

Inhalt

Einleitung | 7

I. Race matters:

Rasse, Ethnizität und Rassismus | 21

- I.1 Rasse = race? | 23
- I.2 Rasse = Ethnizität? | 24
- I.3 Rassifizierung/Rassenbildung, *blackness* und *white supremacy*: zur (Un-)Übersetzbarkeit von Begriffen | 30
- I.4 *Black God, white Master*: die Rassifizierung von Religion | 41
- I.5 Weiße Christen, schwarze Muslime: der Islam als Alternative | 49

II. Autoritätskämpfe:

›From the Back of the Bus to the Back of the Camel?‹ | 85

- II.1 Autorität durch Authentizität: Muslimische Sklaven und die Erfindung von Tradition | 94
- II.2 Ist Rassismus unislamisch? Religiöse Hegemonie und die *color line* | 112
- II.3 Kontroverse Strategien: die *Nation of Islam* | 129
- II.4 Klassenfragen: Rasse als Waffe | 149
- II.5 Feministinnen in die Moscheen: Schwarzer Feminismus und Islam | 180
- II.6 Autorität durch Selbstbehauptung und Integrität: Hijab und Schönheitsideale | 207

III. Die Anziehungskraft des Patriarchats:

Sexualität, Moral, Werte | 223

- III.1 Sexualität, Moral und *blackness*: der Islam als Ordnungsfaktor | 224
 - a) Eheleiche Rollenmuster: *separate but equal*? | 230
 - b) Ehemann gesucht: von den Schwierigkeiten der Partnerwahl | 238
 - c) Blitzheiraten oder *Halal Dating*? | 245
 - d) Besser als gar kein Mann? Polygamie als Alternative | 257

III.2 Prekäre Männlichkeit: von der Verselbständigung eines Stereotyps | 275

- a) *The Bad Nigger* | 276
- b) Der demaskulinisierte schwarze Mann
und der Mythos vom *Negro matriarchate* | 279
- c) *The Promise of Protection*: der Mann als Beschützer und Kontrolleur | 284
- d) Die neue Selbstverantwortlichkeit: Der *Million Man March* | 291
- e) Warum Homophobie zu schlechten Schulnoten führt
und wie *Jailhouse Islam* Abhilfe schafft | 303

IV. Schlussbetrachtung | 327

V. Quellenverzeichnis | 335

Weitere Online-Quellen | 357

Websites | 358

Einleitung

Die USA sind das einzige westliche Land, in welchem einheimische Konvertiten seit jeher die größte Einzelgruppe von Muslimen darstellen. Islam ist in Amerika somit nicht primär ein Einwanderungsphänomen, sondern ein Teil genuin amerikanischer Religiosität. Das Besondere ist dabei, dass besagte Konvertiten fast ausschließlich Afroamerikaner sind und ihre Konversion dezidiert in einen Kontext zu ihrer Geschichte als Schwarze in Amerika setzen. Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Frage, wie sich afroamerikanischer Islam in den USA heute darstellt. Das zentrale Erkenntnisinteresse liegt auf der diskursiven Selbstverortung von afroamerikanischen Muslimen in der gesamten muslimischen Community Amerikas sowie als Muslime innerhalb der mehrheitlich nichtmuslimischen *black community*. Analysiert wird dabei die grundsätzliche Relevanz von ›Rasse‹ in öffentlichen und wissenschaftlichen Diskursen in Amerika, um vor diesem Hintergrund die Herausbildung der Vorstellung von einem ›schwarzen Gott‹ in der sogenannten *black theology* schwarzer Christen herauszuarbeiten, die mit der Entwicklung eines spezifisch afroamerikanischen Islam eng verknüpft ist.

Es werden Debatten untersucht, die afroamerikanische Muslime hinsichtlich religiöser Autorität im amerikanischen Islam sowie in Bezug auf eine ideale Geschlechterordnung führen. Des Weiteren wird analysiert, inwiefern sich die Identität afroamerikanischer Muslime auf entsprechende Diskurse unter eingewanderten Muslimen sowie nichtmuslimischen Afroamerikanern bezieht oder sich von diesen bewusst abzugrenzen versucht. Damit soll die Frage geklärt werden, ob es ungeachtet der inneren Heterogenität der Community afroamerikanischer Muslime dennoch dominierende Meinungen zu bestimmten Themen gibt, die auf diese Gruppe als Ganze prägend wirken, so dass der Islam in seiner Funktion als normative Kraft und Referenzrahmen zumindest in Teilbereichen als Integrationsmoment wirkt – sei es im Hinblick auf ihre Identität als amerikanische Muslime oder als Teil der *black community*.

