

Magister-Zwischenprüfungsarbeit im Fach Ethnologie:

„Die Globalisierung von Rastafari“

Autor: Jan Scharnowski

- Bereitgestellt auf www.weltkultur.net -

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	1
1. Geschichte und Phänomenologie des Rastafari auf Jamaika	
1.1. Kulturelle Identität	3
1.2. Gott im Rastafari	5
1.3. Geschichte und Organisation	7
2. Zurück nach Afrika: Kulturelle Rückkoppelungen	
2.1. Back to the Roots	13
2.2. Neue Impulse aus der Diaspora	16
3. Reggae und Rasta in Großbritannien	
3.1. Migration und transnationaler kultureller Raum	18
3.2. Neue subkulturelle Formen	20
3.3. Linton Kwesi Johnson und Dub Poetry	21
4. Fallbeispiel: Interpretation von Rastafari-Symbolen am Beispiel einer Rastafari Gemeinde in North Carolina/USA	23
5. Fazit	26
Anhang	
Bibliographie	28

Einleitung

Seit der Entstehung von Rastafari in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts hat die Bewegung im Zuge ihrer Globalisierung einige „Paradigmenwechsel“ erlebt, und wie Barsch (2003:10) betont, „ermöglicht die Offenheit des Rasta-Diskurses [...] Menschen aus allen Teilen der Welt, sich zu Rastafari zu bekennen“, denn „Rastafari-Symbole sind dynamisch, das heißt, ihre Interpretation ist von dem jeweiligen Kontext bzw. Diskurs abhängig“ (ebd.:26).

Rastafari ist gelebte Religion, d.h. Integration des Sakralen in den Alltag. Und die Faszination, die es auch auf westliche weiße Linke ausübt, erklärt sich nicht nur durch die Exotik und die hypnotisierende Musik, sondern auch durch die Einstellung der Rastas gegenüber dem herrschenden politischen und ökonomischen System und die konsequente Umsetzung von philosophischen Grundsätzen in gelebte Alternativen. Die philosophische Verwandtschaft des Rastafari zu westlichen linken Protestbewegungen wie den „Hippies“ ist ebenfalls ein Grund dafür, weshalb die Identifikation mit und die Sympathie zu Rastafari vielen Menschen der westlichen Hemisphäre nicht schwer fällt (vgl. Kühnel 1998:110ff). Es gibt zwischen diesen Bewegungen einige Berührungspunkte, sie sind aus ähnlichen Motivationen hervorgegangen, die Unterschiede sind vor allem quantitativer Art. Rastafari ist im Kontext kolonialer Unterdrückung und Sklaverei entstanden, die Jugendbewegung der sechziger und siebziger Jahre richtete sich gegen bürgerliche Werte und Prüderie. Dennoch haben beide Diskurse den Widerstand gegen etablierte Strukturen gemein, und die Ausdrucksformen des Protestes in Kunst und Musik sind nicht unähnlich. Rastafari ist aber explizit religiös. Die Integrität des Rastafari wird durch eine religiöse Kosmogonie begründet. Die integrative Kraft von Rastafari beschreibt Basil Wilson vom John Jay College of Criminal Justice:

„Rasta [...] is a ‚black nationalist institution‘ that will ‚culturally enrich the ghetto [...] transforming powerless fragmented communities into consciously, cohesive forces with lasting clout that could serve as a catalyst for the destruction of the prevailing economic system responsible for the perpetuation of racism and mass impoverishment“ (zit. nach Spencer 1998a:277).

Rastafari ist also vor allem eine Protestbewegung. Rastas in aller Welt protestieren gegen kapitalistische Ausbeutung, gegen Unterdrückung und gegen die Entfremdung

von der Natur. Sie tun dies auf eine subtile Art und Weise, sie wählen künstlerische Formen des Ausdrucks. Zips (1994:15) und andere Autoren sprechen gar von einer Kulturrevolution, und tatsächlich ist Rastafari die bewusste, zielgerichtete Veränderung der eigenen Weltsicht und Lebensweise. Ein interessanter Aspekt dieses subtilen Widerstandes gegen das Establishment ist der Prozess kreativer und bewusster Sprachschöpfung bzw. Umwandlung des jamaikanischen Patois (kreol-Englisch) in *Iyaric* oder *Dreadtalk*. Im direkten Zusammenhang mit dem Iyaric steht das Konzept von *Word, Sound and Power*, demnach die Sprache selbst und der Klang des gesprochenen Wortes eine große kreative oder destruktive Macht über Menschen ausüben kann.

Die Sprache steht auch im Zentrum der Musik. Ohne die Popularität des Reggae hätte Rastafari weder einen derartigen Verbreitungsgrad noch eine solche weltweite positive Rezeption erfahren. Durch die Verbreitung des Reggae wurden Rasta-Inhalte in alle Welt transportiert und dort in unterschiedlicher Weise rezipiert. In der populären Musikkultur ist zwar die Subversivität dieser Musik teilweise verloren gegangen. Geblieben ist dennoch die Verhaftung der Künstler und ihrer Texte und der Rezipienten im progressiven, linken, gesellschaftskritischen Diskurs, dem außer Reggae/Rasta noch viele weitere Gruppen, Stile und Ideologien zuträglich sind, die sich gegenseitig beeinflussen. Barsch (2003:39ff) spricht von einer Dekonstruktion des „eurozentrisch-rassistischen“ Diskurses mit dem Rastafari-Diskurs, und tatsächlich wurde das Rasta-Paradigma von Befreiung und Einigung der „schwarzen Rasse“ (Marcus Garvey) entwickelt und erweitert auf Freiheit von Herrschaft und Unterdrückung. Das *Peace and Love* Konzept des Rastafari mag auf den ersten Blick weltfremd und utopisch erscheinen. Tatsächlich ist es im Rahmen der harten sozialen und ökonomischen Lebensbedingungen der urbanen jamaikanischen Lebenswelt (Kingston) entstanden, als Appell der Rastas an die Bewohner des Ghettos, endlich die Gewalt zu beenden.

Die Darstellung unterschiedlicher kultureller Umstände in drei Regionen der Welt und dem Ursprungsort Jamaika und eine vergleichende Analyse der Interpretationen von Rastafari Inhalten in den jeweiligen Milieus soll Anliegen dieser Arbeit sein. Ich gehe davon aus, dass die Bandbreite individueller Rezeptionen von Rastafari vom Reggae-Partygänger bis hin zum spirituell gefestigten und bekennenden Rastaman reicht. Die weltweite Verbreitung von Reggae und Rastafari hat zu einer solchen Heterogenisierung innerhalb der Bewegung geführt, dass Aussagen über die Authentizität einzelner Personen, Gemeinden oder musikalischer Projekte höchst

problematisch und darüber hinaus nicht das Thema dieser Arbeit sind. Jedoch denke ich, dass es objektiv nachvollziehbare Grenzen gibt, was eine ernsthafte und kritische Auseinandersetzung mit den Inhalten angeht. Hier liegt die Unterscheidung zwischen der modischen Aneignung von Rasta-Symbolen und Rasta als umfassender kultureller Identität mit politischen und sozialen Konsequenzen.

Die Frage nach subjektiver Aneignung von Rastafari führt mich zum ersten Kapitel: Kulturelle Identität im Rastafari. Im Folgenden werde ich die geschichtliche Entwicklung der Bewegung nachzeichnen, in einem der Kürze dieser Arbeit angemessenen und daher selektiven Rahmen. Die Darstellung des Gotteskonzeptes im Rastafari ist Thema des dritten Unterkapitels. Im zweiten Teil geht es um die kulturellen Wurzeln der Rasta-Identität, die natürlich in Afrika zu suchen sind. In umgekehrter Richtung findet ein Kultur (Re-)Import statt: Rezeption von Rasta und Reggae in Westafrika. Rastafari hat viel zum Diskurs über einen politischen Pan-Afrikanismus und zu dessen gesellschaftlicher Realisierung beigetragen.

Auf eine andere Art wird Reggae/Rasta in England aufgenommen. Hier wird die spirituelle, religiöse Komponente der Bewegung kaum integriert. England war eines der ersten Länder außerhalb der Karibik, die vom Reggae-Boom erfasst und auf diese Weise von Rastafari berührt wurden (Spencer 1998a:268). Die Rezeption „schwarzer“ Musik von der britischen Jugend führte zu einem Austausch stilistischer Innovationen. Jones (1988:xxi) erkennt darin „a unique cultural dialectic between white appropriation and black innovation which has supplied one of the inner motors of popular music’s evolution“. England ist der Schauplatz des dritten Teils. Im knappen Rahmen dieser Arbeit war es mir leider nicht mehr möglich, auf die Lokalisierung von Reggae und Rastafari im Birmingham der achtziger Jahre einzugehen, was ursprünglich geplant war. In diesem Sinne verweise ich den geneigten Leser auf die Arbeit von Jones (1988). Der vierte Teil wird eine Feldstudie zum Inhalt haben, die exemplarisch persönliche Wege zur Identifikation mit Rasta und individuelle Interpretationen der Inhalte anhand einer jungen Rasta-Gemeinde in North Carolina/USA untersuchte.

1. Geschichte und Phänomenologie

1.1. Kulturelle Identität

Rastafari beruft sich auf die Bibel, genauer die englische King-James-Version und insbesondere auf die Offenbarung. Die Rastas begründen ihr Selbstbild auf das Exil der Juden in Babel/Babylon, und sie betrachten sich selbst als das Volk ihres Gottes in der

karibischen Diaspora. Die Identifikation der Rastas mit den Israeliten des alten Testaments erscheint schlüssig, zumal wenn man bedenkt, dass sich schon das Wort Diaspora ursprünglich „nur auf die seit der babylonischen Gefangenschaft in verschiedenen Ländern außerhalb Palästinas lebenden Juden [bezog]“ (Barsch 2003:35), ähnlich der Situation der Nachfahren verschleppter afrikanischer Sklaven in der Karibik und dem amerikanischen Kontinent, deren Freiheit von Sklaverei und formale staatliche Unabhängigkeit noch nicht allzu lang zurück liegt. Die von ihm selbst konstruierte Verbindung Haile Selassies, dem ehemaligen äthiopischen König und Messias der Rastas (einer seiner zahlreichen Titel lautet „Siegreicher Löwe vom Stamme Judas“), zu den Juden der Antike passt ebenfalls ins Selbstbild der Rasta-Identität. Daher definieren sich die meisten Rastas auch nicht als jamaikanisch, sondern als afrikanisch/äthiopisch. Sie grenzen sich damit nicht nur von (ehemaligen) Kolonialisten, sondern auch von ihrer eigenen, jamaikanischen Gesellschaft ab. Für sie ist Jamaika das Land der englischen Eroberer und sie selbst sind unter Zwang dorthin gelangt.

