welt ist bei zwei Drittel der Informanten der Glaube an Verschwörungen, die gegen die Wahrheit im Allgemeinen und Rastafari im Speziellen gerichtet sind. So findet Informant 10, dass „halt einfach dreiste lügen, die aber einfach nichts mit historischen fakten zu tun haben“ über Haile Selassie I. erzählt werden, es sei „auch schwierig die wahrheit über seine majestät herauszufinden weil einfach viel äh falschinformationen rausgegeben werden“. Informant 09 gesteht, es hätte „so nen touch von verschwörungstheorie“, aber er findet es „durchaus nicht unrealistisch“, dass der Staat deshalb so gegen den Konsum von Marihuana kämpft, weil er verhindern will, dass die Menschen „sich gedanken über die gesellschaft machen“ und „mal irgendwie die augen geöffnet werden dadurch“. Sehr häufig wird auch die katholische Kirche der verschwörerischen Manipulation bezichtigt, beispielhaft wird hier Informant I 11 zitiert:

„ja, des immer so ne interpretationssache von den wörtern und von den aussagen also von sünde zum beispiel () des was halt in der römisch-katholischen kirche und in der religion an sich irgendwie oft genutzt wird um die leute zu manipulieren und und da den leuten n bestimmtes bild einzupflanzen damit sie so oder so sich verhalten irgendwieso und halt zum beispiel angst haben oder oder-“ (I 11)

Neben vielen ähnlichen Äußerungen über die katholische Kirche ist auch ein Diskurs über „the mark of the beast“ bei einigen Informanten voll im Gange. So sprechen 4 der 17 Informanten davon, dass immer mehr Menschen sich Mikrochips einpflanzen lassen. Dies wäre nach Informant 01 eine Art Personalausweis unter der Haut und die Einpflanzung geschehe aus praktischen Gründen, wie zum schnelleren Einchecken am Flughafen. Allerdings stellten diese Mikrochips das in der biblischen Offenbarung prophezeite „mark of the beast“ dar: Die Menschen mit dem Zeichen auf/unter der Haut

wären diejenigen, die sich vom *babylonischen* System hätten verführen lassen. Sie würden daher das durch den Messias ausgelöste *Armageddon* nicht überleben (I 01).

Der Glaube an ein Ende dieser Zeit und die Hoffnung auf eine neue „weltordnung“ ist bei den deutschen Rasta ebenso wie bei den Rasta der afrikanischen Diaspora vorhanden. Mehr als die Hälfte der Informanten gibt an, dass eine Wende, wie sie in der Offenbarung beschrieben wird, bevorstehe. So erzählt Informant 05:

„meiner ansicht nach, vielleicht sieht des nicht jeder so, leben, leben wir in der endzeit ähm, die welt ist dabei ne neue weltordnung aufzubauen wo alles nur noch nach einem einheitsbrei funktionieren soll, nach einer regelung, die äh von nem papst als äh teufel sozusagen regiert wird, des oberhaupt von dieser neuen weltreg-weltordnung“ (I 05)

Die Ansicht, dass der Papst Anführer dieser neuen Weltordnung sein soll, liegt in der oben erwähnten Rasta-Auslegung der Offenbarung begründet, welche davon ausgeht, dass die römisch-katholische Kirche *Babylon* darstellt und die Bibel nicht nur historisch zu interpretieren, sondern auch auf die Gegenwart anzuwenden sei (Murrell/Williams 1998: 328). Informant 08 beschreibt die Gegenwart als „letztes zappeln babylons“ und findet eigentlich müsste jeder die Zeichen der Offenbarung wahrnehmen können:

„die wissen ganz genau, dass sie am untergehen sin, sie WISSen dass sie am untergehen sind und WEHREN sich natürlich und zappeln ohne ende, aber ich glaub das babylon schon lang verDAMMt ist unterzugehen weils einfach nich zu lange eh (1) polar einfach nur sein kann auf einer seite, wir haben die DUALität in unserm universum und diese dualität setzt voraus, dass dass einfach auch, die positive seite wieder- angestrahlt wird, und nich nur die negativen (2) und ich denk es gibt so viele interessante andere geschichten die uns nahe legen, dass dass wir uns in ner in ner schon extremen zeit befinden, ob des jetzt die offenbarung in der bibel is, ob des tagtägliche tagtägliche erleben dieser symBOLik aus der offenbarung is, die wir, wenn wir offenen auges durch die durch die babylonische welt gehen, in der wir leben, dann KÖNNen wir, dann kann JEDER einzelne kann wahrnehmen, dass wir uns in diesem zeitgefüge, was in der offenbarung als armageddon beschrieben wird, dass wir uns darin beFINDen, und- (1,5) dass diese zeit eben n wandel is irgendwie, es gibt n anderes beispiel, der maya kalender hört zum beispiel einfach auf, und der hört BALD auf, s is die frage was was den mayas durch den kopf gegangen is, dass sie ihren kalender bis zum jahre 2012 machen, und dann hört er einfach auf-“ (I 08)

Der Informant begründet das kommende *Armageddon* mit der „dualität in unserem universum“, eine Auffassung der Welt, die auch in einigen anderen Interviews zur

Sprache kommt und dem dichotomen Prinzip *Babylon - Zion* entspricht. Zusätzlich zieht er andere Deutungsmuster, wie den Kalender der Mayas, zur Unterstützung seiner Aussage heran. Der Glaube an das *Armageddon* und den Beginn einer neuen Zeitrechnung bzw. das Kommen des Himmelreichs auf Erden ist nach Barker ein typisches Kennzeichen christlich orientierter Neuer Religiöser Bewegungen (2004: 335). Auch für diesen Informanten scheint es, als ob, wenn „wir offenen auges“ wären, „JEDER einzelne“ die Deutung der Rasta als wahr anerkennen müsste (I 08). Rastafari tritt auch hier wieder im Gewand der von Gebhardt beschriebenen „Ursprungswahrheit“ (2003: 14) auf, neben der es, aus Perspektive der Rasta, keine andere geben kann und welche in Konkurrenz tritt zu vorherigen kirchlich institutionalisierten Deutungshoheiten.

Die Welt durch das Prisma Rastafari zu interpretieren bedeutet nach Informant 03 „bewusst“ zu leben, *Babylon* hingegen stehe für „unbewusstsein“. Diese Einteilung von „bewusstsein“ und „unbewusstsein“ sowie der stete Versuch die Wahrheit zu erkennen in einer Welt voll „falschinformationen“ und „manipulationen“, scheint bei der großen Mehrheit der Informanten leitender Handlungsrahmen und alltägliche Aufgabe zu sein. Der Hang zu alternativen Erklärungsmodellen, auch so genannten „Verschwörungstheorien“, um der „wahrheit“ auf die Spur zu kommen, ist bei den Informanten stark ausgeprägt.

5.4.3.4. *Zion* und die geistige Repatriierung

Zion stellt für die deutschen Rasta ein höchst komplexes Symbol mit unterschiedlichen Ebenen dar. *Zion* muss z.B. nicht nur mit Afrika assoziiert werden, so gibt es ein paar Rasta, für die *Zion* „hier ist“ (I 14) oder „überall sein wird“ (I 09). Es kann „das gute“ symbolisieren, das überall auffindbar ist (I04), z.B. „im raum zwischen den gedanken“ (I 11), und erreichbar durch „mu:sik oder das rauchen von marihuana“ (ebd.). *Zion* beschreibt für viele der Befragten nicht nur einen Ort, sondern auch einen Bewusstseinszustand oder eine Lebensweise. In einigen Fällen wird *Zion* mit der biblischen Schöpfungsgeschichte gleichgesetzt. Sich nach *Zion* zu orientieren, bedeutet hier sich auf die jüdisch-christliche Schöpfungsvorstellung zu besinnen, indem man z.B. nach den Regeln der *Ital livity* lebt oder in der Bibel liest (z.B. I 04; I 12; I 02).

Am häufigsten wird *Zion* aber immer noch mit Afrika verknüpft. So wird Afrika in fast allen Fällen als die „wiege der menschheit“ oder, wie erwähnt, als der Ursprung der biblischen Schöpfung beschrieben. Afrika wird in dem Zusammenhang nicht selten als eine Art biblisches Paradies porträtiert:

„also in äthiopien des christentum dort des is also, hab auch noch nich vie:l eindruck gehabt also oder viel davon gesehn aber ich hab mit äthiopiern geredet und und auch bilder gesehn irgendwieso und des is schon SEHR beeindruckend mit den kirchen und die leute wie die: die ausstrahlung auf photos schon irgendwieso und (wenn seine bibel aufschlagt respektvoll und alles irgendwie) die schönen Leute irgendwie so die die leben dort irgendwie und ernähren sich SELBST also sind SELBSTversorger, die sind aufm land () bauern und die und die: (4) (wo warst Du?) ((lachend))“ (I 11)

Der Informant gibt zu, selbst noch nicht in Äthiopien gewesen zu sein, er scheint dennoch von dessen Spiritualität verzaubert. Allein Photos und Gespräche genügen um bestimmte Vorstellungen in dem Informanten hervorzurufen, und zwar so einnehmend und stark, dass er den Faden verliert und sich noch einmal nach der Eingangsfrage erkundigen muss. Weinhäupl hatte in ihrer Arbeit auf eben diese Vermittlungskraft von Bildern und anderen Medien hingewiesen (2002), hier scheinen diese die Einbindung in die religiösen Sphären der Rastafari-Bewegung zu verstärken.

Die Beschreibung des Informanten spiegelt die Sehnsucht nach einem prämodernen ländlichen Idyll wider, in dem technischer Fortschritt und kapitalistische Weltwirtschaft noch fern sind. Sehr viele Informanten äußern sich ähnlich idealisierend über Afrika. Sehr häufig wird dabei der Eindruck erweckt, dass *Zion* bzw. Afrika als eine Art Symbol für „ursprüngliche werte“ und „die ursprüngliche lebensweise“ (I 05) fungiert. So konstatiert Informant 02 in Bezug auf das Rasta-Sein:

„es is einfach wie ehm (2) ne verehrung der schöpfung und ne respektierung der schöpfung ansich, dass man überhaupt den boden bebaut und kultiviert, es is für mich die ursprünglichste form der kultivierung, ackerbau, des is uns hier leider sehr verloren gegangen, genauso wie feuer machen oder wasser holen ((schmunzelnd)) solche dinge sowas ist uns verloren gegangen“ (I 02)

Der Informant beklagt den Verlust einer Lebensweise, in welcher der Mensch noch eigenhändig schwierige landwirtschaftliche Arbeiten verrichtet. Es ist eine Lebensweise, wie sie im Alten Testament beschrieben steht und die im starken Kontrast

zu modernen Annehmlichkeiten steht. Ein bisschen später im Gespräch sagt der Befragte, dass Repatriierung, eine „rückbesinnung auf menschliche werte“ bedeute und da „die ursprünge der menschheit in afrika liegen [...] hängt des eine stark mit dem anderen zusammen“, Repatriierung bedeute also auch „zu den eigenen wurzeln der menschheit“ in Afrika zurückzukehren (I 02).

