

Eva Kimminich

Rap(re)publics. Transglobale Gemeinschaften und alternative Formen der Wissensvermittlung

2007

<https://doi.org/10.25969/mediarep/1492>

Veröffentlichungsversion / published version

Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kimminich, Eva: Rap(re)publics. Transglobale Gemeinschaften und alternative Formen der Wissensvermittlung. In: Antje Gunsenheimer (Hg.): *Grenzen, Differenzen, Übergänge. Spannungsfelder inter- und transkultureller Kommunikation*. Bielefeld: transcript 2007, S. 93–113. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/1492>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0 Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0 License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Rap(re)publics: Transglobale Gemeinschaften und alternative Formen der Wissensvermittlung

Eva Kimminich

Die Beobachtung der seit Mitte der 1980er Jahre in den Vorstädten Frankreichs entstandenen HipHop-Bewegung, ihrer Formen der Sozialisation und Wissensvermittlung hat Ergebnisse erbracht, die im Hinblick auf Fragen plurikulturellen Zusammenlebens richtungweisende Perspektiven eröffnen.

Bevor ich die Wirkungsweise dieser Kultur im Gesamtzusammenhang mit gesellschaftlichen Entwicklungen auf einer Meta-Ebene beleuchten möchte, auf der das Spiel mit Worten und Metaphern als Verschiebung zentraler handlungsanleitender Konzepte sichtbar wird, sind die wichtigsten gesellschaftspolitischen Entwicklungen, auf die v. a. die verbale Komponente, der Rap, reagiert, kurz in Erinnerung zu rufen. Diese ineinander verschränkten Prozesse lassen sich mit folgenden Stichworten resümieren: Segregation, Rassismus und Stigmatisierung einerseits bzw. RAPublikanismus, Islamismus und Antikapitalismus andererseits.

1. Soziopolitischer Hintergrund

Waren die arbeitenden Immigranten in Frankreich bis etwa 1980 zwar nicht kulturell, aber sozial und politisch integriert gewesen, so wurden sie durch die Folgen der Desindustrialisierung ab Ende der 1980er Jahre in den sozialen Abstieg gestürzt. Diese Entwicklung betraf besonders die in Frankreich geborenen Kinder der Immigranten, die im Gegensatz zu ihren Eltern zwar kulturell integriert waren, deren ökonomische und soziale Integration aber mangels Ausbildungs- und Arbeitsplätzen ausblieb.

Mit den steigenden Zuwanderungswellen und der in den Vorstädten durch die Jugendarbeitslosigkeit um 273 % angestiegenen Kriminalitätsrate wuchs die Gefahr der Ghettoisierung und Stigmatisierung. Die Politik der 1980er Jahre begegnete diesen Problemen mit gezielten Maßnahmen, die, wie verschiedene Studien zeigen, jedoch scheiterten:¹ Die Quotenregelung bei der Wohnungsvergabe an der wachsenden Xenophobie des zuständigen Personals; die sozialpolitischen Programme zur Bekämpfung der Jugendarbeitslosigkeit an der sich auf Kosten der schwächsten Bevölkerungsgruppen modernisierenden Wirtschaft; die Prävention der Jugendkriminalität an der mangelnden Beteiligung aller betroffenen Personengruppen und die soziokulturellen Programme der „démocratisation culturelle“ Jack Langs, die auf der Erklärung der Europäischen Union in Arc-et-Senain 1974 aufbaute², an ihrer nicht ausreichenden Förderung und am Einspruch der sich konsolidierenden rechtskonservativen Parteien. Mit deren Einzug in die Rathäuser wurden zahlreiche Initiativen ersatzlos gestrichen. Dass diese Kulturpolitik der Aner-

¹ Siehe dazu v. a. Wiewiorka in: Bizeul 2004.

kennung jedoch an sich wirksam ist, zeigt sich auch daran, dass die Konvention (Convention sur la diversité culturelle) der UNESCO vom 20. Oktober 2005 wieder daran anknüpft. Sie fordert die „reconnaissance de la nature spécifique des activités, biens et services culturels en tant que porteurs d'identité, de valeurs et de sens.“ Die Konsequenzen der gescheiterten Maßnahmen manifestierten sich in der Entstehung kleiner Ghettos innerhalb der Vorstädte, in denen sich gescheiterte Existenzen jeder Couleur, auch der sozial abgestiegenen Frankofranzosen (der *poor whites*), verdichteten. Letztere fühlten sich von der Politik vergessen und aus der eigenen Gesellschaft ausgegrenzt. Bei ihnen stieß der Nationalpopulismus des *Front National* auf offene Ohren und verstärkte den Alltagsrassismus. Umfragen im Jahre 1990 zufolge waren 70 % der Franzosen der Meinung, es gebe zu viele Araber und Muslime in Frankreich; 40 % waren der Ansicht, Maghrebiner ließen sich schwer oder gar nicht integrieren; 48 % bezeichneten sie als Araber und 42 % erklärten, sie seien ihnen unsympathisch.³ So kam die Menschenrechtskommission im gleichen Jahr zu der Feststellung: „Wie ein Ölteppich breitet sich überall in Frankreich ein moderater antimaghrebinischer Rassismus aus, in sämtlichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens und an allen Ecken des Landes, selbst dort, wo gar keine maghrebinischen Volksgruppen leben, wo also Probleme des Zusammenlebens gar nicht auftreten können.“⁴

Mit der allgemeinen Verschlechterung der Lebensbedingungen wurde die kulturelle Differenz der Immigranten im Rahmen eines inzwischen politisch instrumentalisierten Rassismus zur unüberbrückbaren Hürde erklärt. Dabei wurde vor allem die mit politischem Engagement verknüpfte *citoyenneté* hervorgehoben. Dieser für das Konzept der Integration zentrale Begriff basiert, wie insbesondere Marnia Belhadj und Catherine Wihtol de Wenden betonen,⁵ auf dem ideologischen Mythos einer homogenen Nation. Er besteht darin, kulturelle Einheit und Pluralität für nicht vereinbar zu halten. Eine Politik zugunsten kultureller Minderheiten wurde in Frankreich deshalb weitgehend abgelehnt, weil sie die Grundlagen des republikanischen Integrationsmodells und das traditionelle (nationale) Beziehungsgeflecht von Staat und *citoyen* in Frage stellt. Politischer und Alltagsrassismus beziehen ihre Argumentation daher von dem Nationalismus generierenden Idealtypus des Frankofranzosen, der allein Anspruch auf Teilnahme am politischen Leben erheben kann. Für die in Frankreich geborenen und zur Schule gegangenen Immigrantenkinder bedeutete dies zunehmende Diskriminierungen, da ihnen mit der *Citoyenneté* auch

² „Jedwede Kulturpolitik hat als wesentliches Ziel sämtliche Mittel auf den Weg zu bringen, die dazu beitragen können, die Ausdrucksmöglichkeiten zu entwickeln und deren Freiheit zu garantieren. Es geht darum, den Menschen das Recht zuzuerkennen, Schöpfer von Lebensweisen und sozialen Praktiken zu sein, die eine Bedeutung haben. Folglich gilt es, die Voraussetzungen für Kreativität, wo immer sie auch angesiedelt sind, zu pflegen und die kulturelle Verschiedenheit anzuerkennen, indem die Lebensgrundlagen und die Entwicklungschancen der schwächsten Gruppen gewährleistet werden.“ – URL: <http://www.culture.coe.fr/infocentre/txt/fr/fdecl-arcsenans.htm> (05.02.2001). Siehe dazu v. a. Hüser 2003, S. 112 - 118.

³ Dubet in: Dewitte 1999, S. 137 f.

⁴ Ebd., S. 138.

⁵ Belhadj und Wintol de Wenden in: Bizeul 2004.

Loyalität gegenüber Staat und Gesellschaft abgesprochen wurde. Ihre Wohnungs- und Arbeitssuche blieb daher erfolglos, führte ihre Marginalisierung und insbesondere Stigmatisierung herbei. Hinzu kamen strengere Polizeikontrollen mit rassistischen Übergriffen (verbalen wie physischen Misshandlungen, den sogenannten *bavures*), häufigere Untersuchungshaft und längere Haftstrafen,⁶ die sich vor allem „au faciès“, also an der Hautfarbe, oder an der Wohnadresse, „délit d’adresse“, orientier(t)en. Diese und andere Diskriminierungen führten zur Mobilisierung der Vorstadtjugend, die Repression und erhöhte Polizeipräsenz (v. a. seit den Unruhen vom Herbst 2005) mit *baks* (brigades antikeufs)⁷ beantwortet.