Afroamerikanischer Islam wird sowohl von den Akteuren selbst als auch von der bisherigen Forschung größtenteils als ein Phänomen wahrgenommen, das

vom Islam der Einwanderer¹ zu unterscheiden sei, und dies sowohl in Bezug auf theologische Vorstellungen als auch auf religiöse Praxis. Im Gegensatz zu den Einwanderern sind für Afroamerikaner die USA nicht das Land einer in die Zukunft gerichteten Hoffnung, sondern dasjenige vergangenen Leids. Ihre Verbindung zum Islam ist maßgeblich geprägt durch die Erfahrung der Sklaverei und die Enttäuschung über ein als rassistisch wahrgenommenes Christentum sowie aufgrund der andauernden Unterprivilegierung in Bildung und Arbeitsleben. Afroamerikanische Theologen setzen deshalb, wie gezeigt werden soll, andere Akzente als muslimische Einwanderer, und einige Gruppen wie die 1930 gegründete *Nation of Islam* (NOI), der einst auch Malcolm X angehörte und die bis heute großen Einfluss in der *black community* genießt, werden von muslimischen Einwanderern seit jeher als häretisch abgelehnt. Muslimische Immigranten, die vorwiegend aus Südasien und der arabischen Welt stammen, weisen im Gegensatz zur Mehrheit afroamerikanischer Muslime einen vergleichsweise hohen sozialen Status auf. Berührungspunkte zwischen beiden Gruppen sind im Alltag rar, und auch in religiösen Institutionen findet wenig Kontakt statt. Entsprechend wird im Rahmen dieser Arbeit untersucht, ob die *color line* im Selbstverständnis der muslimischen Protagonisten beider Seiten tatsächlich nur eine Chiffre für Klassenunterschiede ist, die sich mit dem ökonomischen Aufstieg der Afroamerikaner bzw. dem Zuzug von nichtschwarzen Muslimen in die sozialen Brennpunkte der Großstädte erledigen würde, oder ob die Differenzen tiefer liegen, wie beispielsweise in historischen Erfahrungen mit Sklaverei und Rassismus.

Eigene Vorarbeiten

Im Rahmen meiner Magisterarbeit (2005) habe ich bereits die Selbstverortung der *Nation of Islam* im gesellschaftspolitischen Spektrum der USA untersucht.² Von Interesse war die Frage, wie sich deren Programmatik und öffentliche Darstellung zu Definitionen amerikanischer Zivilreligion verhält und welche Funktion religiöse und ethnische Identitätsmarker in diesem Kontext einnehmen. Es hat sich gezeigt, dass für Mitglieder und Sympathisanten der *Nation of Islam* die sogenannten *wedge issues* (wie Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik sowie Debatten zu ›richtiger‹ Sexualität) eine zentrale Rolle spielen, da hierbei auffallend oft Positionen bezogen werden, die evangelikalen und neokonservativen Standpunkten ähneln. Diese werden jedoch unter dem Vorzeichen ›Islam‹ verbreitet, wodurch Protest mit den Werten der weißen Mittelklasse verbunden wird und so gewissermaßen eine Annäherung in der Opposition stattfindet.

1 | Analog zum amerikanischen wissenschaftlichen Diskurs werden unter eingewanderten Muslimen all jene Muslime verstanden, die selbst in die USA immigriert sind oder deren Vorfahren freiwillig nach Amerika ausgewandert sind.

2 | Simon, Katrin 2005: *Die Nation of Islam: Eine afroamerikanische Spielart des Islam?*, unveröffentlichte Magisterarbeit, FU Berlin.

Feldforschung in New York

Grundlegend für die vorliegende Studie zu afroamerikanischem Islam ist meine Entscheidung, erst nach einem mehrmonatigen Forschungsaufenthalt in den USA festzulegen, welche Themen Eingang in die Arbeit finden und welche nicht. Somit sollte vermieden werden, durch eine vorzeitige Eingrenzung der zu untersuchenden Aspekte einen analytischen Filter zu konstruieren, der möglicherweise zur Überbetonung mancher Dimensionen sowie zur Ignorierung anderer Themenfelder hätte führen können, und welcher der Studie eine Struktur übergestülpt hätte, die mit der Wahrnehmung der Akteure vor Ort wenig gemein hat. Stattdessen wurden die Schwerpunkte der Arbeit erst nach dem Aufenthalt ausgewählt, der ethnologische Feldforschung mit einer akademischen Anbindung an einer Universität verknüpfte. Die jetzige Themenwahl spiegelt somit weitestgehend die Debatten wider, die während meiner Zeit vor Ort von den Akteuren selbst am häufigsten, intensivsten und kontroversten geführt wurden. Lediglich der damals gerade beginnende Wahlkampf Barack Obamas wird von meiner Untersuchung bewusst ausgeschlossen. Dies liegt zum einen darin begründet, dass die Debatte um ihn speziell und um das Regierungssystem der USA allgemein nur von eingewanderten Muslimen explizit unter islamischen Vorzeichen geführt wurde. Unter afroamerikanischen Muslimen hingegen wurde Barack Obama zwar auch diskutiert, jedoch schwerpunktmäßig im Hinblick auf die gemeinsame schwarze Identität. Zum anderen war zum Zeitpunkt meines New York-Aufenthalts noch nicht absehbar, ob Obama die Wahlen gewinnen würde, und damit war unklar, ob ein eventueller Einfluss seiner Person auf den Identitätsdiskurs der *black community* im allgemeinen und denjenigen afroamerikanischer Muslime im besonderen nachhaltig und somit prägend sein würde.