Bei der großen Mehrheit der Informanten spielt so eine geistige Rückbesinnung auf die „wiege der menschheit“ und das, was damit verbunden wird – das sind meistens eine „ursprüngliche“ Lebensart und durch die Besinnung auf die Schöpfung gleichsam eine Spiritualisierung des Selbst –, eine wichtige Rolle gerade innerhalb des deutschen Kontextes. So meint Informantin 04, dass in Deutschland eine „gewisse kälte und unwissen“ herrscht, daher sei die Entfernung zu *Zion* „recht groß“. Es sei aber „nicht unmöglich wieder zu zion“ zu gelangen, zu den „wurzeln zu kommen, die weiter gehen als deutschland“ (I 04). Und „wenn mans zulässt dorthin zurückzugehen in seinem inneren, dann kommt man auch wieder zur wärme [...] dann kommt man zu dem was jah lord is und spirit is“ (I 04). Die Informantin spricht von einer „wärme“, zu der sie wieder „zurück“ möchte, wenn sie von Afrika bzw. *Zion* redet. Ein anderer Informant bezeichnet Afrika als „meine heimat“ (I 09), Afrika wird hier als der eigene Ursprungsort interpretiert zu dem die Informanten auf spirituellem Wege wieder zurückkehren möchten.

Teilweise greifen bei den Befragten Evolutionstheorie und jüdisch-christliche Schöpfungserzählung ineinander, sie scheinen sich gegenseitig in ihrer Aussagekraft noch zu verstärken. Eine Repatriierung, die in den meisten Fällen geistig vonstattengeht, verspricht also eine Rückführung zu *Jah* (Gott) und für manchen auch eine Art „place of safety“ (I 01), sobald das *Armageddon* hereinbrechen sollte. Zwei Informanten äußern konkrete Pläne nach Afrika „zurückzukehren“ und unterhalten bereits Verbindungen nach Äthiopien. Andere betonen, dass sie irgendwann gerne mal Afrika aufsuchen (I 03) oder sich dort vielleicht mal zur Ruhe setzen (I 09) möchten.

5.4.3.5. Körperliche Repatriierung und die Grenzen der *Rasta Reality*

Im Gegensatz zur geistigen sollen hier auch das Thema um die physische Rückkehr und die Meinungstendenzen dazu erwähnt werden. Während einige die Möglichkeit der physischen Repatriierung gar nicht erst erwähnen, äußern die meisten, die es tun,

Zweifel darüber, ob die körperliche Rückführung für einen deutschen oder europäischen Rasta wirklich sinnvoll wäre. So sollte es eher den Schwarzen, an denen ein „holocaust“ (I 08) begangen wurde, welches „ein verbrechen an der kompletten menschheit“ (I 05) bedeutet, wenn gewünscht, ermöglicht werden, nach Afrika zurückzukehren, dies wäre allein für den „spirituellen ausgleich“ des Planeten notwendig (I 08). Nicht wenige Informanten äußern sich über die Ungerechtigkeit der Sklaverei und dass der afrikanischen Diaspora Reparationszahlungen oder eine Repatriierung zustehen (I 12; I 08; I 07; I 05; I 02). Diese Solidarität geht bei manchen mit der Meinung einher, dass die physische Repatriierung daher auch eher eine Sache der Schwarzen ist, so findet Informant 09:

„aber ich denke auch es ist allgemein für europäische rasta diese repatriation net so, nicht so wichtig ist wie für die schwarzen einfach weil für sie isses halt was anderes wenn sie irgendwo versklavt wurden, (weil sie umgebracht werden) dass sie wieder nach hause wollen, des is halt n unterschied, wenn wir des, wenn ich des sagen würde, es würd einfach nur lächerlich klingen und des is auch blödsinn an sich“ (I 09)

Eine Informantin unterstreicht die Bedeutung Afrikas für sich, diagnostiziert in dem Wunsch mancher deutscher Rasta jedoch einen Hang zum Eskapismus:

„also ich hör von vielen, dass die repatriierung, dieser gedanke eben so im zentrum steht oder der wunsch eben nach afrika überzusiedeln, also der is bei mir persönlich nicht unbedingt gegeben weil ich mir denke, dass ich ehm den ort wo ich aufgewachsen bin oder wo ich eben mein leben verbracht hab, dass ich lieber da bleibe und dort versuche, was zu ändern, also nicht diese, dieses, für mich is es n fluchtverhalten schon fast, also ich kanns verstehen wenn man sich nach afrika zurück wünscht aber ehm es gibt eben verschiedene motive dazu es zu tun und bei vielen seh ich des schon als fluchtverhalten von problemen hier ehm natürlich is afrika wichtig auch für mich, weils einfach die wurzel der menschheit für mich darstellt und natürlich äthiopien im speziellen des land wo eben selassie regiert hat, s hat einfach von daher ne besondere bedeutung für mich aber für mich isses jetzt nich so, dass ich jetzt un:bedingt sagen würde mein ziel ist es nach äthiopien zurückzukehren also da seh ich wirklich mehr sinn darin wenn elders auf jamaika diesen wunsch äußern und man arbeitet daran ihnen den wunsch zu erfüllen weil bei ihnen eher dieses dieser (ko-) ja dieser direkte: direkte verbindung besteht“ (I 07)

Die Informanten unterscheiden offensichtlich zwischen einer spirituellen Verbindung zu Afrika und der Notwendigkeit einer tatsächlichen Rückführung ihrer selbst. Die

afrikanische Diaspora scheint eine höhere Legitimität für die körperliche Repatriierung zu besitzen, aufgrund der „direkte[n] verbindung“, die besteht. In keinem anderen Themenbereich wird der tatsächliche historische und politische Kontext von Afrika und seiner Diaspora von den Befragten so herausgestellt wie hier. *Zion* kann nach Deutschland geholt werden oder man kann sich spirituell darauf zurückbeziehen, aber wo der (weiße) Körper selbst in Erscheinung tritt, besteht bei manchen scheinbar eine Grenze, welche, auch im Rahmen einer sonst ganzheitlichen Identifikation mit Rastafari, nicht überwunden werden kann.

Afrika hat zudem bei sechs Informanten offensichtlich ambivalenten Charakter, denn einem Empfinden Afrikas als Symbol für „ursprüngliche werte“, „menschlichkeit“ oder spirituellen Verbindung zur Schöpfung bzw. Gott steht hier die Wahrnehmung Afrikas als tatsächlicher, von Schwierigkeiten geplagter Ort gegenüber. So meint z.B. Informant 09 „für mich isses halt auch nich des ziel ähm ja die sind halt vo:m vom fortschritt teilweise in manchen dingen einfach noch soweit zurück ähm daß es auch nicht erstrebenswert ist weils auch einfach schon aus hygienischen gründen [...] des is nicht des paradies“. Die Befragten handeln diese Diskrepanz scheinbar aus, indem sie zwischen Afrika als Symbol, welches, von seinem historischen und politischen Kontext entkernt, für etwas Bestimmtes steht, und Afrika als realem Ort, welcher niemals so ideal sein kann wie in der Vorstellung, unterscheiden. Die oben erwähnte Argumentation von Yawney, wonach die Rastafari-Bewegung weltweit Menschen anspricht, weil ihre Inhalte und Symbole Lösungen für universal empfundene Probleme, wie Entfremdung, Umweltzerstörung und Kapitalismus, anbieten (1994: 75, 79), kann hier bestätigt werden.

5.4.4. Rituelle Aktivitäten

5.4.4.1. *Ital Livity* als ganzheitliche Lebensweise

Entsprechend dem oben erwähnten Naziräergelübde argumentieren gut zwei Drittel der Informanten, je stärker der Körper von künstlichen Dingen befreit bleibe, desto intensiver sei die Verbindung zur Schöpfung und zu Gott. Die *Ital Livity* ist daher auch in den meisten Fällen selbstverständlicher Orientierungsrahmen alltäglicher Handlungen. Die Aussage von Informantin 07 steht beispielhaft für die mehrheitliche Einstellung der Befragten: „ernährung spielt für mich ne wichtige rolle also einfach die

vorstellung mein körper ist mein tempel also muss ich auch drauf achten ihn rein zu halten, also ich ess zum beispiel kein fleisch oder versuch eben ja drauf zu achten wo des essen herkommt so, was ich zu mir nehm“. Es ist wichtig zu wissen, was dem Körper zugeführt wird und dass die Nahrung möglichst „natürlich“ ist, das heißt im besten Falle biologisch angebaut. Zudem ist der Verzicht auf den Einkauf bei großen Warenketten für manche Informanten eine weitere konsequente Durchführung der Rasta-Livity. Eine Abwehrhaltung gegen global agierende Firmen, die den Markt kontrollieren und kein Gewissen gegenüber der Natur zeigen würden, ist nicht selten zu spüren. Teilweise wird die Subsistenzwirtschaft gar als das Ideal der eigenen Ernährung und Lebenserhaltung proklamiert (I 02; I 11). Diese Einstellungen spiegeln die Rasta immanente Ablehnung gegen die globale Kapitalisierung sowie die Sehnsucht nach einer vormodernen Lebensweise wider.

Sechs Informanten erwähnen, dass das Rauchen von *Ganja* für sie zu den rituellen Handlungen als Rasta dazugehöre. Der Konsum von *Ganja* hat hier vor allem einen gemeinschaftsstiftenden Zweck, dient aber auch der individuellen Meditation. So meint Informant 09, dass *Ganja* „inspirierend“ wirkt, und Informant 10 findet: „es zeigt dir dinge von dir selber und es zeigt dir die welt vielleicht aus nem anderen blickwinkel“. Im Großteil der Interviews wurde das *Ganja*-Rauchen nicht angesprochen oder weiter vertieft. Die teilnehmende Beobachtung bei den Gesprächen oder auf dem *Nyahbinghi-Gathering* zeigen, dass Marihuana neben der rituellen Verwendung, z.B. beim Trommeln oder Bibellesen, relativ selbstverständlich alltäglichen, aber gemäßigten Gebrauch findet.

6.4.4.2. Die prominente Rolle der Bibel

Neben anderen Handlungen wie *chanten*, *drummen* (I 02; I 10) und „liebe zu verbreiten“ (I 08; I 09) scheint vor allem das Studium der Bibel ein besonders wichtiger Bestandteil persönlicher Rasta-Lebensführung zu sein. 14 von 17 Informanten geben ausdrücklich an, regelmäßig die Bibel zu lesen, nicht wenige beziehen sich während des Gesprächs auf Passagen in der Bibel, um das selbst Gesagte nochmals zu unterstreichen oder zu autorisieren. Informantin 07 führt neben anderen Aktivitäten das Lesen der Bibel als bedeutend für sie an:

„bibellesen ist auch sehr wichtig für mich, mach ich jeden tag- natürlich auch mit unterbrechungen, manchmal auch mit langen unterbrechungen aber so: einfach so des spirituelle wieder zu untermauern sag ich jetzt mal, sich gedanken zu machen und eben auch jeden tag so einige minuten zu finden wo man sich wirklich sammeln kann, sei es meditation, sei es gebet irgendwie, sich wieder auf seine spiritualität zu berufen, zu sagen was is mir wichtig oder mal den tag zu durchdenken also (das) auf jeden fall“ (I 07)

Die Informantin erklärt, dass die Bibel ihr hilft die eigene Spiritualität zu festigen. Viele der Informanten äußern sich ähnlich, so auch Informant 10, welcher durch die Bibel „wieder zu gott“ gefunden hat. Wichtig ist ihm außerdem, dass er durch die selbstständige Bibelexegese „MEINE gesetze für mich rausfinden“ kann ohne sich „ein gesetz von anderen leuten geben zu lassen, sondern selber zu sagen, daran will ich mich halten“. Die Bibel erscheint hier als ganz persönlicher Orientierungsrahmen für die spirituellen Fragen aber auch alltäglichen Geschehnisse, die es zu bewältigen gilt. Gleichzeitig unterstützt sie die Individualisierung des Religiösen bei den deutschen Rasta.