Daraus ergibt sich die auf den ersten Blick recht abwegige Forderung nach *Repatriation*, die Rückkehr aller Nachfahren verschleppter afrikanischer Sklaven nach Afrika. Wenn auch die physische Rückkehr der *Rastamen* nach Afrika in der Vergangenheit der Bewegung ein ernsthaftes Anliegen gewesen sein mag, so geht doch Barsch (2003:80) davon aus, dass unter zeitgenössischen Rastas damit vor allem eine spirituelle Rückkehr zu und eine bewusste Auseinandersetzung mit den kulturellen Wurzeln in Afrika gemeint ist. Inwieweit diese Ansicht von Rastas selbst geteilt wird, ist schwer einzuschätzen. Es ist aber denkbar, dass gerade unter konservativeren Vertretern nach wie vor die Forderung nach Repatriierung im geographischen Sinne bestehen bleibt. Eine vergleichsweise kleine Gruppe von vierzig bis fünfzig Personen realisierte in den siebziger Jahren die Repatriation und lebt bis heute nahe Shashemene, zweihundert Kilometer südlich von Addis Abeba (ebd.:155).

Die Bewegung entstand zu der Zeit, als der Konflikt zwischen weißer Hegemonie und der diskriminierten schwarzen Bevölkerungsmehrheit offen zutage trat. Sie richtete und richtet sich gegen Unterdrücker, gleichgültig welcher Hautfarbe. Denn die Bestrebungen der schwarzen jamaikanischen Unterschicht, ein wenig mehr vom Kuchen der imperialistischen Ökonomie zu erkämpfen, war für die Rastas kein Weg: Sie suchen bis heute ein Leben außerhalb dieses Systems, indem sie zu Subsistenz und Selbstverwaltung zurückkehren. Die kollektive Identität der Rastas gründet also zum großen Teil auf der gemeinsamen Erfahrung der Verschleppung in die Sklaverei und

des Befreiungskampfes. Sie sehen sich in der Nachfolge der *Maroons*, jener in die Freiheit entkommener Sklaven, die in Bergen Jamaikas in einem Guerillakrieg gegen die spanischen und englischen Kolonialherren bestanden und sich damit schließlich ihre offizielle Freiheit von „Babylon“ erkämpften.

Aber frei waren sie fortan nur auf dem Papier. Das zentrale „Babylon“-Konzept im Rastafari ist nicht in erster Linie ein Ort, vielmehr handelt es sich um eine metaphorische Bezeichnung für destruktives, unmoralisches Verhalten. Daher muss nach der Rastafari Philosophie auch jeder Mensch zuallererst das Babylon in sich selbst erkennen und bekämpfen, und in diesem Sinne wird oft von *Liberation*, *Emancipation* und *Consciousness* gesprochen:

„We hope to achieve the awareness of people, so that people might understand that there is two forces that rule this earth. [...] God told you what is sin and what is the consequence of sin, but he doesn't determine who sin“,

sagt Reggae-Artist Tony Rebel im Interview mit Spencer (1998:267). Manchmal bezeichnet Babylon auch die westlich-technokratisch-kapitalistische „Welt“ an sich und seltener ist damit die Polizei gemeint, die dieses System schützt.

Der Gegenpol „Babylons“ ist „Zion“, das gelobte Land, das heilige Land des alten Testaments. Nur ist damit nicht Israel/Palästina gemeint, sondern Äthiopien stellvertretend für ganz Afrika und darüber hinaus der Ort, an welchem es keine Unterdrückung, keine Sklaverei und stattdessen Toleranz, *Righteousness* und *Oneness*, d.h. Aufrichtigkeit und Mit- statt Gegeneinander, gibt: Eine Abstraktion bis hin zu „Gut und Böse“, eine Vereinfachung der Welt auf eine „binäre Opposition“, eine Utopie und eine Möglichkeit der moralischen Orientierung; ebenso wenig wie „Babylon“ ist „Zion“ daher ein geographischer Ort. Auf die Art, wie eine strikte Doktrin sich in einer folgenden Generation lockern kann, weil Jede/r sich eine Meinung darüber macht (Idealerweise), gehen die Ansichten darüber, wo Babylon anfängt bzw. Zion aufhört, auseinander. Beide Begriffe sind vor allem für den Sprachgebrauch der Rastas von großer Relevanz.

1.2. Gott im Rastafari

Haile Selassie I. ist der „lebendige Gott“ der Rastas. In ihm sehen sie die Inkarnation des Schöpfers auf dem Planeten Erde, ihren schwarzen Erlöser, der die Afrikaner einen

und sie in das Land ihrer Vorfahren, nämlich Äthiopien stellvertretend für ganz Afrika, zurückkehren lässt. Die Akzeptanz Haile Selassies als Messias ist unter konsequenten Rastas nach wie vor ungebrochen. Berichte vom Tod und Begräbnis des äthiopischen Kaisers werden als Propaganda abgetan und größtenteils ignoriert. Genauso wird mit Tatsachen verfahren, die gegen Selassie als „Gott der Liebe und Einheit“ sprechen. Die Fixierung einer messianistischen Religion wie Rastafari auf eine zentrale Figur ist dogmatisch. Kein frommer Christ zweifelt an der Güte Jesu; dieser wird als Gottes Sohn anerkannt. Unter westafrikanischen Rastas wird Selassie jedoch kaum als Gott gesehen: Spencer (1998a:274) berichtet, dass alle westafrikanischen Reggaemusiker, mit denen er Interviews durchführte, in Haile Selassie nicht mehr als einen afrikanischen Staatsmann, einen Imperator, erkannten, der sich für die pan-afrikanische Vision einsetzte.

Der Name Gottes im Rastafari lautet *Jah* oder *Jah-Jah*, es ist ungeklärt, woher diese Bezeichnung stammt. Es könnte sich um eine Kurzform des hebräischen *Jehova* bzw. *Jahwe* handeln. Schon die Maroons kannten das Wort *Jah* als Gottesbezeichnung. Der Gott der Rastas ist eine lebendige Kraft, Er agiert im Diesseits, nicht im Jenseits. Diese Auffassung ist essentiell für die gelebte Religion. Der *Living God* urteilt über Jede und Jeden in diesem Leben, und zwar unmittelbar, nicht erst nach dem Tod. Wie Bob Marley einst sang: „Every little action, there is a reaction“ (Marley, „Satisfy my Soul“). Dieser Gott ist sehr viel greifbarer als ein Konzept von einem Leben nach dem Tod in der Transzendenz. Es wird deutlich, dass das Konzept von *Jah* bzw. Gott die Person Selassies bei Weitem übersteigt, und daher würde man ihn wohl treffender, wie viele Rastas es tun, als „Erlöser“ denn als „Gott“ identifizieren.

Rastas tendieren dazu, den Tod zu tabuisieren. Das äußert sich in abstrakter Weise auch in der Sprache. Wörter und Silben, deren Klang an Tod erinnert, werden aus der Sprache verbannt und durch solche mit einer *positive vibration* („positive Schwingung“) ersetzt. So wird z.B. „Dedicate“ (= „Deadicate“) zu *Livicate* (vgl. Barsch 2003:126ff). Die Rastas glauben nicht an ein Leben nach dem Tod nach dem christlichen Schema von Himmel und Hölle, ihre Auffassung des ewigen Lebens ist naturalistisch und diesseitig. Wenn eine Person stirbt, gehen ihre Atome und ihre seelische Substanz in die Erde ein und bilden dort neue Formen des Lebens, nichts von einem Menschen geht dabei verloren.

Rastafari betont die Einheit der Dinge: Alles ist Gott, und Gott ist überall. So lässt sich auch das zentrale Konzept von *I and I* erklären. Man spricht von einem

anderen Menschen in der ersten Person, um eine symbolische Gleichheit herzustellen. *I and I* bedeutet demnach „Me and You“, kann aber auch eine ganze Gruppe oder nur die eigene Person bezeichnen: Alle sind gleich unter Gott; Jede/r ist Gott. Oder, wie es der Jamaikaner Howard Anthony Trott in dem Film „Die Reise des Löwen“ seinem Freund Reiner auf dessen Frage nach der Bedeutung des *I and I* in einem englischen Café erklärt: „It equalizes the characters“. Dahinter steckt auch die aktive Ablehnung der „Ellenbogengesellschaft“. Die Eins im Namen Selassies wird von Rastas als *I* (engl. für *Ich*), gelesen, ein weiterer Hinweis auf die Einheit des lebenden Gottes mit den Menschen.

Ebenso wie Gott ist auch der Teufel eine irdische Macht, oftmals wird der Papst als Inkarnation des Satans betrachtet, denn die katholische Kirche ist für die Rastas das Herz der *Downpressors* (Unterdrücker). Diese Sicht korreliert mit der Darstellung des antiken römischen Reiches (*Rome*, Synonym für Babylon), das die Juden unterdrückte und Jesus kreuzigte. Jesus ist auch im Rastafari eine wichtige Figur. Eine lokalisierte Form des christlichen Erlösers auf Jamaika (*Dread Jesus*) findet man z.B. in dem Gemälde „Last Supper“ des Künstlers und Rastafari Ras Tebah (siehe Spencer 1998a:276).