Meine Feldforschung führte ich von Dezember 2007 bis Juli 2008 in New York durch. New York hatte ich bewusst gewählt, weil dort die Segregation des Wohnraums entlang der *color line* zwar ebenso existiert wie in anderen amerikanischen Großstädten,³ jedoch aufgrund der räumlichen Enge der Stadtstruktur die diversen Communities in New York stärker gezwungen sind, sich zu begegnen und aufeinander Bezug zu nehmen. Zudem stellt New York, seit Malcolm X dort in den 1950er bis 1960er Jahren gewirkt hat, neben Chicago und Philadelphia eines der Zentren des afroamerikanischen Islams dar, ohne dass New Yorker afroamerikanische Muslime eine der Situation in Chicago oder Philadelphia vergleichbare Dominanz gegenüber den religiösen Institutionen eingewanderter Muslime hätten. Die Stadt weist stattdessen eine Vielzahl an Moscheen, islamischen Organisationen und Kulturzentren sowohl von afroamerikanischen als auch eingewanderten Muslimen auf, die sich teils in großer räumlicher Nähe befinden.

3 | Vgl. dazu Owens, Michael Leo 2007: *God and Government in the Ghetto: The Politics of Church-State Collaboration in Black America*, Chicago, S. 68f.

Der Bereich der Feldforschung, der vor allem auf teilnehmender Beobachtung und Gesprächen mit Aktivisten beruhte, spielte sich größtenteils in drei Teilen der Stadt ab, nämlich der South Bronx, Bedford-Stuyvesant (Brooklyn) sowie Harlem. In der South Bronx war ich regelmäßig im *Muslim Women's Institute for Research and Development* (MWIRD) anwesend, einer 1997 von der afroamerikanischen Konvertitin Nurah Amatullah gegründeten Organisation, die vor Ort umfassend Sozialarbeit leistet und sich dabei für Muslime und Nichtmuslime sowie Männer und Frauen gleichermaßen einsetzt. Schwerpunkte der Arbeit sind eine von der Organisation selbst betriebene *food pantry* (ähnlich der »Tafel« in Deutschland), Gesundheitsaufklärung u.a. im Hinblick auf HIV, Ernährungsberatung, Mediation bei häuslicher Gewalt, Hilfen und Begleitung bei der Verhandlung mit Behörden, Schulen usw., Kurse in Lesen und Schreiben sowie interreligiöser Dialog. Die Bewohner der South Bronx sind vor allem Afroamerikaner und Latinos. Der Stadtteil ist gekennzeichnet durch Armut, Gangkriminalität verbunden mit Drogenhandel sowie Prostitution, wobei die HIV-Rate der Bronx eine der höchsten in den gesamten USA ist.⁴ Das MWIRD arbeitet im Rahmen seiner Sozialarbeit mit zahlreichen anderen karitativen Organisationen sowie mit der Stadtverwaltung zusammen. Beschäftigt sind dort eine wechselnde Anzahl von Mitarbeiterinnen vor allem afroamerikanischer und mitunter lateinamerikanischer Abstammung. Zum Zeitpunkt meines Aufenthalts waren es meist um die fünf bis sechs Angestellte, darunter rund die Hälfte Musliminnen. Als Begleitung von Nurah Amatullah nahm ich neben meiner teilnehmenden Beobachtung im MWIRD selbst zahlreiche Außentermine wahr, die von interreligiösen Treffen über Termine bei Frauenorganisationen und die Organisation eines Fundraising-Abends bis hin zu privaten Veranstaltungen reichten.

Über Nurah Amatullah kam ich gleich zu Beginn meines Aufenthalts in New York in Kontakt mit Imam Siraj Wahhaj, der die *Masjid at-Taqwa* in Brooklyn leitet. Imam Siraj ist jedem amerikanischen Muslim im ganzen Land bekannt, seit er 1991 als erster Imam im amerikanischen Kongress das Eröffnungsgebet hielt. Außerdem ist er der Vorstandsvorsitzende der *Muslim Alliance of North America* (MANA), der größten Organisation afroamerikanischer Muslime, und war lange Zeit im Vorstand der *Islamic Society of North America* (ISNA). In den Fokus der nichtmuslimischen Öffentlichkeit Amerikas rückte er, als er verdächtigt wurde, in den Anschlag auf das World Trade Center 1993 zumindest indirekt verwickelt zu sein.⁵ Die *Masjid at-Taqwa* gründete Imam Siraj Anfang der 1980er Jahre im

4 | NYC Department of Health: *The Bronx Knows: HIV Testing Initiative*, auf: www.nyc.gov/html/doh/downloads/pdf/ah/bronx-knows-summary-report.pdf (abgerufen am 15.04.2011).