Die Auslegung der Bibel folgt nur bei wenigen strikten Regeln, so findet auch Informant 03: „ich meine die bibel kann man auch (-) auf viele weisen interpretieren so, des is kein: kein kein: nich wie n LEHRbuch oder so was“. Für Informantin 04 ist die Bibel zudem die „grundlage: worauf man sich eigentlich überall verständigen kann“. Die Bibel hat also nicht nur einen persönlichen, sondern auch einen gemeinschaftlichen und verbindenden Wert.

Das Bibel Lesen (manchmal von Musikhören, *Ganja*-Rauchen, oder Trommeln begleitet) wird von manchen als außeralltägliches Ereignis z.B. zum „sabbath“ beschrieben, um nach einer stressigen Woche wieder „kraft“ zu sammeln (I 10). Andere hingegen lesen die Bibel jeden Tag. Informant 12 betont die ohnehin immerwährende Vermischung von Alltag und Besonderem, Profanem und Heiligem im Rastafari:

„jeder kontakt zu einer person is irgendwie n ritual irgendwie so ((lachen)) () mit nem RItual kannst du ja einfach sachen:, indem dus zum ritual erhebst, darum gehts ja auch viel bei rastafari, dass du einfach die sachen immer so erhebst quasi, also deine freundin wird zur queen irgendwie so und so sachen und dadurch kannst du halt schon einfach auch alltagshandlungen wenn du sie als ritual benennst einfach so: einfach so für dich einfach höherwertig machen (irgendwieso) und des is glaub ich schon auch also auch bewusst irgendwie so, des dann auch die conscious idee“ (I 12)

Der Informant verweist hier auf die Idee des *I-n-I consciousness*, welches als Rasta-Bewusstsein in jeder Handlung des Alltags spürbar sein sollte. Er reflektiert offen über die von Rasta angestrebte Sakralisierung des Alltags durch das Beispiel der Freundin, die zur *Queen* erhoben wird. Wie noch zu zeigen sein wird, spiegelt sich gerade auch im Sprachgebrauch oder der Namensgebung dieses Bedürfnis der Informanten nach einer Verwobenheit von Profanem und Heiligem wider.

5.4.4.3. „Natürliche“ Ästhetik als Ausdruck des Rasta-Glaubens

Der Stil der deutschen Rasta lässt sich gut durch Beobachtungen festhalten. 14 der 17 befragten Informanten tragen *Dreadlocks*, die mal nacken- und mal hüftlang sind. Auf dem *Nyahbinghi-Gathering* trugen die meisten Rasta *Dreadlocks*, davon einige mit einer eindrucksvollen Haarlänge (bis zum Fußknöchel) (Gedächtnisprotokoll, teilnehmende Beobachtung am 22.07.2006). Die *Dreadlocks* scheinen ein wichtiges Erkennungsmerkmal zu sein, sind aber kein Muss. So betonen einige der Informanten, dass es nicht aufs Äußere ankommt, sondern vielmehr ob jemand die *consciousness* besitzt oder nicht.

Wer *Dreadlocks* trägt, markiert die eigene Identität durch die ästhetische Alterität zur Mehrheitsgesellschaft. Dies kann auch anstrengend sein: „man sieht als rasta ja meistens schon anders aus also ich hatte auch lange dreadlocks und ja wenn man alleine ist und einem die gesellschaft (plötzlich?) anderes sagt als du für dich selbst ausgemacht hast is schwer eigentlich standhaft zu bleiben“ (I 07). Das Tragen der *Dreadlocks* kann aber auch förderlich sein für die Verständigung mit den Menschen, die nicht zur Rastafari-Bewegung gehören, so betonen Informant 09 und 10 die positiven Reaktionen: „so mei oma macht immer witze drüber und so aber äh ja halt auch nicht bössartig und die kleinen kinder, die freut es immer voll wenn sie dich dann sehen, die wollen dann anlangen und so und eigentlich sind die reaktionen schon eher positiv, auch vom freundeskreis“ (I 10).

Es kann davon ausgegangen werden, dass das Tragen der *Dreadlocks* auch bei den Rasta in Deutschland die eigene Natürlichkeit, vielleicht auch Spiritualität zum Ausdruck bringen soll. Besonders interessant scheint die Aussage von Informantin 16, welche betont, dass die *Dreadlocks* für sie ein Mittel sind, sich den „künstlichen“

Schönheitsnormen, wie sie von den westlichen Gesellschaften in den Medien proklamiert würden, eindeutig zu widersetzen (Gesprächsprotokoll, Gespräch am 26.06.2006). Die *Dreadlocks* scheinen ihr Standkraft zu geben („wie die wurzeln eines baumes“) und gleichzeitig selbstbewusster Ausdruck weiblicher Natürlichkeit zu sein, so entspräche ja der „ganze kult, der hier ums haare entfernen betrieben wird“ dem „entfernen von natürlichkeit“ (I 16). Jones erhielt bei seinen Interviews mit *Dreadlocks* tragenden Frauen in England ähnliche Aussagen (1988: 142ff). So dienen die *Dreads* nicht nur den männlichen Rasta, sondern auch, und vielleicht gerade, den Frauen dazu, sich gegen empfundene gesellschaftliche Zwänge zu positionieren.

Bezüglich des Kleidungsstils sind die Farben Rot, Grün oder Gelb bei den Informanten keineswegs dominant, sondern prägen eher sehr selten die Ästhetik der individuellen Garderobe. Außer bei einem einzigen Informanten, der offensichtlich Markenkleidung trägt, ist der Kleidungsstil aller Rasta, denen ich bei den Interviews oder auf dem *Nyabinghi-Gathering* begegnet bin, durch farblich gedeckte Töne charakterisiert. Die deutschen Rasta sind mit dem Tragen auffälliger Markenzeichen eher zurückhaltend und scheinen mehr Wert auf eine „natürliche“ oder unauffällig aussehende Kleidung zu legen. Zum *Nyabinghi-Gathering* trug gut die Hälfte der Frauen lange Röcke und die Haare bedeckt. Bei einem *Reasoning* wurde von einer Teilnehmerin sogar bemängelt, dass Frauen anwesend sind, die zum *Nyabinghi-Prayer* Hosen anstatt Röcke tragen (Gedächtnisprotokoll, teilnehmende Beobachtung am 23.07.2006). So scheint die Kleidung, vor allem im Rahmen außeralltäglicher Rituale zu Ehren Haile Selassie I., von besonderer Bedeutung zu sein und an traditionellen Geschlechterrollen ausgerichtet. Es könnte gerade für die Frauen in der Bewegung ein Spannungsfeld geben, in dem sie einerseits an ihre Rolle als Frau gebunden und hochstilisiert werden (traditionell weibliche Kleidung, Bezeichnung als *Queen*), andererseits z.B. durch das Tragen der *Dreadlocks* sich in ihrer von westlichen Schönheitsnormen unabhängigen „natürlichen“ Weiblichkeit bestärkt fühlen.

5.4.4.4. *Speaking* Rastafari und die Sakralisierung des Profanen

Die deutsche Sprache der Informanten ist in der großen Mehrheit der Interviews durchgängig von Rasta-Wörtern (*Babylon*, *I-n-I consciousness*, *Earthforce* etc.) und an der Kreolsprache Patois angelehnten Ausdrücken wie „inna babylon-system“ (I 08) oder

„da judgement day will come“ (I 11) durchsetzt. Das „Code-Switching“⁷⁶ zwischen der deutschen Sprache und solchen Rasta-Redewendungen scheint bei allen Informanten absolut selbstverständlich vonstattenzugehen. Die Aussagen der Informanten scheinen, wenn sie zum Beispiel nicht vom „gesellschaftlichen“, sondern vom *Babylon*-System sprechen, von einer tiefer liegenden (biblischen) „wahrheit“ getragen. Anzunehmen ist, dass eine solch habituelle Verwendung von Rasta-Begrifflichkeiten nur in bestimmten sozialen Interaktionen und Feldern passiert. Vermutlich würden die Informanten bei einem Gespräch, welches sich außerhalb des Rasta-Kontextes abspielt (z.B. mit dem Arbeitgeber), einen Sprechcode verwenden, der nicht von Rasta-Wörtern durchsetzt ist. Dies sind aber bloße Vermutungen, welche im Rahmen dieser Arbeit nicht durch teilnehmende Beobachtungen im Alltag untersucht werden konnten.

Das *Nyabinghi-Gathering* stellte ein außeralltägliches rituelles Ereignis dar, bei welchem der Gebrauch von Patois-Redewendungen relativ häufig war (Gedächtnisprotokoll, teilnehmende Beobachtung am 21-23.07.2006). Sicherlich hilft die Verwendung bestimmter Rasta-Ausdrücke und Redewendungen die eigene Rasta-Identität sowie die kollektive Wahrnehmung als Rasta-Gemeinschaft, gerade bei solchen Treffen, zu untermauern. Zur Markierung des eigenen *I-n-I consciousness*, dienen zudem die Namen, die sich einige der Informanten gegeben haben. So haben ein paar Informanten vor ihrem Eigennamen ein „Ras“⁷⁷ oder „Sister“ positioniert oder auch ihre Eigennamen mit dem Buchstaben I durchsetzt (siehe Informantenübersicht). Auch dies ist ein weiteres Ritual, welches der Sakralisierung des Profanen dient, steht das I doch für *I-n-I consciousness*, Rastafari und Haile Selassie I., also der Göttlichkeit selbst.

Die Argumentation von Assman, wonach rituelle Aktivitäten die Identität einer Gruppe konstituieren und reproduzieren, kann hier bestätigt werden. Auch der Bedarf nach Riten, um die eigene Weltordnung in Gang zu halten, gegenüber der „allgegenwärtigen

⁷⁶ Code-Switching meint den Akt des Wechsels zwischen verschiedenen Sprachen oder Varietäten während sozialen Interaktionen, zur Durchsetzung kommunikativer Ziele (z.B. Höflichkeit, Abgrenzung; Anmerk. N.J.) (vgl. Steiger 2006: 2), siehe zum Thema auch Gumperz (1982).

⁷⁷ Siehe Ausführungen Fußnote 68.

Unordnung“ (Assmann 1992: 143), scheint für die Informanten sowohl im Alltag als auch außeralltäglich von großer Bedeutung für die eigene Lebensführung zu sein.

5.4.5. Zum Aushandeln einer authentischen Rasta-Identität

5.4.5.1. Jamaika als Referenz und das Bedürfnis nach eigener Legitimität

In den drei in Kap.4.7. aufgeführten weltweiten Aneignungen der Rastafari-Bewegung gab es in allen Fällen Strategien, um den eigenen Lebensstil zu legitimieren und zu authentisieren. Meist schien ein Bezug zu Jamaika, als „Ursprungsort“ der Bewegung, zur Authentisierung der eigenen Rasta-Identität wichtig, sei es durch Reisen dorthin (Jamaika als „training ground“ für die japanischen Rasta), durch die Informationssammlung zu der Geschichte und Gegenwart Jamaikas (Rasta in Neuseeland) oder durch den direkten Kontakt mit afrokaribischen Rasta-Kulturträgern (welche „ideal rasta“ für die weißen Rasta in England darstellten).