Die Rastas glauben an ein jüngstes Gericht nach dem Weltuntergang, den sie *Armageddeon* (von engl. „Armageddon“) nennen. Dies ist der Zeitpunkt, zu dem „Babylon“ durch seine eigenen Waffen zerstört wird, und die Rastas sehen das permanente Kriegstreiben zwischen und sogar innerhalb von Staaten als sicheren Weg dorthin. In diesem Zusammenhang wird oft davon gesprochen, dass man „Zion“ erreichen muss, bevor das Tor sich schließt, was in etwa bedeutet, dass man sich von „Babylon“, im übertragenen Sinne, befreien muss und Consciousness erreichen soll, bevor es zu spät ist. Das Paradies der Rastas ist vor allem ein Gemütszustand, kein physischer und auch kein transzendenter Ort, wenn man Reggae-Artist Junior Kelly folgt:

„Some a look fi paradise in a physical form/paradise it is a state of mind/and if you search long enough, hard enough/ and a you will find“ („Paradise“, Kelly 2001).

1.3. Geschichte und Organisation

Die Geschichte der Bewegung ist geprägt von vielen, oftmals gewalttätigen Konflikten mit der größeren jamaikanischen Gesellschaft und vor allem der Polizei. Rastafari ist

eine synkretistische religiöse Bewegung. Ihr Ursprung liegt in der jamaikanischen Unterschicht der 1930er Jahre, zur Zeit der Krönung Ras Tafari Makonnens zum Kaiser von Äthiopien (amharisch *negus negast*, „König der Könige“), der aus diesem Anlass seinen bürgerlichen Namen ablegte und den Namen Haile Selassie („Kraft der Dreieinigkeit“) annahm. Selassie exekutierte auf dem Weg zum Thron mehrere Kontrahenten. Jamaikanische Straßenprediger verkündeten unabhängig voneinander die Göttlichkeit Haile Selassies, und zwar aufgrund biblischer Prophezeiung eines schwarzen Erlösers und aus einer ablehnenden Haltung gegenüber den etablierten Kirchen, auf der Suche nach einem afrikanischen Erlöser.

Besonderes Gewicht kommt dem Prediger Leonard P. Howell zu, der, einst Mitglied in Marcus Garveys United Negro Improvement Association (UNIA), den Wunsch verwehrt bekam, vorm UNIA-Hauptquartier in Kingston Bildnisse des äthiopischen Kaisers als Reliquien und, wie er behauptete, „Pässe“ für die baldige Einreise nach Äthiopien zu verkaufen. Howell wurde vermutlich im Jahre 1898 geboren und trat später in die UNIA ein. Die Bürgerrechtsorganisation zählte zu ihrer Blütezeit bis zu drei Millionen Mitglieder. Sie agierte hauptsächlich in den USA. Bereits 1919 hatte Garvey die Schifffahrtsgesellschaft Black Star Line gegründet, deren Anteile zu fünf Dollar er ausschließlich an schwarze Gesellschafter ausgab. Er nahm Millionen ein. Es ist nicht sicher, ob Garvey vorhatte, eine Passagierverbindung nach Westafrika aufzubauen. Die Black Star Line kaufte einen alten Baumwollfrachter und begann, den Handel zwischen Jamaika und New York aufzunehmen.

Garvey, gebürtiger Jamaikaner, verbrachte den Großteil seines Lebens in den USA, er wuchs in Harlem/New York auf und wurde erst 1927 nach Jamaika abgeschoben, als man das Potenzial der UNIA erkannte. Garvey gilt bis heute vielen Rastas als Prophet, er soll derjenige gewesen sein, der die Erlösung durch einen schwarzen König und die Rückkehr aller Schwarzen nach Afrika prophezeite. James Morris Webb, ein Geistlicher und Mitarbeiter Marcus Garveys, soll ein Buch mit dem Titel „A Black Man Will Be The Coming Universal King, Proven By Biblical History“ geschrieben haben. Es ist daher gut möglich, dass man Garvey diese Prophezeiung später in den Mund gelegt hat, aufgrund des Buches von Webb, der ein enger vertrauter Garveys gewesen war.

Howell und andere jamaikanische Geistliche nahmen diese Botschaft auf und es heißt, dass Howell sogar zur Krönung Selassie I. in Addis Abeba anwesend war. Howell verfasste seinerseits ein Buch mit dem Titel „The Promised Key“, ein für Rastafari

grundlegender Text. Das Pamphlet wurde angeblich in Accra/Ghana veröffentlicht. Aufgrund dieses Textes muss man annehmen, dass Howell tatsächlich zur Krönung Haile Selassies in Äthiopien war, denn er beschreibt die Zeremonie sehr genau. Er behauptet sogar, die Inschrift des kaiserlichen Zepters zu kennen: „Ethiopia shall make her hands reach unto god“ (Howell, zit. nach Spencer 1998b:364). In „The Promised Key“ finden sich bereits die konstitutiven Grundsätze der Rastafari-Philosophie und eine unmissverständliche Aufforderung, für Selassie in den Kampf zu ziehen:

„His Majesty Ras Tafari is the head over all man for he is the supreme God. [...] Forward to the King of Kings must be the cry of our social hope. Forward to the King of Kings to purify our social standards and our way of living, and rebuild and inspire our character. [...] Forward to the King of Kings to learn His Code of law from the mount demanding absolute Love, Purity, Honesty Truthfulness. [...] Arise for God’s sake and put your armour on” (ebd.:368f).

Mitte der dreißiger Jahre erreichten die sozialen Spannungen auf Jamaika einen Höhepunkt, aufgrund zunehmender Verarmung und fehlender Mit- und Selbstbestimmung der schwarzen Bevölkerungsmehrheit. Viele waren auf der Suche nach einer gemeinsamen Identität. Die afrozentrische Theologie der frühen Rastafari bot eine Möglichkeit der Abgrenzung gegen weiße und schwarze Unterdrücker. Schnell versammelte Howell eine größere Anhängerschaft und gründete 1933 die King of Kings Mission, sich selbst sah er als Botschafter Selassie I. (vgl. Barsch 2003:14, Spencer 1998b:361f). Die Größe seiner Anhängerschaft und die subversive Botschaft waren Vertretern der Kolonialmacht ein Dorn im Auge, und Howells Gemeinde geriet ins Visier willkürlicher Polizeiaktionen. Howell wurde zwischen 1935 und 1939 mehrmals wegen Beteiligung an Schlägereien inhaftiert.

Charakteristisch für die Unterdrückung subversiver Diskurse jener Zeit ist das Bellevue Mental Hospital in Kingston. Dorthin brachte man Wort- und Meinungsführer der antikolonialen Bewegungen. Auch Howell war 1937/38 dort eingesperrt. Als er im März 1939 frei kam, gründete er die Ethiopian Salvation Society und erwarb mit finanzieller Unterstützung seiner Mitstreiter eine zweihundert Hektar große Plantage namens Pinnacle Hill, nahe der Stadt Sligoville (Barsch 2003:16). Diese Kommune war die erste ihrer Art, und die erste Umsetzung des Rastafari-spezifischen alternativen Lebensentwurfes. Hier lebten die ersten Rastas in Subsistenz und kultivierten auch

Cannabis, Marihuana, im jamaikanischen Sprachgebrauch meist mit dem Hindu-Wort *ganja* benannt.

Viele Rastas nutzen Cannabis, geraucht, getrunken und gegessen, zur Meditation und anlässlich von *reasonings*. Bei einem reasoning kommen die Mitglieder einer Kommune zusammen und argumentieren, meist unter Berufung auf die Heilige Schrift, gegen Babylon. Sie diskutieren Alternativen und streben nach höheren Ebenen der Rasta-*Livity* („Lebensweg“), indem sie Einsicht in die Dinge und Lösung von sich selbst, also einen „Weg zu Gott“ suchen. Das Ganja, auch *Herb* genannt, spielt auch bei Zusammenkünften musikalischer Art, wie dem rituellen *Nyabinghi*-Trommeln eine Rolle. Frauen sind vom gemeinsamen Ganja Rauchen und den reasonings oft ausgeschlossen. Cannabis gilt auch auf Jamaika als illegales Rauschmittel. Dessen Legalisierung ist einigen Rastas ein politisches Ziel, andere enthalten sich dem Konsum.

Pinnacle wurde aus diesem und anderen Gründen zum Opfer zahlreicher Razzien und gewalttätiger Übergriffe der Polizei und Teilen der Zivilbevölkerung, bis die Kommune 1954 unter dem Vorwand der von Übergriffen der Kommunenmitglieder auf Anwohner gewaltsam geräumt wurde. Zur Zeit der Räumung hatte Rastafari auf Jamaika bereits einige Popularität erreicht, die Bewegung hatte eine gewisse Heterogenisierung erfahren, und es war der Staatsmacht nicht mehr möglich, die Rastas mundtot zu machen. In den fünfziger, sechziger und siebziger Jahren war es eine gängige Schikanenpraxis der Polizei, inhaftierten Rastas die *Dreadlocks* (lange, verfilzte Haare; die übliche und dennoch bedeutungsschwere Haartracht der Rastas) abzuschneiden – eine große Demütigung, die in England und den USA seit den achtziger bzw. neunziger Jahren gesetzlich verboten, in jamaikanischen Gefängnissen aber bis heute normal ist (ebd.:110).

Nach der Auflösung Pinnacles wurden die Kingstoner Slums zum Zentrum der Rastafari Aktivitäten. Die Handhabung von Konflikten war unter Rastas nicht immer pazifistisch orientiert. Es gab auch militante Fraktionen. Nun ist ja auch die Philosophie des Rastafari nicht ausdrücklich pazifistisch: Oft wird das göttliche Feuer beschworen, das „Babylon“ verbrennen soll und gleichzeitig heilt und reinigt. Die Abwendung von Gewalt und die Kultivierung subtilerer „Waffen“ wurden erst in einem sichereren sozialen Rahmen möglich, also im Zuge größerer gesellschaftlicher Akzeptanz. In diesem Zusammenhang spricht Edmonds (2003:3f) von *entrenchment* und *routinization*. Damit bezeichnet er den Prozess der Integration eines neuen Diskurses in die Kultur. Ich nenne dieses Phänomen hier Einbettung.