5 | Am 26. Februar 1993 explodierte im World Trade Center eine Bombe. Sechs Menschen kamen ums Leben, zahlreiche wurden verletzt. Im Laufe der Ermittlungen wurden sechs Muslime arabischer Herkunft festgenommen, die Täter waren geständig. Es war der erste Anschlag mit islamistischem Hintergrund auf amerikanischem Staatsgebiet. Zur Debatte um Siraj Wahhaj siehe bspw.: Sally Goldenberg/David Seifman: »1993 WTC ›plotter« in Mike

Brooklyner Stadtteil Bedford-Stuyvesant. Dieser Teil New Yorks zählt zusammen mit Harlem zu den ärmsten, überwiegend von Schwarzen bewohnten Vierteln der Stadt. Schon Ende der 1960er Jahre hatte Bedford-Stuyvesant eine doppelt so hohe Arbeitslosenrate wie der städtische Durchschnitt. Fast ein Drittel der Haushalte bezog bereits damals Sozialhilfe, die Straßen waren unsicher, die meisten Bewohner hatten keine Krankenversicherung. Da sich seither wenig geändert hat, flieht die schwarze Mittelschicht nach wie vor in andere Stadtteile. Zurück bleiben Arme, Arbeitslose und Kriminelle.⁶ Der Politikwissenschaftler Michael Owens beschreibt, wie sich die Arbeitslosigkeit in Bedford-Stuyvesant um das Jahr 2000 verfestigt hat: »Squads of working-age men stood outside corner stores for hours, shooting dice, drinking forty-ounce bottles of malt liquor, and waiting for something to ›jump off‹.«⁷ Als Imam Siraj die *Masjid-at-Taqwa* gründete, wurde New York wie andere Großstädte auch von der sogenannten Crack-Epidemie heimgesucht. Vor allem Afroamerikaner und Latinos aus den unteren sozialen Schichten fielen damals entweder der Droge selbst oder der in diesem Kontext rasant steigenden Kriminalität zum Opfer. Erst Anfang der 1990er Jahre gelang es der Regierung und der Polizei, die Epidemie einzudämmen.⁸ Imam Siraj hatte mit seinen Anhängern bereits seit der Gründung der Moschee gegen die Drogenkriminalität in seiner Nachbarschaft gekämpft und sich dadurch großen Respekt auch von Seiten der New Yorker Stadtverwaltung, aber besonders unter den Bewohnern Bedford-Stuyvesants erworben. Mit selbstorganisierten Patrouillen gelang es den Muslimen, zunächst gegen den Widerstand der Polizei, später mit deren Unterstützung, Crack-Dealer im Umfeld der *Masjid at-Taqwa* zu vertreiben, doch bis heute ist die Gegend durch große Armut und Kriminalität gekennzeichnet.⁹ In den Straßenzügen um die Moschee wohnen vor allem Afroamerikaner und afrikanische Einwanderer, und diese stellen auch die überwiegende Mehrheit der Moscheebesucher dar. In der *Masjid at-Taqwa* nahm ich im Laufe meines Forschungsaufenthalts an zahlreichen Freitagspredigten teil, die zumeist von Imam Siraj selbst, mitunter auch von Gastpredigern gehalten wurden. Auch habe ich Imam Siraj selbst zu Predigten in anderen Moscheen begleitet. Mit ihm habe ich außerdem auf wöchentlicher Basis mehrstündige Gespräche bzw. Interviews geführt, die meine teilnehmende Beobachtung ergänzten. Erst dieser enge Kontakt mit Imam Siraj ermöglichte es mir, Zugang zu anderen Gemeindemitgliedern zu erhalten, wobei dies aufgrund der strengen Geschlechtertrennung in dieser speziellen Moschee – abgesehen von seinem Pressesprecher Abdul Qadir Jackson –

meet«, New York Post vom 12.11.2009, nachzulesen auf: www.nypost.com/p/news/local/brooklyn/item_fz9VZgb1doDTBH3ROWzYdJ (abgerufen am 29.12.2011).

6 | Vgl. dazu Owens 2007, S. 71, 81-108.

7 | Owens 2007, S. 80.

8 | Vgl. dazu: Owens 2007, S. 81, 82, 93, 99.

9 | Barrett, Paul M. 2008: *American Islam: The Struggle for the Soul of a Religion*, New York, S. 119f.

fast ausschließlich Frauen waren. Männliche Gesprächspartner fanden sich eher im akademischen Bereich, beispielsweise, wie bei Imam Siraj, auf der Führungsebene islamischer Organisationen. Die Gender-Dimension, die sich somit bereits bei meiner Feldforschung auftat, zieht sich in ausdifferenzierter Form analytisch durch die gesamte Arbeit, da sie nicht nur die Zugänge im Feld strukturiert hat, sondern auch im Diskurs afroamerikanischer Muslime selbst von zentraler Relevanz für ihr Selbstverständnis und ihre Islaminterpretation ist.