Auch bei den deutschen Informanten werden Jamaika und seine „matriarchen und patriarchen“ (I 08) der Rasta-Bewegung in hohen Ehren gehalten und die dortige Rasta-Bewegung wird von manchen als besonders authentisch angesehen. So meint Informant 09, dass die *Twelve Tribes of Israel*-Organisation in Deutschland auch Leute anlocken würde, die das *I-n-I consciousness* gar nicht besitzen würden, was auf Jamaika wiederum nicht passieren könnte:

„des problem was ich auch finde wenn son haus gibt, und grad jetzt in deutschland ähm ich denke ist noch nicht so: ernsthaft weil äh da kanns ja leicht n bisschen, da komm halt leute rein, die eigentlich da gar nicht reingehören, die halt nur so tun als ob sie wären des und sins aber überhaupt gar nicht, ich mein, sowas in jamaika geht des nicht, die werden sofort hochkant rausgeschmissen ähm da würd sich gar niemand reingehen traun zu so nem binghi [bez. *Nyabinghi*-Zeremoniell, Anmerk. N.J.] der nicht wirklich conscious ist de:r wagt da kein schritt rein“ (I 09)

Der Informant recurriert hier auf Jamaika als den Ort, wo Rasta, „die halt nur so tun als ob“, erkannt werden würden. Jamaika fungiert hier als Referenzrahmen, welcher eine Entscheidung zwischen „echt“ und „unecht“ ermöglicht. Aber auf die später im Interview gestellte Frage, wie wichtig Jamaika als Bezugspunkt für ihn sei, meint derselbe Informant: „ähm, ich finds, is net unbedingt so: wichtig weils eigentlich nich allzuviel mit jamaika zu tun hat die bewegung“ (I 09). So kann sich der Bezug zu

Jamaika durchaus als widersprüchlich offenbaren. Einige Informanten merken zudem an, dass ein Rasta in Deutschland dadurch, dass es hier kaum etablierte Rasta-Organisationen gibt, unter Umständen sogar mehr Reflexion über sein Tun aufbringen und „consciousness“ entwickeln müsste als ein Rasta auf Jamaika (I 06; I 07; I 08). Diese Einschätzung spiegelt den Bedarf nach einer Emanzipation von Jamaika als Referenzrahmen wider.

Der Bedarf der deutschen Informanten nach eigener, von Jamaika unabhängiger Legitimität scheint relativ ausgeprägt. Sehr gut zeigt sich die Spannung zwischen dem Aspekt, dass Rastafari für manche immer noch an schwarze Körper gebunden ist, und dem gleichzeitigen Verlangen nach einer eigenberechtigten Rasta-Identität in der Aussage von Informantin 04:

I 04: „also is es is auf jeden fall wichtig, du kannst kein ähm (2) von ner black community losgelöstes rastaleben aufziehn, das wird immer komisch sein

N.J.: mhm

I 04: wobei ich nich sag dass es nich lokale varianten geben soll

N.J.: mhm mhm

I 04: da bin ich auch sehr sehr STARK dabei des zu verteidigen und zu sagen wir haben ja unsere eigenen äh äh () prayers unsre eigene CHANTs manche eigene (chance) und so sachen, und halt da- GAR kein problem ähm lokale sachen zu machen

N.J.: mhm

I 04: gar kein problem, aber man soll nie vergessen wo was herkommt ne?

N.J.: ja ja ja (2) versteh ich gut sowohl das eine als auch das andere ja

I 04: mhm ja, schließt sich überhaupt nicht aus [...] bereichert sich“ (I 04)

Die Informantin gibt hier zu verstehen, dass „lokale varianten“ ihre eigene Berechtigung haben, eben weil sie „eigene“ Praktiken entwickeln. Sie schließt sich damit unbewusst den Aussagen von Zukrigl und Breidenbach (1998), Klein und Friedrich (2003) an, wonach allein die Neukontextualisierung von kulturellem Material schon Authentizität verleiht. Gleichzeitig findet die Informantin aber, ähnlich wie die Vertreter der *Black Studies* (vgl. Rose 2005), dass Rastafari als ursprünglich schwarze Bewegung weiterhin an schwarze Körper, die *black community*, gebunden bleiben muss.

Gemäß eines „alten kolonialistischen Diskurses“, wonach Schwarze den „Struggle“ am besten repräsentieren (Klein/Friedrich 2003: 78), gibt es bei manchen Informanten den

Versuch den eigenen sozialen Erfahrungshintergrund dem der afrikanischen Diaspora anzugleichen:

„des is einfach unsere gesellschaft irgendwie wir leben hier und sind hier aufgewachsen und: daran schließt rasta an irgendwieso un- und es is un- und mit einer interpretation, dass wir in einer sklaverei: sind, ne sklaverei von babylon und und da wo des herkommt, da: war des noch: viel deutlicher so des des rastafari, die ersten rasta auf jamaika, die sklaven, die dort- sie waren noch nich mal rasta weils rasta noch nich gegeben hab aber vor 400 jahren die sklaven die ausgebrochen sind aus der sklaverei, die den spirituellen weg gefunden haben in der bibel auch, die die habn mit der bibel die haben die bibel als ihre () grundlage gehabt weil sie ja auch christianisiert worden sind“ (I 11)

Der Informant fühlt sich den „ersten rasta auf jamaika“ geistig verbunden, weil er scheinbar Ähnliches wie sie durchmacht. Dieser Vergleich dient wohl der Legitimation der eigenen Rasta-Identität in Deutschland. Früher auf Jamaika wie heute in Deutschland liegt die Erkenntnis und Erlösung im Studium der Bibel, denn sie zeigt den „spirituellen weg“ raus aus der allgegenwärtigen Sklaverei durch *Babylon*.

5.4.5.2 Die „sehr charakteristische Ernsthaftigkeit“ der deutschen Rastafari

Die Ernsthaftigkeit an der Sache befindet Informant 08 als sehr charakteristisch für die Rastafari-Bewegung in Deutschland. Überraschend oft – in mehr als der Hälfte der Interviews – äußern sich die Informanten darüber, dass Rastafari für sie kein einfacher Weg sei, sondern von Schwierigkeiten und Verantwortung gezeichnet. So meint Informant 09: „ja wie soll ich sagen, es denken immer viele, ja is cool rastafari und chillen und reggae und wasweißichwas aber sie haben GAR keine ahnung von, von der bürde, die einem eigentlich aufgelegt wird“. So wäre es durchaus anstrengend „immer positiv zu handeln positiv zu denken auch wenns unmöglich is, aber allein des zu probieren und immer: des immer öfter zu schaffen, immer als gutes beispiel voran zu gehen, einfach jedem menschen liebe zu schenken“. Sehr ähnlich äußert sich Informant 08, der es als eine der wichtigsten Aufgaben, aber auch „sehr sehr anstrengende übung“ empfindet, jedem, auch Politikern wie George Bush oder Dick Cheney, Liebe zu geben (I 08).

Neben der starken Akzentuierung von Positivität und Nächstenliebe ist es auch die Verantwortung vor Gott, welche Rastafari für die deutschen Informanten zu einer umfassenden Lebensaufgabe macht. So bedeuten für Informant 12 die „werte, die

irgendwie vom haupt der schöpfung rastafari ausgehen“ ein „konstruktives dasein“ und „verantwortung zu übernehmen“. Er findet: „ich bin einfach hier weil ich einfach n schöpfendes wesen sein darf sein kann und die verantwortung muss man aber halt auch wahrnehmen als mensch irgendwie, und des is des ä:hm was für mich rastafari bedeutet oder was mir meine rasta-livity ausmacht“. Auch für Informant 11 ist Rastafari „eine entscheidung für die verantwortung“, da man gegenüber der „natur“ und der „creation“ „als rasta, die verantwortung hat oder die aufgabe übernehmen kann irgendwie da des zu beschützen oder da dank entgegenzubringen und des zu würdigen und dann halt auch vielleicht sein teil zurückgeben“.

Die Erkenntnis der Wahrheit im Lichte *Jah* Rastafari mündet aus Sicht der Informanten in einen verantwortungsvollen Weg und bedeutet manchmal sogar eine Bürde, dies hebt sie auch von Rasta, „die nur so tun als ob“, ab (I 09). Informant 10 findet: „was nicht sein kann wenn halt rastafari einfach bloß zum spa:ß gemacht wird äh: halt einfach nichts mit rastafari ansich zu tun hat sondern halt einfach nur mit dem () äh reggae, kiffen und äh aber halt nichts mit dem zu tun hat was rastafari eigentlich is“. Es wäre ein Unterschied, „ob ich mir einfach irgendwas aus ner bewegung rausgreif was mir jetzt grade passt“ (I 10) oder ob man, so scheint er sagen zu wollen, Rastafari ganzheitlich und ernsthaft lebt. „es is einfachn unterschied, zwischen denen und uns“, stimmt ihm Informant 09 zu. Die Informanten differenzieren hier zwischen oberflächlicher Nachahmung und Rastafari als ganzheitlichem Lebensweg, wohl um die eigene Authentizität hervorzuheben.

Rastafari wird weiter als Weg beschrieben, bei dem man versucht selbst das „leben in die hand“ zu nehmen „und es nich einfach von irgendwelchen regelungen oder regierungen oder wem auch immer einfach leiten“ zu lassen (I 05). Daher findet auch Informantin 04, dass Rastafari ein „schwieriger weg“ sei, „weils viel von dir abverlangt“ in dem Sinne, dass ständig darüber reflektiert werden muss „is das richtig is das in ordnung?“ (I 04). Es sind gerade dieses Reflektieren-Müssen, welches sich eben daraus ergibt, nicht schwarz zu sein und auf Jamaika zu leben, sowie die gefühlte Verantwortung innerhalb der Rasta-Lebensführung, welche die Informanten in ihrer Rasta-Identität authentisch wirken lassen. Tatsächlich spiegeln alle Informanten im Gespräch die Einstellung wider, dass es bei Rastafari weniger um Reggae, das Kiffen oder Spaß geht, sondern vor allem um das *I-n-I consciousness*, ein spirituelles

Bewusstsein, welches sich in verschiedenen Ebenen des Lebens manifestiert, z.B. in der gesunden Ernährung, Gesellschaftskritik oder Nächstenliebe, und überall erreicht werden kann, egal ob man Afrojamaikaner ist oder ein weißer Deutscher aus Berlin.

6. Fazit

Die De- und Reterritorialisierung von kulturellem Material ist heutzutage tagtägliches Phänomen. Migrationen und Medien wie das Internet ermöglichen eine stetig wachsende „global interconnectedness“ (Inda/Rosaldo 2002) und bieten den Menschen ein so vorher nie da gewesenes Spektrum an Wissen, Erfahrungen und Gütern aus aller Welt. Wenn Identitätsarbeit die Deutungsangebote des globalen Marktes mit einbezieht, kommt es zu einem „cultural gain“ (Hannerz 1996), d.h. neue Kulturen und Lebensformen entstehen.