Obwohl die Bewegung nicht formell organisiert ist, ist sie doch in gewisser Weise institutionalisiert, besitzt einen beachtlichen politischen und kulturellen Einfluss auf - in der heutigen Zeit - die ganze Weltgesellschaft. Es gibt verschiedene mehr oder weniger formell organisierte Rasta-Kirchen, deren Interpretationen der Inhalte von Rastafari zum Teil erheblich voneinander abweichen. Das ist insofern bemerkenswert, als dass die Bewegung seit höchstens siebzig Jahren besteht.

Aufgrund des knappen Rahmens dieser Arbeit kann ich nur exemplarisch auf eine dieser Gruppen näher eingehen (siehe dazu Barsch 2003:25-30): Die *Bobo Dreads* unterhalten eine Kommune in Bull Bay, nahe Kingston. Sie führen sich zurück auf den Revival- und Rastafari-Prediger Prince Emmanuel Charles Edwards, einem Anhänger Marcus Garveys und ab den fünfziger Jahren einflussreichen Rasta-Führers. Die Bobo Dreads zählen berühmte Reggaemusiker, z.B. Sizzla, zu ihren Mitgliedern. Bei den Bobo Dreads ist es üblich, die Dreadlocks unter einem Turban zu verstecken, wenn man die Kommune verlässt. Es gibt männliche und, in weitaus geringerer Zahl, auch weibliche Mitglieder.

Die normativen Vorschriften für weibliche Bobos sind restriktiver als für männliche Mitglieder. Sie verbringen von Beginn der monatlichen Regel an vierzehn Tage im kollektiven Menstruationshaus zusammen mit anderen Frauen, denn das Menstruationsblut gilt als unrein, und kein Mann will damit in Kontakt kommen. Frauen sind von den zentralen Ritualen der Gemeinschaft wie dem Reasoning und dem gemeinsamen Ganja-Rauchen weitgehend ausgeschlossen, und es gibt Vorschriften die Kleidung betreffend, welche möglichst wenig Haut zeigen und die weiblichen Reize verbergen soll. Die Bobo Dreads haben keinen Individualbesitz. Die einzige Einnahmequelle besteht im Verkauf handgefertigter Besen, die eine symbolische Verbindung zu den Israeliten der Antike herstellen sollen: Im babylonischen Exil mussten die Judäer Ziegel aus Stroh herstellen. Die Einnahmen fließen in einen gemeinsamen Topf. Ansonsten lebt die Kommune in Subsistenz, es wird Gemüse und wohl auch Cannabis kultiviert.

Die Bobos sind, wie alle konsequenten Rastas, Vegetarier. Das hat zwei Gründe: Erstens bedeutet das Töten eines Tieres, das Leben und damit Gott zu verachten. Zweitens ist der Vegetarismus Bestandteil des *Ital Living* (von *vital*, gesunde Lebensweise und Ernährung). Ebenso wie Fleisch sind auch konservierte Nahrungsmittel Tabu. Beides wird mit Tod assoziiert. Einige Rastas haben auf Jamaika *Ital*-Restaurants gegründet. Die älteste noch existente Rasta-Freikirche ist das House of

Nyabinghi. Rastas der ersten Stunde, die heutigen *Elders* (Ältesten) des House of Nyabinghi, genießen die größte spirituelle und normative Autorität. Beim *Nyabinghi* handelt es sich um die ursprüngliche Musik der Rastas, aus deren Rhythmen später Ska und Reggae hervorging. Nyabinghi bezieht sich auf weit mehr als nur diese Musik (siehe dazu Homiak 1994). Das wird im Kapitel 2.1. noch weiter erläutert.

Unter Norman Manley von der Jamaican Labour Party (JLP) fand eine vorsichtige Annäherung der Politik und der medialen Öffentlichkeit an die Rastas statt. Manley hatte wohl auch das politische Potenzial der Bewegung erkannt. Er knüpfte Kontakte mit Selassie und führte Verhandlungen über die Aufnahme emigrationswilliger Rastas in Äthiopien. Eine Delegation interessierter Jamaikaner um Norman Manley, unter ihnen einige Rastas, bildete die *Mission to Africa*, die Äthiopien und Westafrika bereiste. 1966 organisierte Manley einen Staatsbesuch Selassies in Jamaika. Tausende Jamaikaner, unter ihnen viele Rastas, versammelten sich zu seiner Ankunft am Flughafen. Der äthiopische Despot äußerte sich während seines Besuches nicht zur Rastafari Bewegung und seiner angeblichen Göttlichkeit. Später stellte Selassie dann ein Stück Land in Äthiopien zur Verfügung; die Kommune Shashemene („auf königlichem Land“) war geboren. Bei einem späteren Staatsbesuch empfing er dann einiger Rasta-Führer, unter ihnen Prince Emmanuel, den Ahn der Bobo Dreads, zu persönlichen Gesprächen.

Manleys Politik konnte zwar eine größere Akzeptanz der Bewegung erreichen. Bis heute bleibt aber ein erhebliches Konfliktpotenzial mit der jamaikanischen Gesellschaft bestehen. An dieser Stelle muss noch einmal auf die Bedeutung des Reggae für die Einbettung des Rastafari in die jamaikanische Gesellschaft hingewiesen werden. Künstler wie Bob Marley, Peter Tosh und unzählige weitere haben Reggae und Rastafari populär gemacht, und heute blicken Jamaikaner mit gutem Gefühl auf „ihre Populärkultur“.

Die meisten Rastas lehnen es nach wie vor ab, Steuern zu zahlen und Lohnarbeit zu leisten, denn sie wollen weder für „Babylon“ arbeiten noch in irgendeiner Art abhängig sein von der Willkür staatlicher bzw. kapitalistischer Manifestationen. Diejenigen Rastas, die nicht in einer subsistenten Kommune leben, und das ist der weitaus größere Teil, verdienen Geld durch spezifisches Kunsthandwerk (etwa anthropomorphe Schnitzereien afrikanischen Stils), Malerei, Musik. Dies betrifft vor allem die Bewohner urbaner Zentren, denen die Möglichkeit zur Selbstversorgung nicht gegeben ist.

Anhänger des Rastafari werden auf Jamaika bis in die heutige Zeit marginalisiert, kriminalisiert und anderweitig diskriminiert. Bis heute weigern sich immer noch viele öffentliche Schulen, Kinder mit Dreadlocks aufzunehmen. Die Dreadlocks symbolisieren Natürlichkeit. Man schneidet und kämmt sich die Haare niemals, und man verwendet keine Shampoos oder Seifen, um sie zu waschen. Dafür benutzt man ausschließlich natürliche Mittel, wie z.B. Aloe Vera Saft (siehe Barsch 2003:105-10). Savishinsky (1998:133f) führt die Dreadlocks Tradition zurück auf die Gruppe der Mau Mau, Kenia. Die Mau Mau kämpften in den fünfziger Jahren in einem antikolonialen Guerillakrieg für ihre Freiheit. Die Rasta Jugendorganisation Youth Black Faith identifizierte sich zur selben Zeit besonders stark mit dem Anliegen dieser Gruppe und solidarisierte sich symbolisch u. a. über die verfilzten Haare. Die kulturellen Wurzeln afro-jamaikanischer Identität führen mich zum nächsten Kapitel: Zurück nach Afrika.

2. Zurück nach Afrika: Kulturelle „Rückkoppelungen“

2.1. Back to the Roots

Um ihre Identifikation mit Rastafari zu rechtfertigen, betonen viele westafrikanische Rastas kontinuierlich die Enge der physischen, historischen und kulturellen Bindungen zwischen der afrikanischen Diaspora und Afrika (ebd.:125). Die Identifikation ist reziprok. Jamaikanische Rastas identifizieren sich mit Afrika als ihrem „Mutterland“ und Afrikaner mit Jamaika als ihrem „kulturellen Ableger“. In diesem Sinn würden Europäer möglicherweise eher auf die intellektuellen und emotionalen Verbindungen zwischen ihnen und Rastafari hinweisen, und einige Rastas würden diese Verbindungen gewiss bestreiten. Rastafari ist afrozentrische Theologie. Das Christentum war in Afrika schnell angenommen und in lokalen Religionen divers eingebettet worden, und die afrozentrische christliche Theologie des Rastafari war insofern nicht fremd. Die Spiritualität „fiel auf fruchtbaren Boden“. Nyabinghi Trommelsessions und ekstatische Tänze ähneln sich auf Jamaika und in Ghana sehr.

Wie Howard Anthony Trott in „Die Reise des Löwen“ mit einer ghanaischen Mutter beim Geschichtenerzählen feststellt: „The same stories, here and in Jamaica“. Er lebt die *Icieny* (von engl. *Ancieny*), die bewusste Wahrnehmung und Bejahung afrikanischer Wurzeln in der Diaspora. Diese Wurzeln (*roots*) werden auch im Nyabinghi deutlich. Nyabinghi ist Musik, Tanz und Ekstase. Savishinsky (1998:129) schreibt, dass erst durch Nyabinghi eine vollständige Ausdrucksform spiritueller

religiösen Lebens geschaffen wurde. Er betont, dass es in traditionellen afrikanischen Ethnien kaum strenge Dichotomien zwischen dem Sakralen und dem Profanen gibt, und dass erst durch die Missionierung Afrikas eine solche Dichotomie eingeführt wurde. Die Kirche fürchtete ekstatische Tänze und Rituale, sie wurden als lästerlich und wild, dem Teufel eigen dargestellt. In Afrika wird man kaum eine musikalische Darbietung ohne begleitenden Tanz antreffen – Musik und Bewegung gehören untrennbar zusammen. Nun instrumentalisierten die Rastas der dreißiger und vierziger Jahre auf Jamaika vor allem gesungene Hymnen (*chants*) als ihre musikalische Ausdrucksform; die Melodien, auf die sie sangen, waren christliche Kirchenlieder, wie zum Beispiel „Go Down, Moses“.