Die mediale Berichterstattung⁸ trug das Ihre dazu bei, dass die in den 1970er Jahren noch über ihre Teilnahme an der Arbeiterbewegung sozial und politisch integrierten Fremdarbeiter, die „main d’oeuvre étrangère“, wie das damals noch neutral hieß, anders wahrgenommen wurden. Von ihnen wurde in den 1990er Jahren nur noch als „les immigrés“ gesprochen. Wegen ihrer angeblichen, auf ihre Zugehörigkeit zum Islam zurückgeführten Integrationsresistenz - ein Argument, das die rechtskonservative Politik aus der Kolonialzeit übernommen hatte - wurden sie und ihre in Frankreich geborenen „unzivilisierten“ Kinder, „les barbares des cités“, schließlich zum nationalen Problem erklärt.

Begriffe und Argumentation machen deutlich, dass dazu auf eine uralte, im Abendland in Krisenzeiten besonders beliebte Projektionsfigur zurückgegriffen wurde: auf den Barbaren. Seit Jahrhunderten erweist er sich als Folie kulturhegemonialer Differenzierung besonders effektiv.

2. Entstehung der HipHop-Kultur als Seismograph gesellschaftlicher Problemzonen

Das war das Klima, in dem sich die französische Rap-Szene als eine autonome Bricolage kultureller Elemente entfaltete. Sie äußerte sich zunächst als ästhetisierter Ausdruck der Stimm- und Namenlosen, die mit Worten statt mit Waffen kämpfen und sich selbst (er)finden mussten. Daraus entwickelte sich eine linguistische Kampfkunst der Denunziation gesellschaftspolitischer Mängel („mots pour dénoncer des maux“), des Geschichtenerzählens und des Geschichte-Umerzählens (History-re-telling) sowie der (religiösen) Sinnstiftung, mit dem Ziel, Vorurteile und Barrieren dort abzubauen und umzuprogrammieren, wo sie entstehen oder bewahrt werden: im Bewusstsein des Einzelnen bzw. im kollektiven Gedächtnis. Die dichte Formulierung ‚techniquer le cerveau‘, das Gehirn ‚techni-ficken‘, resümiert das Ziel dieser sich parallel zu den gesellschaftlichen Entwicklungen als Seismograph ihrer inneren Störungen und Spannungen entfaltenden missionarisch apostolischen Verbalakrobatik.⁹ Die Pariser Gruppe La Brigade knüpft an eine der zentralen Bildmetaphern des Abendlandes an und stilisiert sich, ihre prominenteste Darstel-

⁶ Dubet/Lapeyronnie 1994, S. 145, 151.

⁷ ‚Keufs‘ ist eine verlanisierte Form von ‚flics‘, umgangssprachliche Bezeichnung für Polizisten.

⁸ Siehe dazu die Studie von Mills-Affif 2004.

⁹ Siehe dazu Kimminich 2002 und 2003.

lung nutzend, als Apostel Mohammeds. Damit verbinden sie Christentum und Islam (siehe Abb. 1).



Abb. 1

Umfassende Textanalysen und Interviews zeigen, dass zunächst und immer noch v. a. auf rassistische Zuschreibungen reagiert wurde und wird, wie folgende Beispiele aus den Jahren 1996 und 2006 zeigen; sie zeigen allerdings auch, dass an die Stelle des um Erklärung bemühten bzw. nach Verständnis suchenden Ausdrucks von Lebenserfahrungen ein desillusioniertes und trotziges Selbstbewusstsein getreten ist:

„A mon passage je sens l'odeur de la rage / Qui se dégage / Malgré vos tentatives de camouflage / Me revoilà fusillé des yeux / La honte on vit avec, dans l'dos une étiquette / Certains l'acceptent, d'autres la rejettent / et ça s'exprime en violence“ (Yazid, *Je suis l'arabe*, 1996).

Wenn ich durch die Straßen gehe, rieche ich den Geruch der Wut, der ausgelöst wird. Trotz eurer Versuche, sie zu verbergen, werde ich von euren Blicken erschossen. Mit der Scham hat man leben gelernt, auf dem Rücken ein Etikett. Manche akzeptieren es, andere lehnen es ab, und das kommt durch Gewalt zum Ausdruck.

„Familles nombreuses considérées comme primitives [...] / J'décris mes peine de Maure, celles-ci avec minutie. / Je suis maure mais pas die (engl.), le turban orne mes batailles, / Ma parole est d'or, j'n'ai pas d'arme, j'ridiculise porcs et bâtards. / J'fais réagir corps et cœurs, accepte mes torts et pleurs. / Rien à foutre, rien à foutre que vous me considérez hors des mœurs ! / Appelez-moi ‚indigène‘, ‚intégriste‘, ‚voyou‘, ‚trou d'balle‘ / Seulement capable de discerner une boule de football ! / N'oublier pas, je suis un énorme paranoïaque / Plein de mauvaise volonté, restant Arabe, dommage“ (La caution, *Peine de Maures*, 2006).

Großfamilien werden als Primitive betrachtet [...] / Ich beschreibe meine Maurenstrafe¹⁰, und zwar im Detail. / Ich bin Maure, aber nicht tot, meine Schlachten schmückt der Turban, / Mein Wort ist aus Gold, ich habe keine Waffen, ich mache Schweine und Bastarde lächerlich. / Ich bringe Körper und Herzen zum Reagieren, akzeptiere Unrecht und Tränen. / Mit ist das egal, scheißegal, dass ihr mich als sittenlos betrachtet! / Nennt mich nur ‚Eingeborener‘, ‚Integrist‘, ‚Strolch‘, ‚Arschloch‘ / Nur in der Lage, einen Fußball zu erkennen! / Aber vergesst nicht, ich bin ein totaler Paranoiker / Inbegriff der Bösartigkeit, der immer Araber bleibt, schade.

Aus den außerhalb formeller Bildungsinstanzen gewonnenen Fähigkeiten sprachlich-rhythmischer, an die Kreativität des Einzelnen gekoppelter Ausdruckstechniken wurden bald auch Selbstbewusstsein und Selbstwertgefühl bezogen: „Le rap m’offrira tout ce / qu’un homme souhaite avoir dans sa vie / J’aurai ce que je n’ai pas, / je deviendrais ce que je n’suis pas.“ (KDD, *Ma cause, Resurrection*. Columbia/Sony 1998 : Rap wird mir all das bieten / was ein Mensch sich im Leben wünscht / ich werde haben, was ich jetzt nicht habe, / ich werden werden, was ich nicht bin). Der Reim ist also nicht nur Waffe, sondern auch Asyl und therapeutisches Medium: „La rime mon asile, / Dans la musique je m’exile, / Mon lyric pour thérapie là où je noie la mélancolie.“ (Der Reim, meine Bleibe, / In die Musik ziehe ich mich zurück, / Mein Song als Therapie, in der ich meine Melancholie ertränke.) Darüber hinaus stellt er ein Instrument der Reflexion und Analyse dar:

„Je siège à la table des chevaliers de la basse ronde / Noble confrérie de la rime profonde / Où chaque guerrier a sa spécificité / Chaque phrase est disséquée soigneusement étudiée / Notre histoire remonte loin, très loin / Mais j’appose là un addenda aux dires des historiens“ (IAM, *Quand tu allait, on rêvait* 1997).

Ich habe einen Sitz am Tisch der Ritter der niederen Runde¹¹ / Noble Bruderschaft des tiefgründigen Reims / in der jeder Krieger seine Besonderheit hat / Jeder Satz wird sorgfältig seziiert und studiert / Unsere Geschichte reicht weit zurück, sehr weit / Aber ich füge hier den Aussagen der Historiker einige Schlussbemerkungen hinzu.

Die erste Rappergeneration, die über das die Integrationspolitik umsetzende Bildungssystem zu französischen Bürgern erzogen und daher kulturell integriert war, stellt eine Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart her, und sie nimmt die Möglichkeiten und Aufgaben, die die Gegenwart bietet, ernst. Denn bei ihrer mit Geschichtsaufarbeitung verknüpften Suche nach kultureller, das heißt französischer Identität stießen sie bald auf die universalistischen Grundlagen der Republik und damit auf die Orientierungswerte des *citoyen*. Sich auf diese beziehend, fühlten sie sich als verantwortungsbereite Staatsbürger: „Nous avons une responsabilité en tant que rappers. Rester sur le constat larmoyant, misérabiliste, peut être une forme de lâcheté. Nous devons amener l’idée d’une alternative poli-

¹⁰ Wortspiel mit der Homophonie ‚peine de mort/maure‘ (Todesstrafe/Maurenstrafe).