Das Globale äußert sich in jeweils anderen Schattierungen und Eigenarten im lokalen Prisma. Die deutsche Rastafari-Bewegung verdeutlicht, welche (Um-)Deutungsmacht lokale Akteure besitzen, wenn global vermittelte Bedeutungen durch neue Konnotationen und Verknüpfungen in die eigene Lebenswelt integriert werden: die Belegung mit „Eigen-Sinn“ authentisiert, macht das „Fremde“ zum Eigenen.

In der afrikanischen Diaspora dient die Rastafari-Bewegung durch die Konstruktion einer gemeinsamen Ursprungserzählung und die Vorstellung eines glorreichen ahistorischen Afrikas der Entwicklung einer positiv besetzten panafrikanischen Identität in einem eurozentrischen Umfeld. Im jamaikanischen Kontext kann Rastafari zudem als Neue Religiöse Bewegung definiert werden. Was passiert aber, wenn Diskurse und Symbole der Bewegung dekontextualisiert, partiell umgedeutet und an anderen Orten wieder eingebettet werden?

Eine solche Aneignung - „Indigenisierung“ - kulturellen Materials geht nicht immer selbstverständlich und widerspruchsfrei von statten. Es können Schwierigkeiten bei der Eingliederung in den eigenen Lebensraum und die eigene Lebensführung auftreten. Es können aber auch Wege gefunden werden, Ambiguitäten auszuhandeln. Dies veranschaulichen die folgenden Erkenntnisse über Rastafari als Lebensleitfaden im deutschen Kontext.

Kennzeichen der deutschen Rastafari-Bewegung

Als Hauptbotschafter der Rastafari-Bewegung in Deutschland ist die Reggae-Musik zu nennen. Weitere Anziehungspunkte der Bewegung sind die *Dread*-Ästhetik und der jugendliche Wunsch nach Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft. Eine wichtige Funktion in der Anbindungsphase übernimmt das Internet. Es gibt hier nur selten Rasta-*Communities* in unmittelbarer Nähe, welche die Interessierten in persönliche Netzwerke und das szenespezifische Wissen einführen könnten. Wie Weinhäupl (2002) argumentiert, kann das Internet besonders anfangs Face-to-Face-Kontakte ersetzen und damit zum Wachstum der transnationalen *imagined community* der Rasta beitragen.

Signifikant ist bei den deutschen Informanten der Bedarf nach spirituellen Bezugspunkten, der sie zur tieferen Auseinandersetzung mit Rastafari bewegt. Dementsprechend schildern die Befragten das Leben in Deutschland als „kalt“, zu „fortgeschritten“ und „weit von spirituellen Dingen entfernt“. Diese Beobachtung kommt der Meinung von Gebhardt (2003) gleich, wonach bei jungen Deutschen zunehmend eine „Sehnsucht nach Verzauberung“ zu erkennen ist. Diese Sehnsucht ist der Wunsch, in Verbindung treten zu können mit einer höheren spirituellen Ebene, die alles umfasst. Diese Ebene vermittelt die Erkenntnis einer „Ursprungswahrheit“ (ebd.). Es ist eine Verheißung, welche die christlichen Kirchen für die Informanten nicht mehr einzulösen vermögen.

Es gibt auch gegenkulturelle Momente als Gründe für eine Identifikation. Zu nennen sind die Abneigung gegenüber gesellschaftlichen Strukturen und Zwängen, aber auch der Wunsch nach mehr Gemeinschaftssinn und Respekt in einer als anonym und vom Individuum entfremdet wahrgenommenen Umgebung. Doch sind diese Momente nicht von der spirituellen Ebene getrennt zu sehen, vielmehr sind sie mit dieser verwoben.

Unverkennbar ist die prominente Position von Haile Selassie I. bei den deutschen Rasta. Er nimmt eine vergleichbar bedeutungsvolle Stellung wie innerhalb der afrojamaikanischen Rasta-Bewegung ein. Als eine Art Grenzmarker stellt Selassie den schwierigsten, aber auch gewichtigsten Part der Identifikationsarbeit dar. Von Mythen umrankt wird er von einigen Anhängern mit einer fast charismatischen Aura versehen. Der äthiopische Kaiser wird einerseits als historischer Herrscher verehrt, andererseits erfüllt er für viele das Bedürfnis nach einer persönlichen Verbindung mit einer

spirituellen Deutungshoheit. Nach Clarke ist dieses Angebot der persönlichen Verbindung mit dem Göttlichen ein wichtiges Merkmal Neuer Religiöser Bewegungen (2006).

Auffallend ist ferner der Hang zu Verschwörungstheorien innerhalb der deutschen Rastafari-Bewegung. Vermutlich dienen diese als zusätzliche Stütze für eine Interpretation der Welt, in der böse Mächte vermutet werden und alles in ein duales System von *Zion* oder *Babylon* kategorisiert werden kann. Hiesige Vorstellungen von *Babylon* sind gesellschaftliche, weltpolitische und allgemein ausbeuterische Strukturen, sowie der Einfluss der römisch-katholischen Kirche.

Das Studium der Bibel repräsentiert im Rahmen der *Ital Livity* das wichtigste Ritual der Rasta in Deutschland. Die Bibel wird aus mehreren Gründen sehr geschätzt. So ist sie religiöser Ratgeber und Leitfaden im persönlichen Alltag. Zudem erfüllt sie eine Funktion als Gemeinschaft stiftendes Element. Mehrheitlich wird von den Befragten die Möglichkeit hervorgehoben, mit Hilfe der Bibel eigene Gesetze festzulegen und keine Interpretation ihrer Realität durch andere vornehmen zu lassen. Dieser Aspekt reiht sich in das von Krech (1999) gezeichnete Bild Neuer Religiöser Bewegungen ein: Wo es keine hohe Rollenspezifikation gibt, kann der Einzelne in der Deutungshoheit mitbestimmen und ist dadurch stärker in die religiös-symbolische Ebene integriert.

Die gesamte Weltanschauung der deutschen Rasta scheint von dem Wunsch durchdrungen, Alltägliches durch den Bezug auf Rastafari zu ritualisieren, es somit zu spiritualisieren und mit der Aussagekraft einer „Ursprungswahrheit“ zu unterlegen. Erkennbar ist dieser Aspekt an der Vorstellung des dualen Systems, in dem alles Geschehen auf der Welt in göttlich bzw. *babylonisch* kategorisiert werden kann. Deutlich wird dies aber auch bei der eigenen Namensgebung, in welcher das Profane durch die Annahme des Präfix „Ras“ sakralisiert wird.

Zur Positionierung des Selbst in der *Rasta Reality*

Zu Beginn der Forschung hat sich die Frage gestellt, ob die deutschen Rasta aufgrund ihrer distinkten Position – also nicht Teil der afrikanischen Diaspora zu sein – innere Konflikte auszutragen haben. Bestimmte Erfahrungen und Wahrnehmungen, die zur Entstehung der Rastafari-Bewegung führten, haben die deutschen Rasta nicht durchlaufen. Zu nennen sind z.B. Rassismus und Negierung der eigenen schwarzen

Identität. Dennoch zeigt sich, dass sie eine Verbindung zum schwarzen Kontext und eine eigene Legitimität innerhalb der *Rasta Reality* herzustellen vermögen. Das Symbol Afrikas ist dafür hauptverantwortlich.

In Deutschland wird *Zion* am stärksten mit Afrika verknüpft. Als eine Art multifunktionales, universal spirituelles Symbol steht Afrika weniger für den realen Ort, der in historische und politische Kontexte eingebunden ist. Vielmehr symbolisiert es mit der Bibel assoziierte Werte und Verhaltensweisen, wie Ursprünglichkeit und Menschlichkeit. In allen Rastafari-Bewegungen weltweit wird Afrika ähnlich konnotiert. Es scheint, als ob die Konstruktion Afrikas als spirituelle Quelle und Ursprung alles Lebens den Informanten, die in industriell weit fortgeschrittenen Gesellschaften leben, eine Art wohltuende „Assekuranz der Menschheit“ offeriert (vgl. Fanon 1980: 84).

Weiter zeigen die Beobachtungen, dass sich die deutschen Rasta als Exilanten dieses vorgestellten Afrikas identifizieren; dies wird durch die Bezeichnung Afrikas als „wiege der menschheit“ oder „heimat“ deutlich. In einigen Fällen wird der eigene Erfahrungshorizont auch mit dem der afrikanischen Diaspora parallelisiert, z.B. wenn die persönliche Situation als „sklaverei“ durch das *babylonische* System interpretiert wird.

Diametral zur idealisierenden Inszenierung Afrikas steht bei manchen das Wissen um dortige realpolitische Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten des Lebens. Wo der reale Ort in Erscheinung tritt, scheinen die Grenzen des vorstellbaren „Back to the Roots“-Gedankens erreicht. Nur sehr wenige möchten tatsächlich nach Afrika repatriieren. Neben der Erkenntnis, dass der reale Ort Afrika „nicht des paradies ist“, scheinen realpolitische Bedenken die Informanten von einem solchen Wunsch abzuhalten. So wird angenommen, dass Schwarze zu einer physischen Rückführung viel eher legitimiert wären. Es gibt also auch Schranken, die die deutschen Rasta bei der Identifikation mit Afrika und Rastafari nicht überwinden können oder wollen.

Gleichzeitig scheint ein Bedürfnis nach eigener Legitimität zu bestehen, welche sich nicht auf Jamaika berufen muss. Die deutschen Informanten finden einen Bezug zu Jamaika nicht immer relevant und sind sich ihrer „eigenen“ *Prayers* etc., d.h. der eigenen lokalen Variante und Wertigkeit, bewusst. Da dennoch manchmal Bezug

genommen wird auf die Originalität der Bewegung in Jamaika, offenbart sich die Rolle Jamaikas in Deutschland als vergleichsweise widersprüchlich.

Die Legitimierung und Positionierung der eigenen Identität in einer angeeigneten Weltanschauung kann widersprüchlich und daher schwierig sein. Die These von Autoren wie Giddens (1991), Beck (1994) und Sweetman (2003), wonach in Zeiten konkurrierender Wahrheiten auf dem globalen Markt die Reflexivität als steter Begleiter der Identitätsarbeit gesehen werden kann, kann verifiziert werden. Diese Problematik äußert sich bei den Informanten während der ersten Identifikationsphase – aber auch noch Jahre danach – in einem inneren Konflikt: Sie scheinen fest davon überzeugt, dass ihre angeeignete Interpretation der Welt durch die *Rasta Reality* der „wahrheit“ entspricht. Gleichzeitig wissen sie aber oftmals um ihre eigene Subjektivität und die Existenz alternativer Deutungsansprüche. Das Aushandeln dieser Dissonanz ist ein andauerndes Unterfangen.

Rastafari als Neue Religiöse Bewegung in Deutschland

Wird unter Religion nicht nur eine kirchliche Institution, sondern nach Gebhardt (2003) jedes Deutungsangebot mit transzendenten Bezugspunkten gefasst, so kann Rastafari in die vielfältige religiöse Landschaft Deutschlands eingeordnet werden. Besonders stark scheint die Rastafari-Bewegung in Deutschland religiöse Momente übernommen und neu kontextualisiert zu haben.