Diese Musik musste sich weiterentwickeln, sie war gewissermaßen unvollständig. Eine afrikanische Trommeltradition, die alle Repressionen der Kolonialzeit unbeschadet überstand, heißt *Burru*. Diese wurde von weißen Plantagenbesitzern bewusst gefördert, um die Moral der Sklaven auf den Feldern aufrechtzuerhalten. Die *Burrumen* konnten ihre Rhythmen bewahren, und nach der offiziellen Abschaffung der Sklaverei zogen viele von Ihnen auf der Suche nach Arbeit in die Städte, vor allem in die Slums West-Kingstons. In den neunzehnhundert dreißiger und vierziger Jahren fand in dieser urbanen Konzentration musikalischer Kultur eine Verschmelzung früher Rasta-chants mit den *Burru* Rhythmen statt. Die Vertreter beider Stile lebten in denselben Vierteln und näherten sich einander schnell. *Burru* wird heute oftmals *Bongo* oder *Kongo* genannt und kann als das „afrikanische Element“ des *Nyabinghi* klassifiziert werden. Die biblischen Chants der Rastas kann man als europäisch-christlichen Einfluss werten. Bereits Leonard Howell und die Bewohner von Pinnacle revitalisierten *Kumina* als weitere afrikanische Tradition und inkorporierten den *Kumina*-Trommelstil in das spirituelle Leben der Kommune. *Nyabinghi*, wie es seit Ende der Vierzigerjahre im Rastafari praktiziert wird, ist hervorgegangen aus der Verschmelzung dieser drei bedeutenden Stile: Chanting, *Burru*, *Kumina*.

Nyabinghi erreichte die ländlichen Rastas schnell und wurde dort zum zentralen Ritual spiritueller Hingabe. Der Film „Die Reise des Löwen“ veranschaulicht die Verbindung ghanaischer und jamaikanischer Trommelsessions. Während eines *Nyabinghi* (dieselbe Bezeichnung wird für den Musikstil und die Zusammenkunft – das Ritual – verwendet) wird auch getanzt, und dabei kommt es oft zu ekstatischen Zuständen der Beteiligten. Die Berufung der Rastafari-Anhänger auf die afrikanischen Wurzeln des *Nyabinghi* ist historisch präzise und belegbar (ebd.:126-130).

Die technologische Modernisierung der Musik, also die Verfügbarkeit elektronischer Instrumente und Studios revolutionierte auch die jamaikanische populäre Musik. Bis in die fünfziger und sechziger Jahre hinein war die Popkultur auf der Insel vor allem dominiert von importierter US-amerikanischer Musik: Blues, Rock'n'Roll, Jazz. Die musikalische Entwicklung Bob Marleys spiegelt die Entwicklung der jamaikanischen Musik überhaupt. Seine frühen Songs sind stilistisch nah bei den Balladen des Blues und Rock'n'Roll, etwa die LP „Mellow Mood“. Bob Marleys Bekenntnis zu Rastafari beeinflussten seine Musik wie die Rhythmen der Rastas die jamaikanische Popmusik allgemein. Ska und Rocksteady sind erste Produkte der jamaikanischen Adaption amerikanischer Mainstream Musik. Count Ossie, ein legendärer Trommler, und seine Band Mystic Revelation of Rastafari beeinflussten diese Entwicklung maßgeblich. Der Reggae, hervorgegangen aus Ska und Rocksteady und beeinflusst von afro-jamaikanischen Rhythmen wie Nyabinghi, wurde zur karibischen Vorzeige- und Exportmusik.

Trotz der starken Bindungen der Reggae Musik an Rastafari wird der Reggae von einigen orthodoxen Rastas als Sprachrohr der Bewegung abgelehnt. Die Elektronisierung und Kommerzialisierung der Musik wird als Entfremdung von den Wurzeln abgelehnt und in die Babylon-Kategorie geschoben. Die Relevanz des Reggae für Rastafari kann aber niemand bestreiten. Trotzdem muss eine begriffliche Trennung von Reggae und Rastafari deutlich gemacht werden, denn das, was heute als Rastafari globalisiert ist, ist nicht der religiöse Kern der Bewegung, sondern vor allem die Musik – Reggae. Hierin werden viele Inhalte vermittelt, die Rastafari nahe sind, und viele Reggae Musiker sind Rastas. Rastafari und Reggae haben daher eine bedeutende Schnittmenge. Man sollte Rastafari aber nicht auf Reggae reduzieren, ohne den historischen und kulturellen Kontext und die tiefe Religiosität der Bewegung zu beachten.

Der regelmäßige Konsum von Cannabis, der auf Jamaika ca. sechzig Prozent der unteren sozialen Schichten betrifft, geht nach Savishinsky zurück auf zentralafrikanische Gruppen, etwa die Batetala, Basakata und Bakongo (1998:130f), die häufiger als Vertragsarbeiter denn als Sklaven in die Karibik kamen. In den genannten Ethnien spielt das Rauchen indischen Hanfs (*Cannabis Indica*) eine religiöse Rolle und ähnelt in Form und Funktion sehr dem rituellen Konsum im Rastafari. Es existiert beiderseits des Atlantiks ein initiatives Ritual anlässlich des ersten Konsums, welches sicherstellen soll, dass der bewusste Umgang mit dem Kraut erlernt wird. Man erwartet

von der Wirkung des Cannabis Klarheit des Geistes, Kraft bei der Arbeit und, vor allem, eine mentale Verbindung zu den Ahnen, mit denen man auf diese Weise kommunizieren kann. Savishinsky stellt Spekulationen darüber an, ob die Pflanze selbst von Indern oder Afrikanern nach Jamaika gebracht wurde, er hält Letzteres jedoch für wahrscheinlicher (ebd.:130ff). Spencer (1998a) erwähnt, dass selbst die Engländer in der Kolonialzeit größere Schiffsladungen Marihuana auf die Insel gebracht hätten.

2.2. Neue Impulse aus der Diaspora

Die Betonung der Diaspora Situation afrikanischer Nachfahren in der Karibik durch Rastafari und andere Revival Bewegungen wie *Pocomania* hat etwas unverkennbar Abgrenzendes gegenüber dem kulturellen Mainstream auf Jamaika, und dadurch wurde eine fruchtbare Kontroverse ausgelöst, was keine Verherrlichung der Gewalttaten, die nur zum Teil im Namen von Rastafari/Haile Selassie verübt wurden, sein soll. Eine solche Abgrenzung kann aber auch als reaktionär empfunden werden.

Nach dem Sturz Selassies durch das zukünftige marxistische Regime in Äthiopien wurde die Kommune Shashemene 1975 enteignet. Die neuen Machthaber sahen in den Rastas eine Quelle subversiver, reaktionärer Ideologie, denn sie führen mit der Verehrung Selassies fort. Die Marxisten und ihre Anhänger sollten Äthiopien wirtschaftliche und technologische Entwicklung bringen. Nach Verhandlungen mit der neuen Regierung bekamen die Siedler in Shashemene ein knappes Viertel des vormals zweihundert Hektar großen Landes zurück. Einige von ihnen verließen Äthiopien, andere blieben und ließen ihre Angehörigen in Jamaika wissen, dass der *Living God, Conquering Lion of the Tribe of Judah*, weder entmachtet noch gestorben sei. Sie sahen in den Nachrichten über Selassies Tod nichts weiter als feindselige Propaganda, die zum Ziel hatte, Andersdenkende zurück in die christliche Kirche zu bewegen. Ihr Gott blieb lebendig, auch wenn sein körperliches Dasein auf der Erde beendet war. Heute leben in Shashemene zwei- bis vierhundert Personen. Kennzeichnend für das Leben der Rastas in Äthiopien ist, dass sie von den Äthiopiern als Fremde gesehen werden, was teilweise mit Angst und Ablehnung verbunden ist: Barsch (2003:156f) berichtet von einer Studie (Lewis 1993), laut der die Nachbarschaft der Kommune die Bewohner derselben als Schadenszauberer zu verunglimpfen versuchte – Berichte der Nachbarn über schwarzmagische Rituale mit Tierschädeln und -knochen wurden von Lewis selbst anscheinend unkritisch geglaubt. Er hatte Probleme, mit den Rastas in Shashemene zu kommunizieren, da er während seines mehrere Monate umfassenden Aufenthaltes dort

Gast der katholischen Mission (!) gewesen war. Eine Schlussfolgerung der Rastas dort muss also gewesen sein, Lewis wolle sie infiltrieren. Ergebnis seiner Studie ist, dass die Rastas von ihrer Umgebung als Fremde wahrgenommen werden.

Die emotionale Verbindung, welche die Rastafari-Anhänger zu Äthiopien aufgebaut haben, wird auf der komplementären Seite nicht empfunden. Das hat mehrere Gründe: Die schwarze karibische Bevölkerung stammt von diversen afrikanischen Ethnien ab, zum Beispiel den Ashanti aus Westafrika. Äthiopier sind aber, wenn überhaupt, auf Jamaika nur vereinzelt anzutreffen und nicht als Sklaven dorthin gebracht worden. Die Nachfahren der versklavten Afrikaner auf Jamaika stammen aus West- und Zentralafrika. Daher ist die Verbindung der Rastas mit Äthiopien keine historisch gewachsene, kulturelle „Verwandtschaft“: Diese Verbindung ist konstruiert – über Haile Selassie als messianischen Hoffnungsträger für die pan-afrikanische Vision.

Kulturell stehen die Rastas den Menschen an der westafrikanischen Küste sehr viel näher als den Äthiopiern. In den anglophonen Ländern Westafrikas gibt es weit mehr Rastas als in den frankophonen, was vor allem sprachliche Gründe hat (vgl. Barsch 2003:154). Ghana ist das afrikanische Land mit der größten Rasta-Bevölkerung. Auch dort gibt es Ablehnung gegenüber Rastafari. Savishinsky zitiert einen ghanaischen Journalisten, der in der Adaption von Rastafari durch Ghanaer kulturelle Fremdbestimmung befürchtet:

„Why do we Africans always have to imitate the ways of foreigners? Look at these so-called Rastafarians here in Accra [...] I just don't know why they refuse to look at their own culture for role models instead of trying to imitate these Jamaican Rastas and Reggae musicians” (Savishinsky 1998:125).