¹¹ Wortspiel mit ‚chevaliers de la table ronde‘ (Tafelrunde).

tique, urgente“¹² (Wir haben eine Verantwortung als Rapper. Nur zu lamentieren, sich über sein Elend zu beklagen, kann ein Form der Bequemlichkeit sein. Wir müssen für eine Idee der politischen Alternative sorgen, dringend) - so beispielsweise Hamé von der Gruppe La Rumeur.

Ihrem Wunsch nach aktiver politischer Teilnahme folgte jedoch bald eine herbe Enttäuschung. Sie mussten nicht nur feststellen, dass diese Werte in der französischen Gesellschaft nicht verwirklicht sind, sondern auch, dass diese insbesondere für sie nicht galten (und immer noch nicht gelten):

„Car Babylone a le pouvoir et l'exerce sur nos frères / Y a eu de nombreuses victimes mais / personne pour payer / Ils nettoient la bavure et l'affaire est classée / Arabe ou noir, ils aimeraient tous nous foutent dehors / Par contre, ils sont fiers de nous quand on porte une médaille d'or / ça sent, ils aiment les étrangers quand ils peuvent en tirer profit / Un étranger devient français quand il marque deux buts pour c'pays / J'ai les yeux bien ouverts, on me fera pas voir ce qui n'est pas / Liberté, égalité, fraternité n'existent pas“ (Sniper, *Faits divers* 2000).

Denn Babylon hat die Macht und übt sie auf unsere Brüder aus / Es gibt zahlreiche Opfer, aber / keine Schuldigen / Sie säubern die bavure, und die Sache ist geregelt / Araber oder Schwarzer, sie würden uns alle am liebsten rausschmeißen / Andererseits sind sie stolz auf uns, wenn man eine Goldmedaille trägt / das stinkt, sie lieben die Fremden, wenn sie Nutzen aus ihnen ziehen können / Ein Fremder wird Franzose, wenn er zwei Tore für dieses Land schießt / Ich halte meine Augen offen, man macht mich nicht sehen, was nicht ist / Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit gibt es nicht.

Daher erinnerten sie in ihren Songs an den Entstehungskontext und die Bedeutung dieser Werte:

„Le peuple français a fait couler son sang / Pour écrire noir sur blanc / Les bases d'une démocratie en Occident / Que les dirigeants s'en souviennent, / attends je les illumine“ (11'30 contre les lois racistes 1997).

Das französische Volk hat sein Blut vergossen / Um sie schwarz auf weiß zu schreiben / die Grundlagen der Demokratie im Okzident / Daran sollten die Regierenden sich erinnern, / warte, ich werde sie aufklären.

Solche Verse zeigen einesteils, wie erzfranzösisch die erste Rapgeneration dachte;¹³ andernteils wurde die französische Geschichtsschreibung hinterfragt und neu geschrieben.

¹² Interview mit David Dufresne, Rap et politique – Rendez-vous manqués, in: Libération 26.01.1999.

¹³ Siehe dazu v. a. (Hüser 2003, v. a. S. 277 - 282.).

„En ce qui concerne notre histoire / Ils ont des trous de mémoires / Va savoir qui dit vrai / Mais les dos marqués de coups de fouets / reflètent la véracité de mes faits“ (Aktivist, *Toujours actifs* 2000).

Was unsere Geschichte betrifft / So haben sie Erinnerungslücken / Da soll man wissen, wer die Wahrheit sagt / Aber die von Peitschenhieben vernarbten Rücken (unserer Väter) / geben die Wahrhaftigkeit meiner Tatsachen wieder.

Die Lücken wurden ergänzt; und zwar durch die erlebten Geschichten ihrer Großväter und Väter. Sie hatten sich an den kolonialen Feldzügen beteiligt, im 2. Weltkrieg für Frankreich an der Front gekämpft oder waren in den 1950er Jahren am Wiederaufbau beteiligt; nicht nur die Anerkennung war ausgeblieben.

„J’observe ces vieux combattants usés par la guerre / Par tant de services rendus au nom de la terre mère / Leur patrie ! Quelle patrie ? La leur est ici ! / Leur sang a coulé dans la Somme et dans la Marne / Fertilisé avec le temps la terre et les arbres / Mais quelle reconnaissance, les médisances sont toujours là / Pour l’homme de couleur, l’intolérance ne s’arrête pas“ (Sléo, *Monnaie de singe* 1996).

Ich beobachte die alten Frontkämpfer, verbraucht vom Krieg / von zahlreichen Diensten, die sie im Namen des Mutterlandes verrichtet haben / Ihr Vaterland! Welches Vaterland? Das ihre ist hier! / Ihr Blut ist in Somme und Marne geflossen / hat mit der Zeit Erde und Bäume fruchtbar gemacht / Aber welche Anerkennung, die Verleumdungen sind immer noch da / Für den farbigen Menschen hört die Intoleranz niemals auf.

Auch die Kinder wurden und werden weiterhin nach ihren fremdkulturellen Wurzeln bewertet, obwohl ihre Väter, wie Aktivist erinnert, am Wirtschaftswunder der 1960er Jahre mitgearbeitet haben:

„30 ans de chantier et d’usine / Pour le nouvel ère de l’an 2000, leur corps est en ruine / Et leurs enfants sont encore jugés par leur origine / ... / Ils ont invité les pères mais pas les fils / Ils ont eu nos pères mais n’auront pas les fils“ (Aktivist, *Ils ont* 2000).

30 Jahre Baustelle und Fabrik / Für die neue Ära 2000 wurde ihr Körper ruiniert / Und ihre Kinder werden immer noch nach ihrer Herkunft bewertet / ... / Sie haben die Väter eingeladen, nicht aber die Söhne / Sie haben unsere Väter betrogen, werden aber nicht die Söhne hinters Licht führen.

Mit dieser Geschichtsaufarbeitung wird nicht nur den Vätern und Großvätern ihre Würde zurückgegeben, sie eröffnet auch den Söhnen eine Grundlage der eigenen Identitätsfindung und eines Selbstwertgefühls, denn wie Freeman formuliert, „Chacun a son histoire, et il n’est jamais trop tard pour la faire L’histoire s’écrit qu’avec nos actes“ (Freeman, *L’histoire n’est jamais faite*, 1999: Jeder hat seine Geschichte, und es niemals zu spät, um sie zu machen Die Geschichte wird durch unsere Taten geschaffen).

Die Gruppe Assassin ist in diesem Sinne zur Tat geschritten und bot den Jugendlichen der Banlieue eine alternative Schulung, ohne die alltäglichen Rassismen:

„Entre dans la classe, assieds-toi, pose ta veste / Mets-toi à l'aise, détends toi, reste / En place, le programme enseigné n'est pas régi / Par les bons dres de l'éducation nationale, mon petit / Pas besoin d'inscription pour participer à ce cours / Il y a des blancs, des noirs, des jaunes, des riches, des pauvres / Sur ce parcours / Nous parlons à tous le monde de la même façon / Nous n'avons pas d'intérêt à diviser la nation / [...] / Nous acceptons les femmes juives et musulmanes / Dans notre école, elles sont assises aux côtés des dread men / Il y a aussi des babtous descendant des colonisateurs / Qui veulent remettre les pendules à l'heure / Tous et toutes combattant dans la même direction / L'académie Assassin ne met pas en avant la manipulation“ (Assassin, *Entre en classe* 1996).

Komm in die Klasse, setzt Dich, zieh Deine Jacke aus / Mach es Dir bequem, entspann Dich, bleib / Hier wird der Lehrplan nicht / von den Ansichten der nationalen Erziehung bestimmt, mein Kleiner / Man muss sich nicht einschreiben, um an diesem Unterricht teilzunehmen / Es gibt Weiße, Schwarze, Gelbe, Reiche, Arme / auf diesem Ausbildungsweg / Wir sprechen zu allen in der gleichen Weise / Wir haben kein Interesse, die Nation zu spalten / [...] / wir akzeptieren Jüdinnen und Musliminnen / In unserer Schule sitzen sie neben Rastafaris / Es gibt auch Weiße, die von Kolonisatoren abstammen / Die Akademie Assassin arbeitet nicht mit Manipulation.

Was aber geschah mit diesen apostolischen RAPublikanern, als in den 1990er Jahren die soziokulturellen Förderprogramme gestrichen wurden, als Arbeitslosigkeit und Rassismus wuchsen? - Ablehnung und fehlende Anerkennung erzeugen Depression oder Aggression und bringen kulturelle Abseitsstellung hervor, wie besonders die Soziologen François Dubet, Didier Lapeyronnie oder auch der Psychosoziologe Charles Rojzman warnend hervorheben:

„Eingesperrt in der Enge der Vorstädte, den sozialen Abstieg vor Augen und zudem noch durch die Maßnahmen diskriminiert, die eigentlich dazu dienen sollten, ihnen zu helfen, sind einige Jugendliche zu jedem Risiko bereit. Durch das Gefühl, gedemütigt und ausgeschlossen zu sein, gewinnt die Gewalt an Attraktivität.“¹⁴

Entsprechend veränderten sich die zentralen Metaphern der Songtexte. Marianne, deren Liebe man sich zu versichern suchte, wurde zur Rabenmutter und Hure, denn sie hat ihre Kinder auf die Straße gesetzt.