Nicht bestätigt werden kann die Argumentation von Van Dijk (1998), wonach nur dort Rastafari mit religiösen Momenten angeeignet wird, wo Jamaikaner selbst die kulturelle Vermittlung übernehmen, oder wo es eine dem afrojamaikanischen Kontext ähnliche Lebenssituation gibt. Obwohl in Deutschland hauptsächlich Medien die Überbringer der Rasta-Inhalte sind, werden nicht nur die rein subkulturellen Elemente, wie z.B. Gesellschaftskritik, Ästhetik etc., sondern auch die religiösen angeeignet. Zurückzuführen ist dies sicherlich auf die von Yawney beschriebene Mehrdeutigkeit der Rasta-Symbole (1994). So kann z.B. auch in Deutschland das Symbol eines glorreichen Afrikas als Art „therapeutischer Rückgriff“ gelten. Spirituelle Wärme und der Schöpfungsgedanke bilden hier einen heilenden Kontrast zur eigenen als kapitalistisch kalt und spirituell unterversorgt empfundenen Gesellschaft.

Die Bedeutung der christlichen Vorprägung der deutschen Rasta darf in diesem Zusammenhang nicht unterschätzt werden: Die Mehrheit der deutschen Informanten waren bereits mit der Bibel sowie christlichen Werten und Vorstellungen vertraut, bevor sie mit der Bewegung in Kontakt kamen. Dies hat zwei Aspekte zur Folge: Erstens stellen die Inhalte der Rastafari-Bewegung somit nichts völlig Fremdes dar. Sie entsprechen vielmehr der Wiederkehr etwas bereits Vertrautem, nur diesmal selbst gewählt und in einem Gewand, das den Bedürfnissen der Interessenten besser entspricht. Dieser eigene Bezug, den die deutschen Rasta bereits vielfach zum Christentum besitzen, erleichtert ihnen zweitens den Zugang zur Bewegung, da er ihnen meines Erachtens eine weitgehend eigene Legitimität erlaubt: Kategorien, die unter Umständen ausschließend sein könnten, wie die weltliche Zugehörigkeit in einen schwarzen Kontext, können durch den direkten Bezug auf „höhere“ bzw. spirituelle Wahrheiten, umschifft werden.

Rastafari kann als Neue Religiöse Bewegung in Deutschland betrachtet werden. Die deutschen Rasta werden mit einer neuen, biblisch untermauerten Interpretation der Welt versorgt, welche sie in Bezug setzt zu einer „Ursprungswahrheit“. Überdies befriedigt Rastafari das Bedürfnis nach einer persönlichen Erfahrung des Göttlichen, es kommt daher zu einer Spiritualisierung des Selbst und des Alltags. Die Bewegung gibt ihren Anhängern außerdem einen eigenen Lebensstil vor, der durch rituelle Aktivitäten und ästhetische Merkmale getragen und perpetuiert wird. Sie konstituiert sich dadurch als Gruppe und grenzt sich nach außen hin ab. Die geäußerten Zukunftswünsche der Befragten und das häufige Betonen eines „wir“, lassen auf einen wachsenden Gemeinschaftssinn schließen.

Die Rastafari-Bewegung in Deutschland hat viele Gesichter, vom *Fashiondread* bis zum orthodoxen *Nyahbinghi*-Rasta, vom jungen Schüler bis zum erwachsenen Arbeitgeber und von der Frau, die sich endlich von gesellschaftlichen Zwängen befreit fühlt, bis hin zum jungen Mann, der sich eine traditionelle Rollenverteilung herbeisehnt. Doch genau diese Heterogenität der Bewegung spricht für die multifokale Kraft von Rastafari, für die Fähigkeit, den unterschiedlichsten Bedürfnissen gerecht und in die verschiedensten Kontexte integriert werden zu können. Zugleich sind alle Rasta und Rasta-Sympathisanten durch ihre Unzufriedenheit mit der momentanen Weltenordnung

verbunden. Die Idee einer besseren und gerechteren Welt beseelt sie alle gleichermaßen. Bei den hier befragten Rasta handelt es sich auch keineswegs um unreflektierte Mitläufer. Es handelt sich vielmehr um Menschen, die es schaffen, Rastafari, trotz aller Widersprüche und inneren Konflikte, in die individuelle Identitätsarbeit mit deutschem Lebenshintergrund einzugliedern und die Inhalte zum eigenen spirituellen Lebensleitfaden zu ermächtigen. Die Erkundung dieser Rasta-Lebenswelt in Deutschland hat gerade erst begonnen.

Ausblick

Nach den eigenen bisherigen Erkenntnissen scheinen Fremdwahrnehmungen aus der schwarzen Rasta-*Community* für die Rasta in Deutschland wenig relevant zu sein. Dies liegt wahrscheinlich daran, dass solche hier nur selten unmittelbar in Erscheinung treten. In England hingegen werden Mitglieder der *black community* als „ideal rasta“ wahrgenommen. Indem die schwarzen Rasta die weißen Interessenten kritisch beurteilen, fungieren sie unter Umständen als eine Art *gate-keeper* zur Rastafari-Bewegung. Im Rahmen zukünftiger Forschungen wäre es interessant zu erfahren, inwieweit sich die deutsche Rasta-Identität bei zunehmend transnationalen Netzwerken im „Zwiegespräch“ mit Fremdwahrnehmungen aus der *black community* konstituiert.

Zu fragen wäre außerdem, wie sich der wachsend transnationale Charakter auf die Bedeutungen von Rastafari innerhalb der afrikanischen Diaspora auswirkt, denn durch diesen fließt immer mehr kreativer „Eigen-Sinn“ lokaler Aneignungen in den globalen Strom. So deuten Yawney und Homiak (2001) an, dass durch den zunehmend globalen Charakter der Bewegung bisher starre Positionen z.B. zur Homosexualität, der Rolle der Frau und der Göttlichkeit Selassies, bereits zu bröckeln beginnen. Diesbezügliche Dialoge werden immer öfter auch im schwarzen Kontext zugelassen.

Mindestens genauso interessant wäre es, die Konstruktion von Geschlechtlichkeit und die daraus resultierende Rollenverteilung in der deutschen Rastafari-Bewegung zu untersuchen. Mit welchen Erwartungen oder Motivationen schließen sich deutsche Frauen der Bewegung an? Welche „Räume“ können sie in einer von Männern dominierten Bewegung erobern? Gibt es eine „weibliche“ Art, Rastafari zu interpretieren? Die wachsende Anzahl feministischer Rasta-Literatur legt dies nahe.

Aus einer auf Jamaika beheimateten sozio-religiösen Gemeinschaft ist eine weltumspannende multilokale Bewegung geworden. Das akademische Interesse daran wächst derzeit in ungeahnte Dimensionen (Edmonds 2003: 139). Jede Annäherung an dieses Phänomen erscheint aber nur dann vielversprechend, wenn sie interdisziplinär angelegt ist. Durch den ethnologischen Fokus auf das Lokale kann gegen die Homogenisierungstheorie gearbeitet und die Deutungsmacht lokaler Akteure hervorgehoben werden, durch die Berücksichtigung des Globalen können lokal ausformulierte Bedeutungen in einen Kontext gestellt und in ihrer spezifischen Ausprägung begründet werden. Es bleibt also spannend zu beobachten, welche Erkenntnisse über die kulturelle Globalisierung der Rastafari-Bewegung im Laufe der nächsten Jahre noch zu Tage befördert werden.

7. Literaturverzeichnis

Printmedien

- Anderson, Benedict 1996: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Erw. Neuausgabe. Frankfurt am Main: Campus.
- Appadurai, Arjun 2000: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Public Worlds, Vol. 1., 5th Edition. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Assmann, Jan 1992: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Auffarth, Christoph/Hans G. Kippenberg/Axel Michaels (Hrsg.) 2006: *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Awadu, Keidi Obi 1997: Dictionary of Common Rasta Terms. In: *The Conscious Rasta Report: Moving Beyond Race-ism*. Vol. 4, No. 2. Inglewood: Conscious Rasta Press, p. 18.
- Baer, Harald et al. 2005: *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus*. Völlig neu bearb. 2. Ausg. Freiburg i. Br.: Herder.
- Barker, Eileen 2004: Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt. In: Karl Gabriel/Hans- Richard Reuter (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 333-352.
- Barrett, Leonard E. 1997: *The Rastafarians*. Boston: Beacon Press.
- Barsch, Volker 2003: *Rastafari: Von Babylon nach Afrika*. Mainz: Ventil.
- Beck, Ulrich 1994: The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization. In: Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash (eds.): *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press, pp. 110-173.
- Bender, Wolfgang (Hrsg.) 2005: *Rastafarian Art*. Übersetzung des dt. Originals: Rastafari-Kunst aus Jamaika. Bremen: CON-Literaturvertrieb, 1992. Ausstellungskatalog des Haus der Kulturen der Welt, Berlin. Kingston: Ian Randle.
- Bilby, Kenneth 1985: The Holy Herb: Notes on the Background of Cannabis in Jamaica. In: Rex Nettleford (ed.): *Rastafari*. Kingston: University of the West Indies/United Cooperative Printers, pp. 67-82.

- Bohnsack, Ralf 1999: *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*. 3., überarb. und erweit. Aufl. Opladen: Leske+Budrich.
- Bowker, John (Hrsg.) 1999: *Das Oxford Lexikon der Weltreligionen*. Für die deutschsprachige Ausgabe übers. und bearb. von Karl Heinz Golzio. Düsseldorf: Patmos.
- Boxill, Ian 2007: *The Lantern, and the Light, Rastafari in Aotearoa (New Zealand)*. Article send by e-mail in April 2007, pp. 1-19.
- Bratfisch, Rainer 2003: *Das grosse Reggae- Lexikon. Rasta, Riddims, Roots & Reggae: Vom Ska zum Dancehall- Die Musik, die aus Jamaika kam*. Berlin: Schwarzkopf & Schwarzkopf.
- Breidenbach, Joana/Ina Zukrigl 1998: *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. München: Kunstmann.
- Carroll, Robert/Stephen Pricket 1997: Notes to the New Testament. In: *The Bibel*. Authorized King James Version. New York: Oxford University Press, pp. 321-441.
- Chamberlain, Mary 1998: *Caribbean Migration: Global Identities*. London: Routledge.
- Chevannes, Barry 1994: *Rastafari - Roots and Ideology*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Chevannes, Barry 1998a: *Rastafari and Other African- Caribbean Worldviews*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Chevannes, Barry 1998b: Rastafari and the Exorcism of the Ideology of Racism and Classism in Jamaica. In: Nathaniel S. Murrell/William D. Spencer/Adrian A. McFarlane (eds.): *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 55-71.
- Clarke, Peter 2006: *New Religions in Global Perspective*. New York: Routledge.
- Clifford, James 1997: *Routes. Travle and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohen, Robin 1997: *Global Diasporas: An Introduction*. Seattle: University of Washington Press.
- Dorsch, Hauke 2000: *Afrikanische Diaspora und Black Atlantic - Einführung in Geschichte und aktuelle Diskussion*. In: Jürgen Jensen (Hrsg.): *Interethnische Beziehungen und Kulturwandel. Ethnologische Beiträge zu soziokultureller Dynamik*. Bd. 32. Münster: LIT.