Während das MWIRD und die *Masjid at-Taqwa* von mir regelmäßig frequentiert wurden, besuchte ich andere Moscheen, Organisationen und Einzelveranstaltungen eher punktuell. In Harlem ging ich zu Freitagsgebeten in die *Malcolm Shabazz Mosque* sowie die *Mosque of Islamic Brotherhood* und nahm an mehreren Kulturveranstaltungen im *Malcolm X and Dr. Betty Shabazz Memorial and Educational Center* teil, darunter einem Filmabend zur Geschichte muslimischer Sklaven in Amerika. Ebenfalls in Harlem befindet sich das *Schomburg Center for Research in Black Culture*, ein Forschungsinstitut zu afroamerikanischer Geschichte. Auch dort besuchte ich Veranstaltungen wie Diskussionsabende zu *black theology* und zur Einwanderung afrikanischer Muslime nach New York und kam außerdem mit Aisha al-Adawiya in Kontakt, die neben ihrer Arbeit im *Schomburg Center* einer Gruppe von muslimischen Aktivistinnen vorsteht, die sich für die Rechte von Frauen in New Yorker Moscheen einsetzt. Abgerundet wurde meine Feldforschung durch die Teilnahme an Terminen, bei denen afroamerikanische Muslime zwar eine gewisse, aber keine dominante Rolle spielten. Neben der Konsultation auch nicht vorwiegend afroamerikanischer Moscheen wie dem *Islamic Cultural Center of New York*, der größten Moschee der Stadt, sowie der Sufi-Moschee *Masjid al-Farah* und der Moschee des Jerrahi-Ordens nördlich von New York zählen dazu unter anderem eine Konferenz für muslimische Studenten zum Verhältnis von Staatsbürgerschaft und islamischer Identität, eine Diskussionsveranstaltung mit dem Afroamerikaner Keith Ellison, der 2006 als erster Muslim in den Kongress gewählt worden war, eine Veranstaltung von Intersections, einer karitativen interreligiösen Organisation, eine weitere Konferenz an der *Fordham Law School* zu Frauenrechten in New Yorker Moscheen sowie diverse andere Veranstaltungen.

Neben meiner Feldforschung hatte ich im ersten Halbjahr 2008 Gelegenheit, als *visiting scholar* an der *Columbia University* zu forschen. Am dortigen *Institute for Research in African-American Studies* fand ich vor allem in dem Historiker Zaheer Ali einen lehrreichen Gesprächspartner. Zaheer Ali forscht und unterrichtet zu afroamerikanischem Islam in Harlem und ist zudem in ein umfangreiches Forschungsprojekt zu Malcolm X eingegliedert. Mit ihm führte ich einerseits Gespräche und Interviews, andererseits nahm ich an seinem Seminar zu afroamerikanischem Islam teil, in das er regelmäßig Aktivisten aus unterschiedlichen Spektren der Community afroamerikanischer Muslime als Gastredner einlud, darunter eine junge Filmemacherin sowie einen Funktionär der *Nation of Islam* (NOI).

Die im Rahmen meines Forschungsaufenthaltes gewonnenen Erkenntnisse werden in der vorliegenden Studie ergänzt durch eine Vielzahl an Primär- und Sekundärquellen, die als Erweiterung und Interpretationshilfen für die Ergebnisse der Feldforschung dienen. Dabei ist zu betonen, dass sich Primär- und Sekundärliteratur in vielen Fällen nur schwierig oder gar nicht trennen lassen. Ein Teil der religiösen Aktivisten arbeitet selbst im wissenschaftlichen Bereich zu afroamerikanischem Islam bzw. zahlreiche afroamerikanische muslimische Wissenschaftler engagieren sich neben ihrer akademischen Tätigkeit in islamischen Organisationen u.ä.¹⁰ Des Weiteren hat eine große Zahl an Online-Quellen in die Arbeit Eingang gefunden. Im Internet finden sich nicht nur Nachdrucke islamischer Zeitschriften wie *Muhammad Speaks* und *The Final Call*, sondern auch Videos mit Reden von afroamerikanischen Imamen wie Siraj Wahhaj oder dem Vorsitzenden der *Nation of Islam*, Louis Farrakhan, zahlreiche Blogs von afroamerikanischen Muslimen, Websites großer religiöser Organisationen mit Positionspapieren u.ä. sowie Seiten aus dem Bereich afroamerikanischer Jugendkultur.