Hat dieser Kritiker also die Verbindungen zwischen Jamaika und seiner Heimat Ghana übersehen oder erachtet er sie für irrelevant? Savishinsky (1998:126) setzt dem entgegen, dass der Prozess der Inkorporation afro-karibischer Religion in ghanaische individuelle Identitäten mehr als bloße Nachahmung sei. Rastafari birgt in sich den Wunsch nach einem vereinten Afrika, um in der Welt politisches Gehör zu finden und der westlich-kapitalistischen Welt einen oppositionellen Pol entgegensetzen zu können. Nur sei diese Bewegung eben in der afrikanischen Diaspora entstanden.

3. Reggae und Rasta in Großbritannien

3.1. Migration und transnationaler kultureller Raum

Seit dem Ende des zweiten Weltkrieges stellen Jamaikaner mit ungefähr sechzig Prozent die Mehrheit unter den Einwanderern karibischer Staaten in Großbritannien (Jones 1998:34). Daher ist auch die Jamaikanische Tradition dominant für die Kultur der afro-karibischen Community dort. Rassistische Ausgrenzung der schwarzhäutigen Bevölkerung bewirkte deren Festigung als subkulturelle, marginalisierte Gruppe in der britischen Gesellschaft und abermals die Besinnung auf gemeinsame afrikanische Wurzeln. Die karibischen Einwanderer schufen sich ihre eigenen kulturellen Institutionen, vor allem im rekreativen und künstlerischen Bereich, etwa das *Gambling House* und das *Soundsystem*. Beide Traditionen sind aus Jamaika importiert. Die Soundsystems sind mobile „Radiostationen“. Sie arbeiten open air, auf Autos installiert die Straßen mit Musik und Nachrichten beschallend, aber auch auf Partys. Ein Soundsystem setzt sich aus mindestens einem DJ und einem Sänger, einer mehr oder weniger wattstarken Anlage samt Plattenspielern und einer hoffentlich umfangreichen Sammlung aktueller Platten zusammen. Manchmal sind DJ und Sänger auch in einer Person vereint, meist sind die Soundsystems jedoch personell stärker. Sie bieten den Menschen der „schwarzen“ Communities kulturelle Freiräume und eine Verbindung zur alten karibischen „Heimat“. Denn die Musik auf den Platten dient nicht nur der Unterhaltung; durch sie werden auch kulturelle Inhalte und Neuigkeiten transportiert. So engagieren sich viele Menschen, vor allem Jüngere, in den Soundsystems – eine Tradition, die seit den achtziger Jahren auch in Deutschland bekannt ist und zum Beispiel auf Demonstrationen praktiziert wird.

Die *Gambling Houses* („Spielhallen“) funktionieren innerhalb der Communities als Rückzugsorte für marginalisierte Personen, zum Beispiel Arbeitslose. Die Aktivitäten dort stehen im zeitlichen und räumlichen Gegensatz zum geregelten britischen Arbeitstag (ebd.:35f), d.h. dort können Randfiguren des gesellschaftlichen Lebens in einer geschützten Sphäre den Tag und die Nacht verbringen und Glücksspielen nachgehen. Nicht allein in den *Gambling Houses* waren es oft die Frauen, die sich in karitativer Arbeit engagierten. Über die Entwicklung solidarischer, verwandtschaftlich orientierter Strukturen wie der gemeinschaftlichen Kinderfürsorge in den „schwarzen“ Communities gelang es ihnen auch, ihre Position innerhalb dieser und später im Rastafari neu zu definieren. Jones schreibt dazu:

„The Intervention of women into the movement [of Rastafari] is perhaps the clearest indication of how its discourses remain open to specific modes of interpretation according to the different needs and experiences of its adherents” (Jones 1988:48).

Ein solidarisches Netzwerk war geschaffen und bildete die Basis für das Zusammenleben in einer weitgehend selbstgenügsamen schwarzen „colonial society“ (ebd.: 36). Mitte der fünfziger Jahre hatten diese Institutionen in Gegenden wie dem Londoner Stadtteil Notting Hill einen gewissen Grad der Etabliertheit erreicht. Die Gemeinden bildeten selbstgenügsame Netzwerke. Im Zuge ihrer subkulturellen Einbettung entstand bald ein relevanter Absatzmarkt für jamaikanische und US-amerikanische „schwarze“ Musik. Importplattenläden sprossen „wie Pilze aus dem Boden“.

Zu dieser Zeit, in den sechziger Jahren, bestimmten vor allem Rhythm and Blues, Soul und frühe Formen des jamaikanischen Ska und Rocksteady den subkulturellen Musiktrend. Bald wurden die ersten Plattenfirmen von Immigranten in Großbritannien gegründet. Chris Blackwell, ein weißer Jamaikaner, der schon auf Jamaika im Musikgeschäft aktiv gewesen war, gründete 1962 Island Records. Er schloss Lieferverträge mit allen namhaften Produzenten auf Jamaika. Jones (1988:38) schreibt, dass dieser subkulturelle Musikmarkt – in der Umgangssprache der Bevölkerung als *roots market* bezeichnet – beinahe völlig autonom und unabhängig vom Mainstream-Musikgeschäft funktionierte.

Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre wandelte sich das Bild der Soundsystems und der „schwarzen“ Musikszene insgesamt. Der Wandel in Großbritannien ging einher mit der Popularisierung des Reggae auf Jamaika. Die Rhythmen wurden zunehmend härter, die Texte politischer, und durch die Musik wurden auch die Soundsystems politisiert. Mit dem Reggae fanden afrozentrische und Rasta-Inhalte Zugang zur „schwarzen“ britischen Subkultur, und die Menschen nahmen Anteil an der Botschaft von der Befreiung von Unterdrückung und der panafrikanischen Vision. Vor allem die Jugend, oft selbst bereits in Großbritannien geboren und aufgewachsen, identifizierte sich mit Rastafari.

Die Einwanderer und ihre afro-karibische Kultur wurden von britischen Autoritäten offenbar als Bedrohung der bürgerlichen Ordnung wahrgenommen. Die Medien und die Polizei schufen ein Klima offener feindseliger Ablehnung, und in der britischen Öffentlichkeit wurden Stimmen nach einer strikteren Überwachung der von

Schwarzen bewohnten Communities laut. In den sechziger Jahren wurden „schwarze“ Wohngebiete verstärkt zum Opfer willkürlicher polizeilicher Übergriffe.

3.2. Neue subkulturelle Formen

Die Schaffung einer regionalen Kreolsprache auf der Basis des jamaikanischen Patois diente der Jugend als bedeutendes Mittel zur Identitätswahrung und Abgrenzung gegenüber dem rassistischen britischen Schulsystem. Die Schule vermochte es nicht, die schwarzen Jugendlichen in die Gesellschaft zu integrieren, im Gegenteil: Sie trug viel zu ihrer Marginalisierung bei, erklärte sie für minderwertig und ihre Ausdrucksweise als „monkey talk“ und „inferior english“ (ebd.: 41). Die Ausgangschancen auf dem Arbeitsmarkt für schwarze Schulabgänger waren sehr viel schlechter als für Weiße.

Jamaikanische Roots-Reggae Artists der ersten Generation wie Max Romeo, Big Youth und Dillinger politisierten die britische schwarze Jugend. Ihre Botschaft schien in Jamaika ebenso Fuß zu fassen wie in Großbritannien. Ein Jahrzehnt später waren es Burning Spear, Black Uhuru (Engl./Kiswahili für „schwarze Freiheit“) und Dennis Brown, welche die Jugend mit kulturellen Nährstoffen („cultural nourishment“, Jones 1988:43) und politischer Bildung versorgten. Zu jeder Zeit waren die Soundsystems und die Importplattenläden verantwortlich für die Verbreitung der Musik. In den siebziger Jahren formierten sich die ersten einheimischen Reggae-Combos in Großbritannien, z.B. Steel Pulse (vgl. Jones 1988:50ff).

Die Herausbildung spezifischer lokaler Stile lässt sich verdeutlichen an zwei Musikrichtungen, die im urbanen England der siebziger Jahre entstanden. Sie bilden gewissermaßen die zwei Polaritäten – langsam und schnell, „traditionell“ und „modern“ – eines musikalischen Spektrums unter dem Oberbegriff Reggae. Die Dichotomie traditionell vs. modern bezieht sich in diesem Fall auf die Verwendung der musikalisch-technischen Mittel, nämlich „traditioneller“ Rockinstrumente – Gitarre, Schlagzeug und Bass – im ersten Falle und Soundsystem-spezifisches, „modernes“ Equipment – Sampler, Synthesizer, Plattenspieler, Effektgeräte im Letzteren.

Der „traditionelle“ Stil wurde unter der Bezeichnung *Lover's Rock* Mitte der siebziger Jahre bekannt (ebd.:50ff). Entstanden ist *Lover's Rock* als eine Reaktion der karibisch-stämmigen, weiblichen Musikerinnen im urbanen England auf den härteren, männlich-dominierten jamaikanischen Roots Reggae. Das Bedürfnis vor allem der Frauen, ihre zwischenmenschlichen Gefühle und Erfahrungen zu verarbeiten, bestimmte diese Musik. Der *Lover's Rock* erfuhr Ende der siebziger Jahre einen regelrechten

Boom. Lover's Rock bot auf Partys eine andere Atmosphäre als Roots Reggae. Paare und Pärchen tanzten eng zusammen, und wer noch Single war, kam meist auf der Suche nach Liebe. Die Bedeutung des Lover's Rock für die „schwarze“ Musikszene war gewaltig, was sich auch in der Dominanz weiblicher Artists in den britischen Reggae-Charts der siebziger und achtziger Jahre offenbart.