¹⁴ Rojzman 1997, S. 60.

„La France est une mère indigne / Qui a abandonné ses fils sur le trottoir [...] / Mes frères musulmans sont haïs / Comme mes frères juifs à l'époque du Reich / de la main des nazis / Un français c'est devenu une question de couleur / On porte les stigmates / d'une colonisation mal digérée / Mais n'oubliez pas / Qu'ici est chez nous / Il faudrait qu'ils fassent avec nous / Faudrait qu'ils construisent avec nous“ (Monsieur R., La FranSse 2005).

Frankreich ist eine unwürdige Mutter / die ihre Söhne auf die Straße geschickt hat [...] / Meine muslimischen Brüder werden gehasst / wie meine jüdischen Brüder von den Nazis zu Zeiten des (Deutschen) Reichs / Franzose zu sein ist eine Frage der (Haut-)Farbe geworden / Man trägt die Stigmata / einer schlecht verarbeiteten Kolonialisierung / Aber vergesst nicht / Hier ist auch unser Zuhause / Sie werden mit uns zurechtkommen müssen / Sie werden mit uns weiterbauen müssen.

Der Song, aus dem die mediale Berichterstattung nur einige wenige Verse zitierte, und zwar nur diejenigen, die die historischen Ikonen Napoleon und de Gaulle verunglimpften, bringen einerseits die den republikanischen Werten entgegenstehende Fremdenfeindlichkeit und Ausgrenzung zum Ausdruck, die seit den ausgehenden 1990er Jahren inzwischen zwei Generationen in Ethnizität und teilweise zum Islam drängte. Die Konversionen haben messbar (etwa 3.600 jährlich) zugenommen,¹⁵ Entscheidungsprotokolle können im Internet nachgelesen werden. Andererseits wird deutlich, dass die Ausblendungen einer Gesellschaft und Politik beleuchtet werden, die ihre Versäumnisse in Vergangenheit und Gegenwart nicht zur Kenntnis nimmt. Entsprechend fielen die Reaktionen aus; der rechtskonservative Abgeordnete der UMP (*Union pour un Mouvement Populaire*), Daniel Mach, erhob nicht nur Anzeige wegen ‚outrage contre la patrie‘ gegen Monsieur R. und andere Rapper, die für Songs aus vergangenen Jahren für die Unruhen von 2005 verantwortlich gemacht werden sollten, sondern schlug im September 2005 auch eine Gesetzesänderung bei der Nationalversammlung vor. Sein Entwurf nannte sich *Loi contre le délit d'atteinte à la dignité de la France et de l'Etat*, ein Verstoß sollte mit Gefängnisstrafe ohne Bewährung geahndet werden können. Auf diese Weise wurde ein weiterer Versuch unternommen,¹⁶ die unbequeme Aussagekraft des Rap einzuschränken. Beides wurde im Juni 2006 jedoch abgewiesen; nicht zuletzt wegen der nach wie vor angespannten Lage in Frankreichs Vorstädten. Dort bieten islamistische Organisationen - wie erste soziologische Studien zeigen - in einem Alltag ohne Perspektiven seit geraumer Zeit erfolgreich Halt durch Struktur (Gebete) und Orientierungswerte (Koran). Heißt das nun, dass aus mentalen Programmierern und RAPublikanern Propheten wurden?

¹⁵ Siehe dazu La Croix vom 25.08.2006.

¹⁶ Der Rapper Gruppe NTM, Joey Starr, wurde 1996 von Abgeordneten des Front National angeklagt. Es kam zur Verurteilung wegen verbalen Angriffs auf öffentliche Ordnungskräfte. Doch unter dem Druck der Öffentlichkeit, die die im politischen Chanson seit jeher ausgeübte Meinungsfreiheit gefährdet sah, wurde das Strafmaß, das über Joey Starr verhängt worden war, erheblich gesenkt.

Einer der Gründer der Rapgruppe NAP in Straßburg beschreibt in seiner Autobiographie *Qu'Allah bénisse la France* (Albin Michel 2004), mit der er auf die Hetze fundamentalistischer Gruppierungen („*Qu'Allah maudisse la France*“) antwortet, wie die Jugendlichen der Vorstädte gewonnen werden, und er schildert, warum ihn seine Zugehörigkeit zur HipHop-Community vor dem Fundamentalismus der Tabligh bewahrte. Abdl al Malik fand zunächst Gefallen an ihrem Weltbild und besonders an der Rolle des sich für eine bessere Welt einsetzenden Predigers, die ihm die Bewegung anbot und ihn dafür schulte. Das gab ihm Halt, eine Aufgabe und Perspektive. Bald jedoch störte ihn die Selbstherrlichkeit, mit der der Koran ausgelegt und Bewertungen abgeleitet wurden, und er wandte sich dem Sufismus zu.

Aus RAPublikanern werden also nicht unbedingt Fundamentalisten und damit auch keine zukünftigen Terroristen oder Krieger eines Kampfes der Kulturen. Das zeigt auch das Beispiel Kery James, einer der ersten Rapper, der vom Christentum zum Islam konvertierte, und zwar, „weil er in Stunden des Zweifels und der Angst leichter einen Imam fand als einen Priester, der ihm zuhörte.“¹⁷ James brachte 2004 eine Kompilation mit Rapsongs und religiösen Liedern heraus, deren Titel Programm ist: *Savoir et vivre ensemble*. Er bezeichnet es als „une manière de lutter positivement contre les injustices dont on peut être victime.“¹⁸ Mit diesem Album, an dem sich 30 HipHop-Künstler und -Künstlerinnen aller Konfessionen und unterschiedlicher kultureller Wurzeln über die universellen Werte des Islam äußern, die die Werte von Muslimen, Christen, Juden und allen vernunftbegabten Menschen seien, appellierte James an die Verantwortlichkeit jedes Einzelnen. Der Erlös seiner CD (400.000 verkaufte Exemplare) investierte James in ein (laizistisches) Kultur-Zentrum in Gennevilliers - also in genau der Vorstadt, in der Olivier Masclat die verpasste Chance der Linksparteien diagnostizierte, die Immigrantenkinder als neue Basis wahrzunehmen und für ihre politische Arbeit zu gewinnen. In seinem 2005 auf den Markt gebrachten Album *Ma vérité* präsentiert James dann eine Synthese seines Engagements als Citoyen und Gläubiger. Dieses Beispiel zeigt, welchen Stellenwert die *citoyenneté* und das damit verknüpfte politische Engagement für die Integration einnehmen.

Gibt man ihm keinen Aktionsraum, kann es sich auch in extremem und nicht reflektiertem religiösen Engagement artikulieren, wie an den allerdings wenigen fundamentalistischen Rapgruppen deutlich wird bzw. in religiös motivierten Gewalttaten. Dabei sollte allerdings auch bedacht werden, dass viele junge Muslime der zweiten Generation religiöse Werte vor allem deshalb übernehmen, weil sie dadurch ihre Individualität betonen können. Dabei werden die religiösen Grundlagen vor dem Hintergrund westlicher Kultur oft ohne Bezug zu den Ursprungskulturen umgedeutet, was sich auch an Phänomenen wie dem seit dem Ramadan 2002 in Frankreich verkauften ‚politisch korrekten‘ Mekka-Cola („Ne buvez plus idiot, buvez engagé“), dem moralisch unbedenklichen Hallal Fast Food (der erste BKM, Burger King Muslim, wurde in Clichy-sous-bois eröffnet, also in der Vorstadt, in der die Unruhen von

¹⁷ Médioni 2004.

¹⁸ Gespräch mit Soeuf Elbadawi abrufbar unter: http://www.rfimusique.com/musiquefr/articles/060/article_14997.asp (zuletzt aufgesucht am 12.04.2007).