- Edmonds, Ennis B 1998: The Structure and Ethos of Rastafari. In: Nathaniel S. Murrell/William D. Spencer/Adrian A. McFarlane (eds.): *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 349-360.
- Edmonds, Ennis B 2003: *Rastafari - From Outcasts to Culture Bearers*. New York: Oxford University Press.
- Eickelpasch, Rolf/Claudia Rademacher 2004: *Identität*. Reihe: Einsichten. Bielefeld: transcript.
- Elam Jr., Harry J. 2005: Change Clothes and Go. A Postscript to Postblackness. In: Harry J. Elam Jr./Kennell Jackson (eds.): *Black Cultural Traffic: Crossroads in Global Performance and Popular Culture*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, pp. 379-387.
- Epp, Rainer 2005: From Burru To Reggae. On the Music of the Rastafari. In: Wolfgang Bender (ed.): *Rastafarian Art*. Übersetzung des dt. Originals: Rastafari-Kunst aus Jamaika. Bremen: CON-Literaturvertrieb, 1992. Ausstellungskatalog des Haus der Kulturen der Welt, Berlin. Kingston: Ian Randle.
- Fanon, Frantz 1980 [1952]: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Friedmann, Jonathan 2002: Globalization and Localization. In: Jonathan Xavier Inda/Renato Rosaldo (eds.): *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 233-246.
- Fuchs-Heinritz, Werner et. al. (Hrsg.) 1994: *Lexikon der Soziologie*. 3., völlig neu bearb. und erweit. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Garvey, Marcus 1923: Who and What is a Negro? In: Amy Jacques Garvey (ed.) 1986: *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey or Africa for the Africans*. Vol. I and II. The New Marcus Garvey Library, No. 9. 1st Edition. Dover, MA: The Majority Press, pp. 18-21.
- Garvey, Marcus 1924: In Honour of the Return to America of the Delegation Sent to Europe and Africa by the Universal Negro Improvement Association to Negotiate for the Repatriation of Negroes to a Homeland of Their Own in Africa (Speech Delivered at Madison Square Garden, New York City, N.Y., U.S.A., Sunday, March 16, 1924). In: Amy Jacques Garvey (ed.) 1986: *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey or Africa for the Africans*. Vol. I and II. The New Marcus Garvey Library, No. 9. 1st Edition. Dover, MA: The Majority Press, pp. 118-123.

- Garvey, Marcus o. J.: The Image of God. In: Amy Jacques Garvey (Hrsg.) (1986): *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey or Africa for the Africans*. Vol. I and II. The New Marcus Garvey Library, No. 9. 1st Edition. Dover, MA: The Majority Press, S. 44.
- Gebhardt, Winfried 2003: Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung. In: Matthias Pöhlmann (Hrsg.): *Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen*. EZW-Texte 170. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, S. 7-19.
- Geertz, Clifford 1997: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übers. von Brigitte Luchesi/Rolf Bindemann. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Giddens, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony 1994: Living in a Post-Traditional Society. In: Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash (eds.): *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press, pp. 56-109.
- Gilroy, Paul 2000: *The Black Atlantic-Modernity and Double-Consciousness*. 6th Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glaser, Barney G./Anselm Strauss/Axel T. Paul 2005: *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung*. 2., korr. Aufl. Bern: Huber.
- Glaude, Eddie S. 2003: Myth and African-American Self-Identity. In: Craig R. Prentiss (ed.): *Religion and the Creation of Race and Ethnicity*. New York: New York University Press, pp. 28-42.
- Gumperz, John J. 1982: *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habekost, Christian 1994: Der Zeitgeist aus dem Soundsystem- Karibische Musik als politischer Reflex. In: Gerhard Rieger (Hrsg.): *Die Karibik zwischen Souveränität und Abhängigkeit. Analysen und Berichte zu Jamaika, Kuba, Haiti, St. Lucia, Guadeloupe-Martinique und der Dominikanischen Republik*. Freiburg: Verlag Informationszentrum Dritte Welt in Zusammenarbeit mit dem Institut für Dritte Welt Forschung e.V., S. 66-74.
- Hall, Stuart 1994: *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument.
- Hamid, Ansley 2002: *The Ganja Complex: Rastafari and Marihuana*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

- Hannerz, Ulf 1996: *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Harvey, Paul 2003: „A Servant of Servants Shall He Be“: The Construction of Race in American Religious Mythologies. In: Craig R. Prentiss (ed.): *Religion and the Creation of Race and Ethnicity*. New York: New York University Press, pp.13-27.
- Hauser-Schäublin, Brigitta/Ulrich Braukämper 2002: Einleitung. Zu einer Ethnologie weltweiter Verflechtungen. In: Brigitta Hauser-Schäublin/Ulrich Braukämper (Hrsg.): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin: Dietrich Reimer, S. 9-14.
- Hawkeswood, William G. 1983: „*I-n-I Ras Tafari: Identity and the Rasta Movement in Auckland*“. Master Thesis. New Zealand: University of Auckland (zit. n. Savishinsky 1993).
- Helfferrich, Cornelia 2005: *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Henkel, Reinhard 2000: Kirche und Glaubensgemeinschaften. In: Institut für Länderkunde Leipzig (Hrsg.): *Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland. Gesellschaft und Staat*. Heidelberg: Spektrum, S. 96-102.
- Henkel, Reinhard 2001: Religiöse Minderheiten. In: Institut für Länderkunde Leipzig (Hrsg.): *Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland. Bevölkerung*. Heidelberg: Spektrum, S.68-74.
- Hepner, Randal L. 1998: „*Movement of Jah People*“: *Race, Class and Religion among the Rastafari of Jamaica and New York City*. PhD Dissertation, New York: New School for Social Research. New York: Research Institute for the Study of Man (RISM).
- Hexham, Irving/Karla Poewe 1997: *New Religions as Global Cultures. Making The Human Sacred*. USA: Westview Press.
- Hillmann, Karl-Heinz 2007: *Wörterbuch der Soziologie*. 5., vollst. überarb. und erweit. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Homiak, John P. 1999: Movements of Jah People: From Soundscapes to Mediascape. In: John W. Pulis (ed.): *Religion, Diaspora, and Cultural Identity: A Reader in the Anglophone Caribbean*. New York: Gordon and Breach, pp. 87-123.

- Hutton, Clinton/Nathaniel S. Murrell 1998: Rasta's Psychology of Blackness, Resistance, and Somebodiness. In: Nathaniel S. Murrell/William D. Spencer/Adrian A. McFarlane (eds.): *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 36-54.
- Inda, Jonathan Xavier/Renato Rosaldo 2002: Introduction: A World in Motion. In: Jonathan Xavier Inda/Renato Rosaldo (eds.): *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Malden, MA a.o.: Blackwell Publishing, pp. 1-34.
- Jackson, Kennell 2005: Introduction: Traveling While Black. In: Harry J. Elam, Jr./Kennell Jackson (eds.): *Black Cultural Traffic: Crossroads in Global Performance and Popular Culture*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, pp. 1-43.
- Jahn, Janheinz 1961: *Muntu: An Outline of Neo-African Culture*. London: Faber. (zit. n. Chevannes 1994).
- Jones, Simon 1988: *Black Culture, White Youth. The Reggae Tradition from JA to UK*. Communications and Culture. London: Macmillan.
- Keupp, Heiner et al. 1999: *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Klein, Gabriele/Malte Friedrich 2003: *Is this real? Die Kultur des HipHop*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Knoblauch, Hubert 1999: *Religionssoziologie*. Sammlung Göschen. Berlin: Walter de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert 2003: *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn: Schöningh.
- Krech, Volkhard 1999: *Religionssoziologie*. Reihe: Einsichten. Bielefeld: transcript.
- Kruse, Jan 2006: Reader zum Workshop: „Qualitative Leitfadeninterviews: Zur Entwicklung von Interviewleitfäden“ 16.03.-18.03.2006. Unveröff. Ausgabe. Freiburg i. Br.
- Leighton, Kim 1996: Dope or Devotee? Smoking out Rastafarianism. In: International Religious Liberty Association (ed.): *Liberty: A Question of Compulsion* 91, 6 (Nov./Dec. 1996) (zit. n. Murrell 1998).
- Luckmann, Thomas 1991: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luig, Ute/Jochen Seebode 2003: Einleitung: Ethnologie der Jugend: Soziale Praxis, moralische Diskurse und inszenierte Körperlichkeit. In: Ute Luig/Jochen Seebode (Hrsg.): *Ethnologie der Jugend: Soziale Praxis, moralische Diskurse und inszenierte Körperlichkeit*, Münster: LIT., S. 9-40.

- Mayer, Ruth 2005: *Diaspora: Eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: transcript.
- Mayring, Philipp 2003: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. 8. Aufl. Weinheim: Beltz.
- Melton, J. Gordon 2004: An Introduction to New Religions. In: James R. Lewis (ed.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press, pp. 16-35.
- Morris, Brian 2006: *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murrell, Nathaniel S./Lewin Williams 1998: The Black Biblical Hermeneutics of Rastafari. In: Nathaniel S. Murrell/William D. Spencer/Adrian A. McFarlane (eds.): *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 326-348.
- Reckord, Verena 1998) From Burru Drums to Reggae Rhythms: The Evolution of Rasta Music. In: Nathaniel S. Murrell/William D. Spencer/Adrian A. McFarlane (eds.): *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 231-252.
- Robertson, Roland 1998: Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Ulrich Beck (Hrsg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 192-221.
- Rose, Tricia (2005): Foreword. In: Harry J. Elam, Jr./Kennell Jackson (eds.): *Black Cultural Traffic: Crossroads in Global Performance and Popular Culture* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Rowe, Maureen 1998: Gender and Family Relations in Rastafari: A Personal Perspective. In: Nathaniel S. Murrell/William D. Spencer/Adrian A. McFarlane (eds.): *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 72-88.
- Savishinsky, Neil J. 1993: *Rastafari in the promised land: The spread of a Jamaican socio-religious movement and its music and culture among the youth of Ghana and Senegambia*. Michigan: UMI Dissertation Services.
- Savishinsky, Neil J. 1998: African Dimensions of the Jamaican Rastafarian Movement. In: Nathaniel S. Murrell/William D. Spencer/Adrian A. McFarlane (eds.): *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 125-144.
- Schlehe, Judith 2000): Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Bettina Beer (Hrsg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer, S. 71-93.

- Schoen, Brigitte 2004: New Religions in Germany. The Publicity of the Public Square. In: Phillip Charles Lucas/Thomas Robbins (eds.): *New Religious Movements in the Twenty-First Century. Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*. New York: Routledge, pp. 85-95.
- Schuler, Monica 1980: „Alas, Alas, Kongo“. *A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Scott, John/Gordon Marshall (eds.) 2005: *A Dictionary of Sociology*. 3rd Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Selassie I., Haile 1963: Address to the United Nation. In: The Imperial Ethiopian Ministry of Information (ed.) 1967: *Selected Speeches of his Imperial Majesty Haile Selassie First. 1918-1967*. Addis Abeba: The Ministry of Information, Publications & Foreign Language Press Dept, pp. 368-378.
- Singer, Mona 1997: *Fremd. Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität*. Reihe: Perspektiven. Bd. 6. Tübingen: edition diskord.
- Spencer, William D. 1998: Chanting Change around the World through Rasta Ridim and Art. In: Nathaniel S. Murrell/William D. Spencer/Adrian A. McFarlane (eds.): *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 266-283.
- Spittler, Gerd 2002: Globale Waren - Lokale Aneignungen. In: Brigitta Hauser-Schäublin / Ulrich Braukämper (Hrsg.): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin: Reimer, S. 15-30.
- Sterling, Marvin Dale 2002: *In the Shadow of the Universal Other. Performative Identification with Jamaican Culture in Japan*. Michigan: UMI Dissertation Services.
- Stewart, Diane M. 2001: African-Derived Religions in Jamaica. In: Stephen D. Glazier (ed.): *Encyclopedia of African and African-American Religions*. New York: Routledge, pp. 165-169.
- Straub, Jürgen 1999: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Assmann, Aleida/Heidrun Friese (Hrsg.): *Identitäten*. Reihe: Erinnerung, Geschichte, Identität; 3. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 73-104.
- Sweetman, Paul 2003: Twenty-first century dis-ease? Habitual reflexivity or the reflexive habitus. In: *The sociological review*. Vol. 51, No. 1. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 528-549.