Am „modernen“ Ende des stilistischen Spektrums steht die in den Soundsystems entstandene Form des *fast-style chat* (ebd.:53). Der Diskjockey, im Slang der Szene *Selector* („Auswähler“) genannt, wählt geeignete *Riddims* (von engl. „Rhythm“; rein instrumentale Versionen bekannter Reggae-Songs), und ein Sänger, der *MC* (Abk. für „Master of Celebration“) improvisiert einen schnellen, lückenlosen Sprechgesang, indem er möglichst viele Reime findet. Es gab und gibt Diskjockeys und MCs beiderlei Geschlechts. Vor allem das „MC-ing“ ist aber männlich dominiert, und der Zugang für Frauen zu dieser Tätigkeit ist nicht einfach. Der *fast-style chat* ist eine eher informelle Musikrichtung, aufgrund des improvisatorischen Charakters. Man findet kaum Aufnahmen mit dieser Bezeichnung. Die Darbietungen finden spontan, auch geplant, aber improvisiert statt. Erst in jüngerer Zeit, seit dem Ende der achtziger Jahre, entstand aus der britischen chat-Tradition auf Jamaika und in den USA eine Mischform aus Reggae und HipHop, der *Raggamuffin*.

Eine zentrale Figur des antirassistischen Kampfes in Großbritannien, Journalist, Musiker, Protagonist des Proletariats und Pionier einer synkretistischen Musikrichtung – *dub poetry* – ist Linton Kwesi Johnson, dem das folgende Kapitel gehört. Seine Biographie verdeutlicht die Entwicklung der afrikanischen Diaspora in Großbritannien und Europa.

3.3. Linton Kwesi Johnson und Dub Poetry

Linton Kwesi Johnson wurde am 24. August 1952 im ländlichen Bezirk Clarendon, Jamaika, geboren. Während der zehn Jahre, die er auf Jamaika verbrachte, hatte er intensiven Kontakt zur oralen Tradition seiner Familie und Gemeinde. Psalmen, Sprichwörter und Folksongs ließen ihn Teilhaben am kulturellen Erbe seiner Vorfahren. 1963 folgte er seiner Mutter nach England, wo er einen Aufnahmetest für das britische Schulsystem absolvierte.

Eine Szene daraus beschreibt er wie folgt: Er hätte ein Haus malen sollen, es aber ohne Kamin dargestellt, denn die Häuser auf Jamaika haben kaum Kamine. Die Lehrer hätten ihm daraufhin „Dummheit“ bescheinigt (Moritz 2004:31): Ein Kind, das

den Kamin eines Hauses nicht darstellen „konnte“, sei dumm. Diese und andere Erfahrungen, die mit der Darstellung von rassistischen Diskriminierungen im britischen Schulsystem der 1960er bis achtziger Jahre im vorangehenden Kapitel (vgl. Jones 1988:40ff) korrelieren, prägten Johnsons ablehnende Haltung gegenüber der ihn umgebenden Gesellschaft. Bereits als Schüler wurde er Mitglied bei den Black Panthers. In den Lesezirkeln der Organisation gewann er Einblicke in die Literatur schwarzer Schriftsteller und entdeckte seinen eigenen Hang zur Poesie.

Er spürte die Macht des gesprochenen Wortes, die jedem Wort eigene Melodie:

„Es gibt eine organische Verbindung zwischen der Musik und dem Wort. Ich sehe die Art Poesie, wie ich sie mache als eine Art von *Word-Music*. Mich interessiert dabei die Sprache als Musik und die Musik in der Sprache (Johnson, zit. nach Moritz 2004:32).“

In dieser Aussage Johnsons spiegelt sich das Rastafari-spezifische Konzept von *Word, Sound and Power* wider, das bisher nur in der Einleitung kurz angesprochen wurde. Es handelt sich dabei um die bewusste Wahrnehmung von *vibes* („Schwingungen“) im gesprochenen Wort. Es gibt warme Klänge und kalte Klänge. Klänge, die Angst verursachen und solche, die sich liebevoll anschmiegen. Johnson nutzt dieses Potenzial in seiner Poesie.

Er hat als einer der ersten Menschen überhaupt das Patois verschriftlicht. Dabei versucht er, dem Klang der gesprochenen Worte auf dem Papier Rechnung zu tragen. Er hält sich nicht an grammatikalische Regeln, auch nicht an seine eigenen. Daher gibt es für dasselbe Wort, abhängig von Kontext und Betonung, oft mehrere Schreibweisen. Afrikanisches Englisch wandelt beispielsweise das „th“ oft in ein „t“ um, und so ergibt sich bei Johnson eine der Sprache angepasste Schreibweise: „Tings An’ Times“ heißt eine seiner zahlreichen LPs. Der Musikstil Johnsons wird oft als *dub poetry* bezeichnet. Er selbst findet diese Bezeichnung unangemessen und einschränkend (ebd.:31) und möchte seine Musik gern als *spoken poetry* verstanden wissen. Ich behalte *dub poetry* bei, denn der Begriff vereint Musik – dub – und Wort – poetry.

Dub ist eine minimalistische Form des Reggae. Das Wesen dieser Musik liegt in der Reduktion auf den Rhythmus, also Schlagzeug, Percussions und den Bass. Der Rhythmus ist stampfend und hypnotisch. Johnson spricht seine Gedichte zum Rhythmus der Musik, seltener singt er. Seine tiefe, volle Stimme vervollständigt die Musik. Johnson erzählt von Polizeigewalt, Macht und Herrschaft und Ausgrenzung. Er gibt in

vielen seiner Lieder Einzelschicksale wieder, die exemplarisch für die gesellschaftliche Situation stehen: „Du musst beim partikularen Beginnen, um das Universelle zu erreichen“ (ebd.:31). Linton Kwesi Johnson sieht sich selbst nicht als Rastafari, er erkennt aber die Relevanz der Bewegung für die Schwarzen in Großbritannien und die weitgehende Abwesenheit der Spiritualität von Rastafari im britischen Kontext:

„Viele verstehen nicht, dass Rasta primär eine antikoloniale Bewegung war, und das ist politisch. [...] Die spirituelle Dimension ist da und sie ist wichtig für Rastas, aber was es so attraktiv für die Jugendlichen machte, war der Anti-Establishment-Charakter“ (ebd.:33).

In diesem Sinn führt auch Jones eine These seines Kollegen Gilroy an (Jones 1988:46f). Der Versuch, die Grenzen der Gruppe „Rastafari“ anhand von fixen empirischen Kriterien wie der Verehrung Haile Selassies als Messias oder der Glaube an die Rückkehr nach Afrika abzustecken, signalisiere ein fundamentales Missverständnis des politischen Charakters der Bewegung. Durch eine solch offene Definition des Begriffes wird aber ausgeblendet, dass Rastafari der Entstehung und der Phänomenologie nach ausgesprochen religiös ist. Eine Trennung von Rastafari als „ganzheitlichem“ Lebensweg und der Instrumentalisierung von Rastafari-nahen Symbolen und Ideologien zu politischen Zwecken scheint angebracht. Im nächsten Kapitel soll deutlich werden, wie Menschen zu einer umfassenden Identifikation mit Rastafari gelangen können.

4. Fallbeispiel: Interpretation von Rastafari-Symbolen

am Beispiel einer Rastafari Gemeinde in North Carolina/USA

Dieses Kapitel nimmt Bezug auf die Ergebnisse der Feldstudie von Van De Berg (1996). Im Zeitraum eines Jahres führte Van De Berg eine teilnehmende Beobachtung und ausführliche Interviews mit den Mitgliedern des Triad House of Rastafari in Winston-Salem, North Carolina, durch. Das THOR ist eine vergleichsweise junge Gemeinde, die offiziell seit 1993 besteht. Wie kam es zur Gründung dieser Gemeinde? Die sozialen Rahmenbedingungen, innerhalb derer die Gemeinde entstand, sind die folgenden (laut United States Census of the Population, 1990):

- 59 Prozent der Bevölkerung ist Weiß, gegenüber 39 Prozent Schwarzen.
- Das durchschnittliche Einkommen eines Schwarzen liegt mit 9 036 US \$ bei weniger als 50 Prozent des durchschnittlichen pro-Kopf-Einkommens der weißen Bevölkerung.
- 7,4 Prozent der schwarzen Bevölkerung sind arbeitslos, unter den Weißen sind es nur 2,2 Prozent.

(vgl. Van De Berg 1996:160)

Diese Statistik kann man verschieden interpretieren. Aus den Ausführungen Van De Bergs geht nicht hervor, weshalb er die Anwendung der „Hautfarbe“-Kategorie für sinnvoll erachtet. Die Zahlen zeigen jedoch, dass die afro-amerikanische Bevölkerung in der Region von ökonomischer Marginalisierung betroffen ist. Ob und inwieweit dieser Umstand zum Bedürfnis nach einer organisierten Rasta-Kirche beigetragen hat, darauf geht Van De Berg nicht näher ein. Er schreibt lediglich: „[I]t is out of this disadvantaged socio-environmental context that the THOR arose“ (ebd.:160).

Van De Berg versucht, die Situierung des THOR in einer problematischen Umgebung noch zu verdeutlichen, indem er auf die umliegenden Geschäfte hinweist: Schlachtereien, eine Biker Bar, eine Bank und ein Armeeshop. Diese Aktivitäten stehen in symbolischem und praktischem Gegensatz zu den Idealen des Rastafari: Fleischkonsum, Alkohol, Geld und Militär tragen für konsequente Rastas negative Konnotationen.

Das THOR wurde 1993 auf die Initiative des *Overseeker*, so der Name des spirituellen und organisatorischen Führers der Gemeinde, und einer kleinen Anhängerschaft von sieben Individuen gegründet. Zur Zeit der Studie fand Van De Berg ca. dreißig aktive Mitglieder vor, die in einer hierarchischen Struktur organisiert waren. Das Oberhaupt der Gemeinde, der *Overseeker*, war gemeinsam mit seiner Ehefrau, welche in der Position der Schatzmeisterin agierte, für die Leitung und Verwaltung zuständig. Die spirituelle Autorität, die das Ehepaar für sich selbst beansprucht, wird unterstrichen durch dessen (Selbst-)Bezeichnung als *King House Alpha* bzw. *Queen House Omega*. Damit wird eine symbolische Verbindung zu Haile Selassie (King Alpha) und seiner Frau (Queen Omega), dem Anfang und dem Ende der Schöpfung, hergestellt.