2005 ausbrachen) oder an Musliminnen zeigt, die ihre Verschleierung mit feministischen Parolen wie ‚Mein Körper gehört mir‘ begründen. Islamistischer, meist aggressiver und frauenfeindlicher Rap (wie beispielsweise von Kamel L’Ancien) spiegelt daher nicht einen Konflikt zwischen okzidentaler und orientalischer Kultur, sondern er ist als ein innereuropäisches Problem wahrzunehmen. Die früheren Arbeiterviertel der Großstädte wurden in Frankreich inzwischen vor allem mit Muslimen besiedelt. Dort, wo einst extreme Linksparteien ihre Anhänger rekrutierten, finden nun radikale Gruppen und antiimperialistische Bewegungen ihre Anhänger. Die Revolte gegen die etablierte (Welt-)Ordnung findet, wie Olivier Roy 2002 feststellte, heute daher oft im Namen des Islams statt. Es handelt sich dabei allerdings meist um eine pathologische Folge der Verwestlichung des Islams, dessen mutierte Praxis aufgrund äußerer Einflüsse zur Gewalt neigt. Vor diesem Hintergrund erscheinen die Aktivitäten eines James oder Malik in einem konstruktiven Licht, nämlich als Konzepte der Vermittlung und eines Dialogs der Kulturen.

3. Kultur als ‚Programm‘, Metaphern als ‚Schaltstellen‘ und Reim als ‚Lebensraum‘

Wie das hochexplosive Spannungspotential, das zunächst ein soziales war und erst durch Politisierung zu einem kulturellen, inzwischen v. a. auch religiös aufgeladenen Kraftfeld wurde, nachhaltig entschärft werden könnte, wird deutlich, wenn wir die Techniken und Wirkungsweisen der HipHop-Kultur vor dem Hintergrund eines Kulturmodells betrachten, das Kultur als (ein gemeinsames) Projekt und nicht als Projektion versteht. S. J. Schmidt definiert Kultur als ein „Programm der gesellschaftlich praktizierten bzw. erwarteten Bezugnahmen auf Wirklichkeitsmodelle, also auf Kategorien und semantische Differenzierungen, auf ihre affektiven Besetzungen und moralischen Gewichtungen“. ¹⁹ Das macht deutlich, dass Kultur nur als referentielle Größe existiert, als Diskursfiktion, und dass entscheidend ist, welche Kategorien und Bezugnahmen lebenspraktische Anwendung finden. Sie ist also „ein offener Horizont von realisierbaren alternativen Programmanwendungen“. ²⁰ In Erinnerung daran, dass die Geschichte der abendländischen Jugend und ihrer Kulturen nicht die einer biologisch oder psychologisch bestimmbar Altersgruppe ist, sondern auf einer historisch wandelbaren Konstruktion beruht, sind Jugend- und Subkulturen als eine experimentelle Zone kulturellen Werdens zu betrachten. In ihr vollziehen sich Erneuerungsprozesse, durch die Vergessenes, Verdrängtes und Verbotenes wiedergeholt oder durch Rekontextualisierungen umstrukturiert werden kann. Das eröffnet Möglichkeiten des Fortschritts, aber auch des Rückschritts. Welche folgenreichen Eingriffe solche Recodierungen mit sich bringen können, möchte ich deshalb kurz an zwei Kernmetaphern des abendländischen Kulturprogramms deutlich machen. ²¹

¹⁹ Schmidt 2003, S. 38.

²⁰ Schmidt 2003, S. 44.

²¹ Siehe dazu Kimminich 2006a.

3.1. Barbar und Heilige Familie

Als referentielle Diskursfiktion erlaubt der Barbar die Darstellung positiv und negativ besetzter Unterschiede zwischen Kulturen.²² Waren die Römer die Barbaren der Griechen, die Christen und Germanen die der Römer, die Römer und Heiden die der Christen, die Schwarzen die der Weißen, so sind die Jugendlichen die der Erwachsenen, die Banlieusards die der Frankofranzosen und die Kapitalisten die der Islamisten, usw. Die für dieses Schwarzer-Peter-Spiel notwendigen zyklischen Recodierungen haben zahlreiche Strategien der Umdeutung entstehen lassen. Um einst den Barbaren Jesus Christus zum König aller Könige werden zu lassen, wurde die Verwirrung stiftende Polysemie der heidnischen Kultur durch eine Rochade zwischen Kaiser und Barbar gebändigt. Anspruchslosigkeit, Schlichtheit und Rauheit wurden aufgewertet, die Vielfalt der Götter und Dinge auf einen Herrn und eine wohlverständliche Darstellung der Weltschöpfung zurückgeführt. Diese Weltklärung konnte sich durchsetzen, weil sie dem Exklusivcharakter vieler Mysterien und Kulte „die universelle Stände, Klassen, Rassen und Völker überwindende Idee von der ‚Gotteskindschaft‘ aller Menschen entgegenzusetzen“²³ konnte.

Den Mythos der heiligen Familie und seine soziopolitischen Funktionen verfolgt Albrecht Koschorke.²⁴ Indem er dieses alttestamentarische Familienmodell im Hinblick auf seine neutestamentarischen Auslegungen und deren kirchliche wie weltliche Operationalisierungen über Jahrhunderte hinweg beobachtet, kann er zeigen, wie an Stelle des von der sexuellen Zeugung ausgeschlossenen, nur als Ernährer und Beschützer betrachteten Joseph über die Christengemeinde und deren kirchliche Institutionalisierung der moderne Verwaltungsstaat tritt. Der Mythos blendet neben der barbarischen Abstammung und der Entsexualisierung des sich formierenden abendländischen Individuums v. a. aber den rebellischen Charakter des Gottessohnes aus. Denn er beehrte in seinen Predigten nicht nur gegen eine Vielheit von Göttern auf, sondern gegen die Genealogie der Sippe. Damit gefährdete er die grundlegende Funktion, die die Familie in der antiken und alteuropäischen Gesellschaft hatte: sie war Ort der legitimen geschlechtlichen Fortpflanzung und Grundlage der Namensvererbung. Jesu Opfertod am Kreuz sicherte also die väterliche Identität, Autorität und Tradition. Einschneidende Verschiebungen wurden v. a. durch die Recodierung Sigmund Freuds eingeleitet. Seine psychoanalytische Lesart der patriarchalen Machtfolge lässt den Sohn am Leben und opfert den Vater, statt Affiliation also Substitution. Mit dieser Akzentverschiebung innerhalb einer programmatischen Kernzelle griff Freud tief in den Schaltplan des abendländischen Reproduktionsmechanismus ein.

Der von Soziologen und Psychologen in den letzten Jahrzehnten konstatierte Ersatz der Familie durch Szenen, Cliques und Peergroups macht die nachhaltige Wirkung solcher Rekonfigurationen deutlich, wenn verschiedene Entwicklungen zusammentreffen. Das vater- und damit auch traditionslose Jungvolk sammelt sich

²² Zur historischen Analyse des Barbaren siehe Schneider 1997.

²³ Soeffner 2000, S. 17 f.

²⁴ Koschorke 2000.

um charismatische Persönlichkeiten verschiedenster Couleur. Sie rüsten sich mit Kreuzen, Totenköpfen, Hakenkreuzen, Tribals, Dreadlocks oder Djellabas. Und sie setzen über semantische Kontaminationen weitere Umschaltungen innerhalb der abendländischen Kulturprogramme in Gang. Darunter einerseits die Recodierung der Bibel durch die jamaikanischen Rastafaris, auf der auch zahlreiche Rap-Texte basieren. Durch entsprechend umcodierte Bibelzitate gestützt, kämpft der Rastaman für Egalität und Toleranz und v. a. gegen Babylon, Sinnbild der westlich kapitalistischen Gesellschaft. Mit einer positiv konnotierten Natürlichkeit und Sexualität versehen, ist er attraktiver für vereinsamte Söhne und Töchter als der Loser Jesus oder der fürsorgliche, aber völlig unerotische Joseph. - Eine weitere Rochade also, bei der der weiße dieses Mal durch einen schwarzen Barbaren ersetzt wird.

3.2. Die Avatare des Barbaren und ihre ‚Großfamilien‘

Die Rastaphilosophie floss nicht nur in den (englischen) Punk ein, sondern wurde auch von den französischen Rappern übernommen - allerdings ohne die den Rastafarianismus kennzeichnende Verkehrung der Dominanzverhältnisse von Weiß und Schwarz. Vor allem aber sagen sie dem Kapitalismus und der Globalisierung den Kampf an, wie die folgenden Zitate der Pariser Gruppe 113 oder der Rapperin Keny Arkana aus Marseille erkennen lassen:

„On est tous pourris par la cité, / Hanté par la monnaie / C'est ici que la vie commence / Entre violence et souffrance / [...] / Le monde est sous l'contrôle d'une poignée d'homme à la solde / Le seul empire s'attend sur le compte de Babylone / Ouvrir les yeux et grandir dans une salle banlieue en France / La justice brutalise nos frères, les pères sont blasés / Ca pue la pisse autour de nous, la merde, le prix du danger / Les mémoires sont balafrés, donc à chacun ses entailles / La haine a remplacée l'amour, [...] / Le quotidien un affront, un reflet dont parfois j'ai honte / [...] / Dans chaque banlieue, et dans chaque té-ci / Babylone va sombrer, les jeunes sont révoltés / Le signale est donné, le face à face peut commencer [...]“ (113, *C'est Ici Que La Vie Commence* 2000).