Relevanz der NOI

Ein weiteres konstituierendes Merkmal der vorliegenden Arbeit ist es, auch die *Nation of Islam* (NOI) in meine Untersuchung intensiv einzubeziehen, und zwar ungeachtet ihrer in vielen Punkten von dominanten Islaminterpretationen abweichenden Lehre. Zwar war es mir nicht möglich, interne Veranstaltungen der NOI zu besuchen, da dort nur Afroamerikaner zugelassen sind. Doch ist die NOI so eng sowohl mit der Entstehung afroamerikanischen Islams als auch mit zeitgenössischen Debatten über Islam in Amerika verwoben (was vor allem an der starken Medienpräsenz ihrer Führungsfiguren liegt), dass eine Trennung in ›richtige Muslime‹ und ›schwarznationalistische heterodoxe Bewegungen‹, wie sie in Teilen der Forschungsliteratur vorgenommen wird, m.E. der Komplexität des Phänomens afroamerikanischer Islam nicht gerecht wird. Viele der heutigen schwarzen Muslime, die sich entweder als Sunniten bezeichnen oder gar keiner Strömung zugerechnet werden wollen, haben zudem über die NOI überhaupt erst zum Islam gefunden. Imam Siraj Wahhaj war beispielsweise jahrelang in der NOI, bevor er sunnitischer Muslim wurde. Dasselbe gilt für Imam Talib Abdur-Rashid von der *Mosque of Islamic Brotherhood* (M.I.B.) in Harlem. Zaheer Ali war seine ganze Jugend hindurch Mitglied der NOI, bevor er sich von der Gruppe löste. Historisch denke man nur an Malcolm X oder den Boxer Muhammad Ali, die ebenfalls über die NOI mit dem Islam in Kontakt kamen, bevor sie sich dem sunnitischen Islam zuwendeten. Ähnlich liegt der Fall bei Warith Deen Mohammed, der die NOI 1975 von seinem Vater übernahm, auflöste und deren Mitglieder in eine konventionellere, wenn auch nicht dezidiert sunnitische Richtung führte. Daraus entstand die *Muslim American Society* (MAS), eine der größten Vereini-

10 | Vgl. hierzu: McCloud, Amina B. 2007: »African-American Muslim Intellectual Thought«, in: *Souls: A Critical Journal of Black Politics Culture and Society* 9 (2), S. 171-181.

gungen afroamerikanischer Muslime heute. Als Reaktion darauf gründete Louis Farrakhan die ursprüngliche NOI 1975 erneut und steht ihr bis heute als charismatische Führungsfigur vor.

Die NOI fließt in die vorliegende Arbeit an diversen Stellen ein, auch wenn mir Feldforschung in ihrem Umfeld nicht möglich war. Es mag an der einen oder anderen Stelle auf den ersten Blick so erscheinen, als hingen die Passagen zur NOI nicht mit den Beobachtungen während meiner Feldforschung in New York zusammen. Doch vertrete ich – basierend auf den Ergebnissen aus New York – die These, dass die Geschichte und die Lehren der NOI auch mit dem Islam derjenigen, die sich nicht (mehr) zur NOI zählen, eng verknüpft ist und deren Islaminterpretationen entscheidend geprägt und beeinflusst hat und die NOI somit bis heute von hoher Relevanz für das Verständnis der Debatten um afroamerikanischen Islam ist. Von daher sind meine Ausführungen zur NOI als erhellende – oder sogar: dringend notwendige – Hintergrundfolie für die Resultate meiner Feldforschung zu sehen.

Eine kurze Anmerkung über meine eigene Rolle als weiße, nichtamerikanische Nichtmuslimin im Umfeld afroamerikanischer Muslime

Am Beispiel der NOI zeigt sich am deutlichsten, welche Beschränkungen mir in meiner Feldforschung auferlegt waren: Die Wahrnehmung meiner Hautfarbe durch Afroamerikaner etikettierte mich unzweifelsfrei als nicht schwarz, und zumindest für das Umfeld der NOI galt damit, dass ich keinen Zugang zu deren Räumlichkeiten, Veranstaltungen oder Mitgliedern bekommen konnte. Nur indirekt – über ehemalige Mitglieder wie Imam Siraj oder Zaheer Ali – bekam ich damit begrenzt einen persönlichen Einblick, der aber eine richtige Feldstudie nicht ersetzen kann. In anderen afroamerikanischen Einrichtungen, ganz gleich, ob religiös oder nicht, fiel ich als meist einzig weiße Person auf, doch wurde mir der Zugang nicht verwehrt. Allerdings stellte sich schnell heraus, dass der entscheidende Punkt für viele Gesprächspartner war, dass ich *keine* weiße Amerikanerin bin, sondern aus Europa komme. Damit, so wurde mir des öfteren bescheinigt, werde ich nicht als Nachfahrin der Sklavenhalter gesehen, sondern im Gegenteil, es wurde zum Teil als »Ehre« empfunden, dass eine Islamwissenschaftlerin aus dem weiten Europa in die USA reist, um einen Islam zu erforschen, der selbst den muslimischen Einwanderern oft suspekt ist und als nicht authentisch gilt. Die Tatsache, dass ich eine Frau bin, erleichterte es mir, sowohl mit Frauen als auch mit Männern im religiösen Umfeld in Kontakt zu kommen. Vor allem Nurah Amatullah erwies sich in dem Punkt als eine wichtige Türöffnerin, ist sie doch selbst in Frauennetzwerken bestens verortet und hat auch keine Scheu, den Kontakt zu und die Kommunikation mit männlichen Islamvertretern zu suchen oder sogar einzufordern. Neben meiner Identität als Weiße und als Frau war für das Umfeld, in welchem ich mich bewegte, natürlich auffällig, dass ich keine Muslimin bin. Nun ist es in den USA so, dass die Religion, in die man hi-