Die Mitglieder des THOR begehen jedes Jahr im Frühsommer die Oneness-Celebration im Stadtpark von Winston-Salem, um das Bestehen ihrer Gemeinde und die Einheit mit Gott zu feiern. Die zeremonielle Autorität bei solchen und ähnlichen

Anlässen innerhalb des THOR gehört dem Pastor, der die samstägliche Messe leitet und den Mitgliedern spirituelle Anleitung bei deren Streben nach Erleuchtung und dem Zugang zu höheren Ebenen der Rasta-Livity, zukommen lässt. Die hierarchische Struktur der Organisation passt nicht zum Rastafari-spezifischen Konzept von Oneness und einer Welt frei von Herrschaft. Leider geht aus der Studie nicht hervor, wie das angemietete Versammlungshaus finanziert wird.

Das soziale Engagement der Mitglieder des THOR ist bemerkenswert. Nach dessen Gründung, als deutlich wurde, dass ein ausgeprägtes Bedürfnis nach freien Rasta-Kirchen nicht nur in Winston-Salem bestand, wurde eine Schirmorganisation mit dem Namen Abyssinian Assembly of the Living God (AALG) gegründet. Der Vorstand auch dieser administrativen Körperschaft ist der Overseeker. Die Aufgabe der AALG ist die Gründung neuer lokaler Kirchen sowie das Engagement in sozialen Projekten. Der Overseeker spricht im Interview mit Van De Berg von der Gründung eines Rehabilitationsprogrammes für Drogenabhängige (ebd.:161), und Van De Berg selbst berichtet von Mitgliedern des THOR, die früher selbst exzessiv Drogen konsumierten (ebd.:170). Für viele Anhänger des Rastafari allgemein und des THOR im Speziellen scheint Rastafari ein Weg zu sein, mit einem alten Lebenswandel zu brechen und sich einer bewussten Lebensweise zu öffnen, die in Rastafari inkorporiert ist.

Der Mensch wird als eine Dreifaltigkeit wahrgenommen: Körper, Geist und Seele („body, mind, and spirit“). Rastas streben nach der Einheit aller drei Sphären, und sie versuchen, sich den Zusammenhang dieser sowie jedes Individuums mit allen Dingen und Wesen jederzeit zu vergegenwärtigen. Und hierin – um noch einmal auf die weiter oben angeführte begriffliche Trennung von Rastafari als Lebensweg und der Applikation von Rasta-Symbolen aus rein politischer Motivation zurückzukommen – liegt das Wesen dieser Religion.

Der zentrale Aspekt der Studie Van De Bergs ist die Untersuchung individueller Interpretationen der Rastafari-Symbolik und -Inhalte, sofern sie vom Konsens der Gruppe abweichen. Er fand heraus, dass es einen Zusammenhang zwischen der Position innerhalb der Gruppenhierarchie und dem Gebrauch von Ganja gibt: Je höher die Position eines Individuums ist, umso seltener gebraucht diese Person das „heilige Kraut“. Weiterhin wird vom Overseeker selbst und dem Pastor das Ganja niemals geraucht, sondern in Form von Tees oder in Speisen genossen (ebd.:169f).

Die Motivation, sich zu Rastafari zu bekennen bzw. die Prioritäten, mit denen einzelne Aspekte der Religion bedacht werden, scheinen sich mit der Dauer der

Mitgliedschaft zu verändern. Viele Mitglieder gaben an, durch Reggae-Musik auf Rastafari gekommen zu sein. Nach einer gewissen Zeit des „Einhörens“ in die Musik fielen einigen Rezipienten scheinbar wichtige Textstellen auf, meist solche, die eine spirituelle und/oder biblische Botschaft enthielten. Dadurch wurde in ihnen das Interesse an mehr Informationen zu Rastafari geweckt. Die These über der Wichtigkeit des Reggae für die Verbreitung von Rastafari und die Trennung beider Begriffe wird durch diese empirischen Daten gestützt.

Auf die Frage, was ihn bei frühen Kontakten mit Rastafari fasziniert hätte, gab ein Mitglied an: „Everything, man, the herb, the hair, the peace, love, one aim, one destiny, one God, just love. The atmosphere that Rasta stood for“ (ebd.:172). Als fortgeschrittenes Mitglied hätte er dann eine kritischere Einstellung zu den Inhalten der Religion sowie zu sich selbst und der „Welt“ entwickelt, indem er die subtilere Philosophie hinter der oberflächlichen, verlockenden Symbolik ergründete.

5. Fazit:

Im ersten Teil der Arbeit ist der historische, sozio-politische und kulturelle Kontext herausgearbeitet worden, in welchem Rastafari entstanden ist. Dabei wurde festgestellt, dass die Bewegung dem Bedürfnis nach spezifisch afrikanischer Identität in der afro-karibischen Bevölkerung Jamaikas, vor allem der unteren sozialen Schichten, entgegenkam. Der Protest gegen weiße und schwarze Unterdrücker und vor konnte durch Rastafari artikuliert werden. Das politische Potenzial der Bewegung entspringt der Abwendung von „moderner“, technokratisch-kapitalistischer Gesellschaft. Der alternative Lebens- und Gesellschaftsentwurf von Rastafari umfasst eine spirituelle, eine soziale und eine politische Dimension. Der Kern ist die bewusste Wahrnehmung von Kausalitäten, die durch das eigene Handeln entstehen bzw. das Bewusstsein darüber, durch individuelle Entscheidungen die Existenz aller Lebewesen zu beeinflussen. Der zentrale Wertmaßstab für das menschliche Handeln heißt Liebe. Die Wahrnehmung der Erde als einen makroskopischen Organismus mündet in der Utopie von One Love, der einen Liebe, die alles verbindet. Auf der spirituellen Ebene heißt das konkret, bewusst-positiv zu denken, zu handeln und zu sprechen. Was das im Einzelnen jeweils bedeutet, darauf wurde in dieser Arbeit kontinuierlich hingewiesen. Die soziale Dimension lässt sich am besten unter dem Terminus „Solidarität“ zusammenfassen.

Praktisch bedeutet das oft, sich ehrenamtlich in sozialen Einrichtungen zu engagieren bzw. selbst derartige Projekte ins Leben zu rufen. Die politische Dimension ist die Bündelung oppositioneller Strömungen in einen mächtigeren Interessenverband. Der Symbolismus des Rastafari ist zugänglich und auffällig zugleich. Viele Gruppen bedienen sich dieser Symbole, um politische Ziele zu artikulieren und inkorporieren dadurch auch Rastafari Inhalte. Die Bedeutung von Rastafari für England wurde unter Analyse dieser politischen Dimension dargestellt. Die Untersuchung der afrikanischen Wurzeln des Rastafari führte zugleich zur Herausarbeitung einer kulturellen Wechselwirkung zwischen Afrika und der Karibik, welche für transnationale Räume typisch ist. Interessant ist, dass in diesem Fall Jamaika der „Kulturgeber“ und Afrika der „Rezipient“ einer im Ursprung wiederum afrikanischen Identität ist. Es handelt sich, wie bereits gesagt, um einen wechselseitigen Kulturtransport. Selbiges ist auch im kulturellen Raum zwischen England und der Karibik und darüber hinaus dem amerikanischen Kontinent der Fall. Schematisch dargestellt wäre dieser gesamte Raum ein „Dreieck“ zwischen der Karibik/Nordamerika, Europa und Afrika. Die Analyse der Verbreitung von Rastafari in allen drei Regionen erfolgte nicht umfassend, d.h. die Vergleichsbasis ist den untersuchten Strukturen nach nicht vollständig. Vielmehr handelte es sich um eine Untersuchung unterschiedlicher Gesichtspunkte der Bewegung in ebenso unterschiedlichen Gesellschaften. Maßgeblich für die Auswahl der thematischen und regionalen Schwerpunkte waren der knappe Rahmen dieser Arbeit und das Angebot geeigneter Quellen.

Bibliographie

Barsch, Volker

2003 Rastafari: Von Babylon nach Afrika. Mainz: Ventil.

Clarke, Peter B. (ed.)

1998 New Trends and Developments in African Religions. Westport, Conn: Greenwood Press.

Edmonds, Ennis Barrington

2003 Rastafari. From Outcasts to Culture Bearers. Oxford: Oxford University Press.

Homiak, John P.

1994 From Yard to Nation: Rastafari and the Politics of Eldership at Home and Abroad. In: Kremser (ed.); pp. 49-76.

Jones, Simon

1988 Black Culture, White Youth. The Reggae Tradition from JA to UK. London: Macmillan Education Ltd.

Kremser, Manfred (ed.)

1994 Ay BoBo. Afro-Karibische Religionen. Teil 3: Rastafari. Wien: WUV-Universitätsverlag.

Kühnel, Erika Annette

1998 Kommerzialiserte Fremdkontakte. Eine Untersuchung über Kontakt- und Interaktionsprozesse in einem jamaikanischen Urlaubsort. Frankfurt am Main: Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie im Fachbereich Geschichtswissenschaften der Johann-Wolfgang-Goethe Universität.

Lake, Obiagele

1998 Religion, Patriarchy, and the Status of Rastafarian Women. In: Clarke (ed.); pp. 141-158.

Moritz, Jan

2004 Linton Kwesi Johnson. In: Riddim 02/2004; pp. 30-33.

Müller, Klaus E. et al.

1999 Soul of Africa. Magie eines Kontinents. Köln: Könnemann

Murrell, Nathaniel Samuel, et al. (eds.)

1998 Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader. Philadelphia: Temple University Press.

Savishinsky, Neill

1998 African Roots of the Jamaican Rastafarian Movement. In: Murrell et al. (eds.)

Spencer, William David

1998a Chanting Change around the World through Rasta Ridim and Art. In: Murrell et al. (eds.)

1998b Leonard Howell's „The Promised Key“. With Commentary by William David Spencer. In: Murrell et al. (eds.)

Van De Berg, William R.

1998 Rastafari Perceptions of Self and Symbolism. In: Clarke (ed.); pp. 159-176.

Zips, Werner

1994a Rastafari: Eine Kulturrevolution in der Afrikanischen Diaspora. In: Kremser (ed.); pp. 15-32.

1994b To Make War with Words: Soziale Organisation und Widerstand in afrikanischer-karibischer Oralliteratur. In: Kremser (ed.); pp. 119-148.