Alle werden von der Cité verdorben, / vom Geld verfolgt / [...] / Hier beginnt das Leben / Zwischen Gewalt und Leiden / Die Welt wird von einer Handvoll gekaufter Männer regiert / Das einzige Imperium wartet auf den Bankkonten Babylons / An diesen Orten der Verdammnis beginnt das Schlimmste und das Leben / Die Augen öffnen und in einer dreckigen Vorstadt Frankreichs aufwachsen / Die Justiz misshandelt unsere Brüder, die Väter sind gleichgültig / es stinkt nach Pisse in unserer Nähe, nach Scheiße, nach dem Preis der Gefahr / Die Erinnerungen sind mit Schnittwunden übersät, jedem also die Seinen / Der Hass hat die Liebe ersetzt, [...] / Die Tageszeitung ein Affront, ein Abbild, für das ich mich manchmal schäme / [...].

Refrain: In jeder Banlieue und in jeder Cité / wird Babylon untergehen, die Jugendlichen sind aufgebracht / Das Signal ist gegeben, der Nahkampf kann beginnen [...].

„Mondialisation libérale, l'économie et dictature / Le Tiers-monde ligoté / partout des traités de traitres seulement / Pendant que le FMI impose son programme d'ajustement / Ça privatise à tout va, entrepreneurs politiciens / Dévaluent l'entreprise d'État pour la vendre aux copains / Ils se refont le monde entre eux sans même se cacher / Ils se foutent des peuples et des cultures / Pour eux le monde n'est qu'un marché / un grand Monopoly qui finira en monopole.

Refrain: Babylone, Babylone, entends-tu la colère monte / Les oubliés de l'occident et les oubliés du Tiers-monde / Babylone, Babylone, tu nous a dit Marche ou Crève / Alors on marche ensemble contre toi pour faire valoir nos rêves / Babylone, Babylone, tu voudrais voir notre déclin / Que nos idéaux partent en éclats, mais méfie-toi car on est plein / Babylone, Babylone, ta fin est proche! / Compte sur nous pour danser sur tes cendres quand ton règne finira en feu!“ (Kenya Arkana, *Jeunesse du monde* 2006).

Liberale Globalisierung, Wirtschaft und Diktatur / Die Dritte Welt gefesselt / überall nur Verträge von Verrätern / Während der IWF (Internationaler Währungsfond) sein Strukturanpassungsprogramm auferlegt / Wird auf Teufel komm raus privatisiert, politische Unternehmer / entwerten das Unternehmen Staat, um es an ihre Freunde zu verkaufen / Sie teilen die Welt unter sich auf, ohne einen Hehl daraus zu machen / Völker und Kulturen sind ihnen egal / Für sie ist die Welt nur ein Markt / Ein riesiges Monopoly, das als Monopol enden wird.

Refrain: Babylon, Babylon, hörst Du, wie die Wut wächst / Die Vergessenen des Okzidents und die Vergessenen der Dritten Welt / Babylon, Babylon, Du hast gesagt, marschiere oder stirb / Also marschieren wir gemeinsam gegen Dich, um unsere Träume geltend zu machen / Babylon, Babylon, Du würdest gerne unseren Untergang sehen / Dass unsere Ideale zerplatzen, aber sei auf der Hut, wir sind viele / Babylon, Babylon, Dein Ende naht / Du kannst mit uns rechnen, wir werden auf Deiner Asche tanzen, wenn Deine Herrschaft im Feuer endet!

Beide Songs zeigen, wie Energien anhand der Kernmetapher Babylon (re-)kontextualisiert und konzentriert werden.

3.3. Rap und Reim

Der Rapper versteht sich, wie deutlich wurde, v. a. als ein reimender Apostel bzw. Prophet. Dass der Reim eine so wichtige Rolle spielt, ist kein Zufall, denn er ist, wie Giorgio Agamben ausführt, mit der Aura göttlichen Wissens versehen und ermöglicht eine räumliche Darstellung der messianischen Zeit, die nicht als Endzeit, sondern als eine Zeitverdichtung vor dem Ende zu begreifen ist.²⁵ Daher fällt auch die Geschichte des Reims mit der Geschichte der messianischen Verkündigung zusammen. Die metrische Form zerbrach in dem historischen Augenblick, in dem Dichter Gott für tot erklärten.

Die „prophètes de la rue“, wie sich viele Rapgruppen in den USA, Europa oder Afrika nennen, treten mit ihrer Reimkunst, die mit ihren Paretischen, Binnenreimen

²⁵ Agamben 2006, S. 72 - 100.

und Assonanzen eine verblüffende Ähnlichkeit mit den Reimspielen der Paulinischen Texte aufweist, mehr oder weniger bewusst eine theologische Hinterlassenschaft an und als Bevollmächtigte einer göttlichen Instanz auf. Im Unterschied zum ekstatischen Wortführer Gottes im Judentum (Nabi) müssen sie ihre Worte jedoch wie die biblischen Apostel selbst finden. Das, was sie verkünden, ist ihr ureigenstes Evangelium. Mit ihm setzen sie die messianische als eine operative Zeit einer ununterbrochenen Widerrufung jeder Berufung um.²⁶ Grundlegende Struktur dieser Rekapitulation war die des Gedichts. Agamben bezeichnet das Gedicht als einen Organismus, ein zeitliches Gebilde, das, auf Endlichkeit hin angelegt, eine eigene Zeit entfaltet. Es „ist eine soteriologische Maschine, die durch eine ausgeklügelte *mechane* von Ankündigungen und Wiederaufnahmen der Reimwörter - die den typologischen Beziehungen zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem entsprechen - die chronologische in messianische Zeit verwandelt.“²⁷ Mit ihr kann das Abgeschlossene, die Vergangenheit, wieder aktualisiert werden und das Unabgeschlossene, die Gegenwart, eine Art des Abschlusses erfahren; man könnte auch sagen, den Taten vergangener Zeiten wird die Möglichkeit eines Ausgleichs geboten. Der Gegenwart kommt daher besondere Bedeutung zu. Auf die Situation der Rapper übertragen, ist der Reim daher als Untermauerung ihrer Selbstermächtigung und als Lebensraum spendende Zeitstruktur der ‚Abrechnung‘ zu betrachten. Sie eröffnet eine Zeit des Wandels, des Werdens und der Möglichkeiten, die insbesondere auch dem Rapper selbst durch sein Reimen eingeleitete Wiedergeburt eröffnet, wie Kery James in einer aussagekräftigen visuellen Metapher zum Ausdruck bringt (Abb. 2).



Abb. 2

²⁶ Siehe dazu ebd., S. 81.

²⁷ Ebd., S. 96.

3.4. Rap, HipHop-Umma und Sufismus

Aber auch der zum Rastaman mutierte Jesus hat inzwischen mit einer islamischen Variante Konkurrenz bekommen: die zum Islam konvertierten RAPublikaner bzw. die transglobale HipHop-Umma. H. Samy Alim ist dem Entstehen und Wirken in einer ersten Studie nachgegangen,²⁸ die richtungweisende Forschungsfragen und -felder eröffnet. Bei der transglobalen HipHop-Umma handelt es sich um eine Bewegung, die sich über die global aktive kulturelle HipHop-Hood entfaltet hat, deren ‚offizielle‘ Religion von Beginn an der Islam war. Es genügt, an die islamisch geprägte Zulu-Nation Afrika Baambaatas zu erinnern, der zur ersten großen Figur einer transnational operierenden HipHop-„Familie“ wurde. Über seine Netzwerke breitete sich der HipHop in Europa - zunächst in England und Frankreich - aus, wo er, wie überall, einerseits kulturelle, soziale und politische Räume für ethnisch ausgegrenzte Gruppen schuf, andererseits als Transglobal Islamic Underground aber auch eine anti-islamophobe Mobilisierung (französischer und britischer) Muslime ins Leben rief. Aus der Kombination afroamerikanischer oraler Traditionen und der gereimten Prosa, mit der dem Propheten Mohammed der Koran kommuniziert worden sein soll, entwickelte die HipHop-Community ihren spezifisch linguistischen und literarischen Stil. Mit ihm soll die Vorstellung Mohammeds, eine islamische Nation ohne Grenzen zu schaffen, verwirklicht werden. Diese Vorstellung ist an einen bestimmten ethisch-moralischen Lebensstil gebunden, der einst über die rhythmisierten Reime des Korans und gegenwärtig über die transglobale HipHop-Umma vermittelt wurde bzw. wird. Alims Forschungen zeigen, dass es sich dabei um eine Poesie handelt, die „vital informations“ vermittelt und als ‚phänomenologische‘ Erziehung bezeichnet werden kann. Sie hat den Vorteil, in kurzer Zeit viel Wissen zu vermitteln und dieses über die rhythmische Reimstruktur und einen kreativen, metaphorischen Sprachgebrauch nicht nur memorierbar, sondern v. a. fühl- und praktikierbar zu machen; eine Eigenschaft, die der Rapper Mos Def als „radical form of information transfer“ bezeichnet. Auf diese Weise wird der Islam in der HipHop-Nation nicht nur in den Alltag integriert, sondern er wird durch ‚nation-building activities‘ operationalisiert. Dabei spielen auch Frauen eine bedeutsame, wenn auch noch kaum untersuchte Rolle; beispielsweise die der Bewegung des MHH (MuslimHipHop) angehörende Sister Haero.²⁹ MHH setzt sich für die Erhaltung der Werte und Traditionen des Islam ein.