neingeboren wird, wenig darüber aussagt, für welchen Glauben man sich später entscheidet. Religionswechsel sind wesentlich häufiger als in Deutschland, und gerade im Umfeld afroamerikanischer Muslime, wo fast alle selbst irgendwann konvertiert sind, war es daher kein Problem, dass ich keine Muslimin bin – auch wenn die meisten Wissenschaftler, die in den USA zu der Thematik arbeiten, tatsächlich selbst Muslime sind. Hier wurde meine deutsche/europäische Herkunft als Grund akzeptiert, warum dies bei mir anders sei. Entscheidend war allerdings, dass ich unter Umständen irgendwann konvertieren *könnte*, und im Laufe der Monate, die ich in New York verbrachte, wurde ich viele Male darauf angesprochen, ob ich denn nun bereit sei, die Shahada, das Glaubensbekenntnis, zu sprechen. Auch wurde in der *Masjid at-Taqwa* durchaus erwartet, dass ich mich islamkonform kleide und beten lerne – ich mochte weiß sein, aber ich sollte zumindest in spiritueller Hinsicht meinen »Forschungsobjekten« entgegenkommen und ihnen damit Respekt zollen. Auch in anderen islamischen Einrichtungen, etwa bei Konferenzen amerikanischer Muslime, die ich besuchte, wurde ich immer schnell und gründlich auf meine eigene Religiosität und die Möglichkeit, mich zu bekehren, abgeprüft, wie ich es im deutschen Kontext in der Form und Vehemenz selten erlebt habe. Dies stellt für mich jedoch keine Besonderheit afroamerikanischen Islams dar, sondern ist m.E. ein Charakteristikum amerikanischer Religiosität allgemein. New York gilt sicher als eine der säkulareren Städte der USA, und selbst hier trifft man täglich sowohl im privaten Umfeld als auch auf der Straße missionarisch orientierte Personen und Gruppen, deren Spektrum von christlich über jüdisch und islamisch bis zu New Age reicht. Religiosität und der Drang, andere zu bekehren, ist omnipräsent, und mein Eindruck während der Feldforschung war, dass es meinen Gesprächspartnern nie darum ging, *ob* ich einen Glauben habe, sondern nur *welchen*. Insgesamt lässt sich sagen, dass ich als weiße, nichtamerikanische Nichtmuslimin in vielerlei Hinsicht mehr Freiheiten (oder gar Narrenfreiheit) genossen habe, als sie mir als Amerikanerin, als Muslimin oder gar als schwarzer Muslimin gewährt worden wäre, so dass ich auch tabubelegte Fragen stellen durfte und auf Nachsicht stieß, da meine Worte und mein Handeln meist mit meiner Herkunft entschuldigt oder zumindest erklärt wurden. Andererseits blieb mir der Zutritt zu einigen Kreisen verwehrt – das Verbot der NOI war hier sicher das einschneidendste. Doch war ich mir insgesamt stets bewusst, dass manche Gespräche anders verlaufen wären, wäre ich keine weiße, nichtamerikanische Nichtmuslimin.

Community

In dieser Arbeit wird der Begriff ›community‹ ebenso für die Gesamtheit der Muslime in den USA verwendet wie für die Gruppe der Afroamerikaner (*black community*) bzw. die Gruppe afroamerikanischer Muslime, was bereits auf Überschneidungen bzw. Verwebungen unterschiedlicher *community*-Definitionen hinweist. *Community* ist ein im Sprachgebrauch amerikanischer Wissenschaftler üblicher Terminus für religiöse, ethnische, genderspezifische usw. Gruppen, zu dem es

jedoch keine einheitliche Definition gibt. Der Soziologe Dennis Poplin stellt dazu fest, dass die Soziologie sich schon immer mit einer eindeutigen Definition von *community* schwergetan habe und dieser Begriff somit als ›omnibus word‹ gelten müsse.¹¹ Der Soziologe George A. Hillery kam bereits 1955 zu dem Schluss: »There is one element, however, which can be found in all of the concepts [...] all of the definitions deal with people. Beyond this common basis, there is no agreement.«¹² Als *community* wird nach einer weiten Definition des *Oxford Dictionary of Sociology* eine Ansammlung sozialer Beziehungen (set of social relationships) verstanden, wobei die daran Beteiligten etwas gemeinsam haben, in der Regel das Gefühl einer gemeinsamen Identität (a common sense of identity), die zu gegenseitiger Solidarität führt. Ferdinand Tönnies hatte in seinem gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschienenen Standardwerk *Gemeinschaft und Gesellschaft* noch vorausgesagt, dass Gemeinschaft (community), die für ihn durch persönliche Intimität, emotionale Nähe, sozialen Zusammenhalt und Kontinuität gekennzeichnet war, im Zuge der Urbanisierung an Geltung verlieren würde zugunsten der unpersönlichen und damit unsolidarischen Gesellschaft (society).¹³ Das *Oxford Dictionary of Sociology* weist jedoch darauf hin, dass heute abstraktere Gebilde wie große, nicht auf persönlichem Kontakt beruhende soziale Netzwerke, Ethnizität oder die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Berufsgruppe ebenfalls die Identifikation mit einer *community* generieren können.¹⁴ Die Politikwissenschaftlerin Cara Wong macht vor allem den Abgrenzungsaspekt des Begriffs deutlich, denn *community* grenze primär ›uns‹ gegen ›die anderen‹ ab.¹⁵ Die Psychologen David McMillan und David Chavis legten in ihrem 1986 erschienenen Aufsatz ›Sense of Community‹ dar, dass eine *community* dann bestehe, wenn folgende vier Elemente zusammenkommen: Mitgliedschaft, Einfluss, Integration bzw. die Erfüllung von Bedürfnissen sowie geteilte emotionale Verbindungen. Unter Mitgliedschaft fassen sie u.a. ein Gefühl von Zugehörigkeit und emotionaler Sicherheit sowie ein gemeinsames Symbolsystem. Einfluss bedeutet nach ihrer Definition, dass die Mitglieder sowohl glauben, die Gruppe beeinflussen zu können, als auch, dass die *community* Einfluss auf sie selbst ausübt. Integration weist auf den Umstand hin, dass die Mitglieder sich für ihre Partizipation in der *community* belohnt füh-