- Tafari-Ama, Imani M. 1998: Rastawoman as Rebel: Case Studies in Jamaica. In: Nathaniel S. Murrell/William D. Spencer/Adrian A. McFarlane (eds.): *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 89-107.
- The Bibel* 1997: Authorized King James Version. Edited with an introduction and notes by Robert Carroll and Stephen Prickett. New York: Oxford University Press.
- Tucker, Jeremy Keith 1991: *The Role of Cosmology in Societal Change: The Development of Indigenous Agricultural Technology within the Rastafari Movement of Jamaica*. Michigan: UMI Dissertation Services.
- Turner, Terisa E./Bryan J. Ferguson 1994: *Arise Ye Mighty People! Gender, Class & Race in Popular Struggles*. Trenton, New Jersey: Africa World Press.
- Van Dijk, Frank J. 1998: Chanting Down Babylon Outernational: The Rise of Rastafari in Europe, the Caribbean, and the Pacific. In: Nathaniel S. Murrell/William D. Spencer/Adrian A. McFarlane (eds.): *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 178-198.
- Wagner, Bernd 2001: Kulturelle Globalisierung: Weltkultur, Glokalität und Hybridisierung. Einleitung. In: Bernd Wagner (Hrsg.): *Kulturelle Globalisierung- Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung*. Schriftenreihe der Hessischen Gesellschaft für Demokratie und Ökologie. Landesstiftung der Heinrich-Böll-Stiftung. Bd. 13. Essen: Klartext, S. 9-39.
- Wahrig-Burfeind 2001: *Wahrig Fremdwörterlexikon*. 3. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Weiss, Karl-Erich 1981: *Die Rastafari- Bewegung auf Jamaika: Entwicklungsphasen und Ausdrucksformen einer Gegenkultur*. Unveröff. Arbeit zur Erlangung des Magistergrades der Phil. Fak. der Westfälischen Wilhelms Universität zu Münster (Westf.), in der Bibliothek des Inst. für Völkerkunde der Albert-Ludwigs Universität Freiburg i. Br.
- Wörterbuch der Völkerkunde* 1999. Begründet von Walter Hirschberg. Beirat: Christian F. Feest, Hans Fischer, Thomas Schweizer. Redaktion: Wolfgang Müller. Berlin: Reimer.
- Yawney, Carole D. 1994: Rasta mek a trod: symbolic ambiguity in a globalizing religion. In Terisa E. Turner/Bryan J. Ferguson (eds.): *Arise Ye Mighty People! Gender, Class and Race in Popular Struggles*. Trenton, New Jersey: Africa World Press, pp. 75-85.

- Yawney, Carole D. 1999: Only Visitors Here: Representing Rastafari into the 21st Century. In: John W. Pulis (ed.): *Religion, Diaspora, and Cultural Identity: A Reader in the Anglophone Caribbean*. New York: Gordon and Breach, pp. 153-181.
- Yawney, Carole D./John P. Homiak 2001: Rastafari. In: Stephen D. Glazier (ed.): *Encyclopedia of African and African-American Religions*. New York: Routledge, pp. 256-268.
- Zahl, Peter Paul 2002: *Jamaika*. Becksche Reihe: Länder. München: C.H.Beck.
- Zips, Werner 1994: Rastafari: Eine Kulturrevolution in der Afrikanischen Diaspora. In: Institut für Völkerkunde der Universität Wien (Hrsg.): *Ay BoBo. Afro-Karibische Religionen - African-Caribbean Religions*. Zweite Internationale Tagung der Gesellschaft für Karibikforschung, Wien 1990. Teil 3: Rastafari. Wien: WUV-Universitätsverlag, S. 15-32.
- Zukrigl, Ina 2001: Kulturelle Vielfalt und Identität in einer globalisierten Welt. In: Bernd Wagner (Hrsg.): *Kulturelle Globalisierung- Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung*. Schriftenreihe der Hessischen Gesellschaft für Demokratie und Ökologie. Landesstiftung der Heinrich-Böll-Stiftung. Bd. 13. Essen: Klartext, S. 50-61.

Onlinequellen

- Brockhaus (Online-Lexikon) 2007: *Aschkenasim*. Zugriff über:
<http://www.brockhaus.de/suche/index.php?begriff=aschkenasim&bereich=mixed&x=40&y=10> (Stand 12.06.2007).
- Brockhaus (Online-Lexikon) 2007: *Sephardim*. Zugriff über:
<http://www.brockhaus.de/suche/index.php?begriff=sephardim&bereich=mixed&x=0&y=0> (Stand 12.06.2007).
- Lüber, Klaus 2006: *Kanak Sprak. An sozialen Brennpunkten verändert sich auch die deutsche Sprache*. Welt-Online. Zugriff über:
http://www.welt.de/print-welt/article208701/Kanak_Sprak.html
 (Stand 12.06.2007)
- Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst o.J.: *Religionen in Deutschland. Mitgliederzahlen*. Zugriff über:
http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm (Stand 08.05.2007).
- Steiger, Kerstin 2006: *Code-switching*. Mannheim: Institut für deutsche Sprache. PDF download: <http://gais.ids-mannheim.de/information/glossar/code-switching.pdf> (Stand 04.06.2007).

Weinhäupl, Heidi 2002: *By The Rivers – Globale Ströme und persönliche Netzwerke: Bildung und Verhandlung transnationaler Identitäten im Kontext von Globalisierung, Diaspora, Medien und Technologie am Beispiel von Rastafari*. Wien: Diplomarbeit. PDF download:
http://www.mediaculture-online.de/fileadmin/bibliothek/weinhaeupl_rasta/weinhaeupl_rasta.html (Stand 13.01.2007).

Websites

<http://www.rasta-community.de> (mehrfache Aufrufe, zuletzt am 16.06.07).
<http://www.rastafari.de> (mehrfache Aufrufe, zuletzt am 04.06.07).
<http://www.rasta-forum.de> (mehrfache Aufrufe, zuletzt am 30.06.07).
<http://web.syr.edu/~affellem/raslinx.html> (mehrfache Aufrufe, zuletzt am 26.05.07)

8. Anhang

8.1. Transkriptionszeichen

,	= kurzes Absetzen
(5)	= Dauer der Pause in Sekunden
ja:	= Dehnung
ja?	= steigende Tonhöhe
NEIN	= betontes Sprechen
viel-	= Abbruch
ja=ja	= schneller Anschluss
>nein<	= leises Sprechen
()	= unverständliche Passage; je nach Länge mit unterschiedlich viel
Leerraum	
(sagte er)	= vermuteter Wortlaut
((lachend))	= außersprachliche Ereignisse/Handlungen
[...]	= Auslassungen im Transkript
so war es	= gleichzeitiges Sprechen ab „es“
mhm	

In Anlehnung an das Gesprächsanalytische Transkriptionssystem (GAT)

8.2. Informantenschlüssel

Informant	01:	29.11.2006 – Interview (Berlin) Mehrere informelle Gespräche per E-mail
Informant	02:	13.10.2006 – Interview (Heidelberg)
Informant	03:	27.11.2006 – Interview (Berlin)
Informantin	04:	27.11.2006 – Interview (Berlin) Mehrere informelle Gespräche per E-mail und am Nyabinghi-Gathering 21-23.07.006
Informant	05:	15.10.2006 – Interview (Karlsruhe) Mehrere informelle Gespräche per Chat
Informant	06:	15.10.2006 – Interview (Karlsruhe) Mehrere informelle Gespräche per E-mail und am Nyabinghi-Gathering 21-23.07.006
Informant	07:	15.10.2006 – Interview (Karlsruhe) Informelles Gespräch am Nyabinghi-Gathering 21-23.07.006
Informant	08:	11.11.2006 – Interview (München)
Informant	09:	10.11.2006 – Interview (Undorf)
Informant	10:	10.11.2006 – Interview (Undorf)
Informant	11:	10.11.2006 – Interview (Regensburg)

Informant	12:	10.11.2006 – Interview (Regensburg) Mehrere informelle Gespräche
Informant	13:	28.11.2006 – Interview (Berlin)
Informant	14:	28.11.2006 – Interview (Berlin)
Informant	15:	26.11.2006 – Interview (Potsdam) Mehrere informelle Gespräche per E-mail
Informant	16:	28.07.2006 – Interview (Freiburg)
Informant	17:	08.11.2006 – Interview (München) Mehrere informelle Gespräche per E-mail und in einer TTI-Gesprächsrunde am 08.11.2006

8.3. Fragenkatalog

Erstkontakt

- Wie bist Du das erste Mal mit Rastafari in Berührung gekommen?
 - Was hat Dich damals angesprochen?
 - Gab es dann ein Schlüsselmoment?
 - Kannst Du erzählen wie es ab da weiterging?

Identifikation

- Mit welchen Aspekten der Bewegung kannst Du Dich identifizieren?
 - Gibt es etwas bei Rastafari, mit dem Du Dich nicht identifizieren kannst?

Weltanschauung

- Wie würdest Du Rastafari umschreiben?
- Welche Rolle spielt Haile Selassie I. für Dich?
- Was bedeutet für Dich Babylon?
- Ist Repatriierung ein Thema für Dich? Was bedeutet es für Dich?
- Gibt es bestimmte Rituale, die Du pflegst, um Rastafari näher zu sein?

Netzwerke

- Wie sieht der Kontakt zu anderen Leuten aus der Rastazene aus?
 - Gehörst Du einer oder mehreren Organisationen an?
 - Gehst Du regelmäßig zu sonstigen Treffen? Wie sehen diese aus?
 - Welche Bedeutung haben diese Kontakte für Dich?
 - Hast Du auch Kontakt zu Personen die (nicht) aus der TTI-Organisation sind?
 - Gehen deine Rasta-Bekanntschaften über Deutschland hinaus?

Selbstbild/Fremdbild

- Wie würdest Du die deutsche Gesellschaft beschreiben und wie siehst Du Dich selbst darin?
- Wie reagieren konkret Deine Mitmenschen darauf, dass Du ein Rastafari bist?

Bezug Deutschland-International

- Warst Du schon mal in Jamaika oder Afrika, oder möchtest dorthin?
- Glaubst Du, es ist wichtig, als Rastafari einen Bezug zu Jamaika zu haben?
- Meinst Du es gibt lokale Unterschiede in der Rastafari-Bewegung?
 - Was zeichnet die deutsche Bewegung aus?

Persönliche Anmerkung/Zusatz

- Gibt es etwas, dass Du noch sagen möchtest, etwas dass bis hierher zu kurz gekommen ist oder nicht berücksichtigt wurde?