Auch Frankreichs Rapper arbeiten an einer Recodierung des Korans, die allerdings anders ausfällt. So versieht der Mitbegründer der Straßburger Rapgruppe NAP, Abd al Malik, den Koran in einer sufistischen Auslegung mit universalistischen republikanischen Werten, so dass die muslimische Glaubensgemeinschaft als Alternative zur gesellschaftlichen Ordnung des laizistischen französischen Staates erscheint; genauer gesagt, als das verkehrte Spiegelbild eines verfallenen republikanischen Universalismus; ein attraktives Angebot, das nicht nur Nabil begeistert:

²⁸ Alim 2005.

²⁹ Siehe http://www.muslimhiphop.com/index.php?p=Hip-Hop/Sister_Haero (zuletzt aufgesucht am 12.04.2007).

„Il y a un brassage ethnique dans l'islam, c'est ça qui est bien. C'est une religion qui accepte le monde entier, il n'y a pas de discrimination. L'islam c'est pas seulement pour un seul peuple, c'est pour l'univers. C'est pas parce que je suis arabe que je suis musulman, ça il faut le faire comprendre aux gens aussi. Dans chaque ethnie il y a des croyants et des non-croyants ! L'islam n'est pas spécifique à un peuple, c'est une communauté, c'est pour le monde entier.“³⁰

Im Islam werden die Ethnien gemischt, das ist das Gute. Es handelt sich um eine Religion, die die ganze Welt akzeptiert, es gibt keine Diskriminierung. Der Islam ist nicht nur für ein Volk da, sondern für das ganze Universum. Nicht weil ich Araber bin, bin ich Muslim, das muss man den Menschen erklären. In jeder Ethnie gibt es Gläubige und Ungläubige! Der Islam gehört nicht zu einem bestimmten Volk, er ist eine Gemeinschaft für die ganze Welt.

Doch nicht immer ist dieses Nation-building friedlich, wie die dreisprachigen (arabisch, hebräisch und englisch) Rapsongs aus Palästina verdeutlichen, mit denen zum Kampf gegen Israel aufgerufen wird, oder die Videos rappender Selbstmordattentäter. Auch andere Bewegungen regen sich, wie die sogenannten „bébés Ben Laden“. Durchliefen Islamisten bisher eine in Kollektiven streng organisierte Glaubens- und Kampfausbildung, so handelt es sich bei diesem fanatischen Nachwuchs um autarke Gemeinschaften, die sich über das Internet ‚selbst ausbilden‘ und dabei von einem religiösen Guru ‚geführt‘ werden.³¹ Sie sind leicht zu manipulieren und zu instrumentalisieren, wie Jacques Chirac in einer Rede im September 2006 mit Sorge feststellte. Solche Problemgruppen sind jedoch nicht mit all jenen gleichzusetzen, die Rap machen oder seine Aussagen auf ihr Leben und ihre Identitätsarbeit beziehen.

4. Schlussfolgerungen

Warum habe ich diesen Bogen vom Immigranten über den Barbaren und seine Avatare geschlagen?

1. Zunächst einmal, um daran zu erinnern, dass es sich bei kulturellen Differenzen nicht um eine apriorische Größe handelt, sondern um mentale Vorstellungen, das heißt um (wertende) Kategoriebildungen, die immer aus einer Reduktion von Vielfalt hervorgegangen sind und der Stabilisierung von Hegemonieansprüchen dienen.
2. Um die Bedeutung und Funktion zentraler Metaphern und Symbolkonfigurationen von Kulturprogrammen herauszustellen bzw. die Chancen und Gefahren, die die Rekonfigurationen, semantischen Kontaminationen oder Instrumentalisierungen ihrer Symbolordnungen mit sich bringen.

³⁰ Zitiert nach Wieviorka 2004, S. 106.

³¹ z. B. Farid Benyettou, Le Figaro 28.10.2006.

3. Um deutlich zu machen, wie kulturelle Differenzen durch gemeinsame Strategien der Lebensbewältigung überbrückt werden können, aber auch, wie schnell diese Brücken mangels gegenseitiger Anerkennung wieder zusammenbrechen.
4. Um auf die Techniken und Strukturen aufmerksam zu machen, mit denen ein Krieg der Kulturen erzeugt und geführt wird bzw. mit denen ein solcher ebenso entschärft werden kann. Diese Techniken hat die HipHop-Kultur nicht erfunden, aber sie hat sie sich angeeignet, aktualisiert und virtuos weiterentwickelt.
 - Sie beruhen auf der individuellen Aneignung von Skills, mit denen erfahrendes und erfahrbares Wissen erworben bzw. weitergegeben wird.
 - Sie setzen auf die spielerische Kreativität des Einzelnen, die dadurch gefordert und gefördert wird.
 - Sie geben dem Wettbewerb einen neuen Sinn, weil er zur Herstellung einer Gemeinsamkeit dient, in der der Einzelne seine Besonderheit und die damit verbundene Anerkennung überhaupt erst erwerben kann.

Nicht zuletzt ist hervorzuheben, dass es sich um Techniken handelt, die Vielfalt nutzen und Polysemie erzeugen, denn das allen Ausdrucksformen des HipHop tragende Prinzip des Sampling und der Rekombination verlangt nach Mannigfaltigkeit.³² Auf diese Weise werden auf Dichotomien begründete Wertsetzungen vermieden und somit auch zentrale Projektionsfiguren wie die des Barbaren außer Gefecht gesetzt, wird Toleranz ermöglicht und interkulturelle Kompetenz generiert. Wie gut das funktioniert, beginnt man nicht nur in der Sozialarbeit, sondern auch in Schulen bzw. bei der Lehrerbildung zu erkennen. Dort werden die Ausdruckstechniken des HipHop bereits gezielt eingesetzt, v. a. der Rap. Sein Potential liegt, um es provokativ zuzuspitzen, in seiner Funktion als hochwirksames - weil an das Charisma einzelner Personen gebundenes - Medium, das ebenso der Selbsttherapie wie der Stiftung einer Gemeinschaft und der Vermittlung von Orientierungswerten dient. Die daraus generierten *his-* und *herstories*, die in den Lauf einer neu formulierten, die hegemoniale ergänzende und korrigierende Geschichtsschreibung eingebracht werden,³³ eröffnen ein kulturelles Referenzsystem, in dem Vielfalt und Differenz dazu genutzt werden, Barrieren ab- und Gemeinsamkeiten aufzubauen; und zwar mit Rücksicht auf die Besonderheiten des Einzelnen.

Es wäre daher an der Zeit, dass Staat und Gesellschaft die vorhandenen Kompetenzen und Potentiale wahrnehmen und nutzen. Sie ermöglichen ein Aufeinander-Zugehen; beispielsweise, wie Marnia Belhadj vorschlägt, durch Aufarbeitung einer gemeinsamen Geschichte, wie sie ja in den Rap-Songs der 1990er Jahre begonnen wurde. Denn die Integrationsfähigkeit einer Gesellschaft hängt von ihrer Bereitschaft ab, den eigenen Bezugsrahmen so zu erneuern, „dass die verschiedenen Komponenten, die Anteil an der gemeinsamen Geschichte und der Kollektividentität haben, besser berücksichtigt werden können“.³⁴ Das, was nach Differen-

³² Kimminich 2006b.

³³ Kimminich 2003.

³⁴ Belhadj in: Bizeul 2004, S. 43.

zen aussieht, kann dann als fester Bestandteil einer zwar an die Nation gebundenen Geschichte wahrgenommen werden, die aber eine interethnische und interkulturelle ist: „Die Vermittlung einer neu interpretierten Geschichte in der republikanischen Schule könnte günstige Bedingungen für die Tradierung einer gemeinsamen Kultur schaffen und den Unterricht sinnvoller und kohärenter machen.“³⁵ Aber auch außerhalb der Schule, im alltäglichen Zusammenleben, müssten Lösungen gemeinsam von allen jeweils Betroffenen erarbeitet werden, weil sonst den Emotionen nicht ausreichend Rechnung getragen werden kann, wie unter anderen Charles Rojzman immer wieder hervorhebt. Catherine Wihtol de Wenden fordert daher auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem im Rahmen der Europäischen Union virulent gewordenen Konzept einer nicht mehr mit nationalen Identitätskonzepten verknüpften *citoyenneté*.³⁶ Diese sollte auch nicht nur auf einem europäischen Kontext beruhen, denn ein solcher bietet zwar den Immigrantenkindern mit europäischem Migrationshintergrund den Rahmen einer Neuverortung, nicht aber jener zahlenmäßig überwiegenden Gruppe, deren Vorfahren aus Nord- und Westafrika stammen, wie Marnia Belhadj zu bedenken gibt.³⁷ Das Konzept der *citoyenneté* muss vielmehr so definiert werden, dass es ein tragfähiges soziales Band für alle Gruppen erzeugen kann, und es muss offen sein für neue Anwesenheitsformen innerhalb der Polis, muss bereit sein, allen Beteiligten politische Verantwortung zuzugestehen, wie Günter Rausch bei einer ersten deutsch-französischen Tagung zur Problematik im November 2006 in Straßburg forderte. Nur dann kann vermieden werden, dass man die *citoyenneté* zu einer Rassismus erzeugenden Ideologie macht und dadurch eine Ethnizität provoziert, die fundamentalistischen oder pathologischen Formen des Islamismus zuarbeitet.³⁸ In der Banlieue wird gegen Entwicklungen dieser Art jedenfalls auf zwei Gleisen entgegengewirkt: einesteils durch die sufistischen Auslegungen von Abdl al Malik oder Kery James, die beide mit ihrer Musik großen Einfluss auf die Jugendlichen ausüben und das Konzept einer transnationalen, auf universalen Menschenrechten basierenden, republikanisch gedachten Gemeinschaft popularisieren; andernteils durch den laizistischen antikapitalistischen und antiglobalistischen Rap von Keny Arkana und anderen.

Literatur

Agamben, Giorgio

2006 Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Aidi, Hisham

Let Us Be Moors: Islam, Race and ‚Connected Histories‘. URL http://www.merip.org/mer/mer229/229_aidi.html [Zuletzt aufgesucht 12.04.2007]

³⁵ Ebd., S. 44.

³⁶ Wihtol de Wenden in: Bizeul 2004, S. 112.

³⁷ Belhadj in: Bizeul, S. 41.

³⁸ Wihtol de Wenden in: Bizeul 2004, S. 112.

Alim, H. Samy

2005 A New Research Agenda. Exploring the Transglobal Hip Hop Umma, in: Cooke, Miriam / Bruce B. Lawrence: Muslim Networks. From Hajj to Hip Hop. Chapel Hill/London: University of North Carolina Press.

Badawia, Tarek / Hamburger, Franz / Hummich, Merle (Hrsg.)

2003 Wider die Ethnisierung einer Generation. Beiträge zur qualitativen Migrationsforschung. Frankfurt a. M.: Iko-Verlag.

Belhadj, Marnia

2004 Das republikanische Integrationsmodell auf dem Prüfstand. In: Bizeul 2004, S. 33 - 44.

Bizeul, Yves (Hrsg.)

2004 Integration von Migranten. Französische und deutsche Konzepte im Vergleich. Frankfurt a. M.: Deutscher Universitätsverlag.

Bhabha, Homi K.

1997 DissemiNation. Zeit, Narrative und die Ränder der modernen Nation. In: Elisabeth Bronfen / Benjamin Marius / Therese Steffen (Hrsg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusbefragung, S. 149 - 194. Tübingen: Stauffenburg.

Boucher, Manuel

1998 Rap, Expression de Lascar. Paris: L'Harmattan.

Dewitte, Philippe

1999 Immigration et intégration - l'état des savoirs. Paris: Éditions de la Découverte.

Dubet, François / Lapeyronnie, Didier

1994 Im Aus der Vorstädte. Zerfall der demokratischen Gesellschaft. Stuttgart: Klett-Cotta.

Haegel, Florence,

2000 L'expression xénophobe dans une cité de Banlieue. Le modèle de l'hospitalité dévoyé. In: Dies. / Henri Rey / Yves Sintomes: La xénophobie en banlieue. Effets et expressions. Paris: L'Harmattan.

Hüser, Dietmar

2003 RAPublikanische Synthese. Eine Zeitgeschichte populärer Musik und politischer Kultur. Köln: Böhlau.

Kimminich, Eva

2002 Enragement und Engagement. Beobachtungen und Gedanken zur WortGewalt der französischen und frankophonen HipHop-Kultur, in: Dies. / Claudia Krülls-Hepermann (Hrsg.): Wort und Waffe. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, S. 147 - 174.

2003 ‚Lost Elements‘ im ‚MikroKosmos‘. Identitätsbildungsstrategien in der Vorstadt- und HipHop-Kultur, in: Dies. (Hrsg.) Kulturelle Identität: Konstruktionen und Krisen. Frankfurt/Main u. a.: Peter Lang, S. 45 - 88.

2005 Redlichkeit und Authentizität - Kulturrecycling und Entbarbarisierung des Barbaren? In: Intellektuelle Redlichkeit - intégrité intellectuelle. Literatur - Geschichte - Kultur. Festschrift für Joseph Jurt. Hrsg. v. Michael Einfalt, Ursula Erzgräber, Ottmar Ette, Franziska Sick. S. 169 - 179. Heidelberg: Winter.

2006a Kultur(Schutt)Recycling: Von Kids und Barbaren, Jesuslatschen und Dreadlocks - Jugend im Spannungsfeld von Konzepten und Kulturprogrammen, in: Dies. / Christoph Jacke / Siegfried J. Schmidt (Hrsg.): Kulturschutt: Über das Recyceln von Theorien und Kulturen, S. 34 - 69. Bielefeld: transcript.

2006b Der PlattenspielerSpieler. Vom Konservieren zum Inkarnieren. In: Cultural Insurance, Hrsg. v. Adi Hoesle. Köln: Salon Verlag, S. 343 - 368.

2006c Citoyen oder Fremder? Ausgrenzung und kulturelle Autonomie in der Banlieue Frankreichs, in: Archiv für Sozialgeschichte, Bd. 46: Integration und Fragmentierung in der europäischen Stadt. Bonn: Verlag J.H.W. Dietz Nachf., S. 505 - 538.

Kimminich, Eva (Hrsg.)

2004 Rap: More than words. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Koschorke, Albrecht

2000 Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Masclat, Olivier

2003 La Gauche et les cités: Enquête sur un rendez-vous manqué. In : Revue française de sociologie 2004, Vol 45; Part 4: 761 - 763.

Médioni, Gilles

2004 Les rappeurs d'Allah. In: Express 07.06.2004.

Mills-Affif, Edouard

2004 Filmer les immigrés. Les représentations audiovisuelles de l'immigration à la télévision française 1960 - 1986. Brüssel: Éditions De Boeck Université.

Rojzman, Charles

1997 Der Hass, die Angst und die Demokratie. Einführung in die Sozialtherapie des Rassismus. Paris: Desclée de Brower.

Roy, Olivier

2002 L'Islam mondialisé. Paris: Seuil.

Schmidt, Siegfried J.

2003 Geschichten & Diskurse. Hamburg: Rowohlt.

Schneider, Manfred

1997 Der Barbar. Endzeitstimmung und Kulturrecycling. München / Wien: Hanser.

Soeffner, Hans-Georg

2000 Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen. Weilerswist: Velbrück.

Terkessidis, Mark

2004 Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript.

Tietze, Nikola

2001 Muslimische Selbstbeschreibungen und soziale Positionierung in der deutschen und französischen Gesellschaft, in: Badawia u. a., S. 194 - 203.

Vicherat, Mathias

2001 Pour une analyse textuelle du RAP français. Paris: L'Harmattan.

Wieviorka, Michel

1999 Violence en France. Paris: Seuil 1999.

2004 Zur Überwindung des Konzepts der Integration. Eine Lektion aus französischen Erfahrungen der Gegenwart, in: Bizeul, S. 1 - 11.

Wihtol de Wenden, Catherine

2004 Das Modell der citoyenneté und seine Grenzen im Prozess der Integration à la française, in: Bizeul, S. 105 - 112.