11 | Poplin, Dennis E. 1979: *Communities: A Survey of Theories and Methods of Research*, New York, S. 3.

12 | Hillery, George A. 1955: »Definitions of Community: Areas of Agreement«, in: *Rural Sociology* 20 (2), S. 111-123.

13 | Tönnies, Ferdinand 1887: *Gemeinschaft und Gesellschaft; Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig.

14 | Scott, John/Gordon Marshall 2009: Stichwort »community«, in: *A Dictionary of Sociology*, Oxford, auf: www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t88.e337 (abgerufen am 28.12.2011).

15 | Wong, Cara J. 2010: *Boundaries of Obligation in American Politics: Geographic, National, and Racial Communities*, New York.

len. Geteilte emotionale Verbindungen bedeuten die Identifikation der Mitglieder mit einer gemeinsamen Geschichte und Erfahrung von Partizipation. *Community* könne zudem entweder relational oder territorial definiert werden, so McMillan und Chavis.¹⁶ In der vorliegenden Arbeit wird dieser uneindeutige und gleichwohl in amerikanischer Öffentlichkeit und Forschung omnipräsente Begriff analog, d.h. vieldeutig und vielseitig, verwendet. Jedoch wird die mit dem Begriff zunächst suggerierte Homogenität und möglicherweise auftretende Spannung zwischen Eigen- und Fremdzuschreibungen im Laufe der Arbeit problematisiert und kritisch hinterfragt. Man denke nur an Gruppierungen wie die NOI, die sich selbst als Muslime verstehen, aber vor allem von eingewanderten Muslimen als häretisch abgelehnt werden, oder an die Wirkungsmacht sozialer Kategorien wie Rasse, die von den Akteuren nur begrenzt beeinflusst werden können.

Forschungsstand

Die Frage, welche Funktion der Islam im Leben afroamerikanischer Muslime einnimmt, wurde über die Jahrzehnte hinweg von der Forschung mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen beantwortet. Aus deutscher bzw. europäischer islamwissenschaftlicher Perspektive ist an dieser Stelle auffällig, dass sich amerikanische Kollegen nicht mit afroamerikanischem Islam auseinandersetzen, es sei denn, sie sind selbst afroamerikanische Muslime wie z.B. Sherman Jackson oder Aminah McCloud. Ansonsten wird in den USA dieses Thema vor allem in der Religionswissenschaft, Politikwissenschaft oder den *African American Studies* behandelt (z.B. Karim 2006/9, Turner 1997, Curtis 2002). In Europa wurde das Thema bisher überhaupt nicht Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, sei es in der Islamwissenschaft oder in anderen Disziplinen. Die deutsche Islamwissenschaft setzt sich in den letzten Jahren zunehmend mit den mannigfaltigen Erscheinungsformen muslimischer Religiosität in Europa auseinander, doch wird diese – abgesehen von einigen wenigen Studien zu Konversion (z.B. Wohlrab-Sahr 1999) – vor allem im Kontext von Migration untersucht. Afroamerikanische Muslime sind in den USA ebenso eine Minderheit wie zugewanderte Muslime in Europa, doch sind sie eben auch gebürtige Amerikaner und meistens Konvertiten und demzufolge nur vor dem Hintergrund der amerikanischen Geschichte und Gesellschaft mit ihrem spezifischen Religionsverständnis zu verstehen. Während in der amerikanischen Forschung zu afroamerikanischem Islam die islamwissenschaftliche Dimension nur marginale Bedeutung erhält, so dass Spielarten der von schwarzen Muslimen gelebten Religiosität nur unzureichend in einen Bezug gesetzt werden zu anderen Islaminterpretationen, sind Untersuchungen zu muslimischen Minderheiten in Europa für die hier durchgeführte Analyse – auch abgesehen von deren Migrationskontext – nicht ergiebig, da der historische, ökonomische und politische Status von afroamerikanischen Muslimen nicht mit

16 | McMillan, David W./David M. Chavis 1986: »Sense of Community: A Definition and Theory«, in: *Journal of Community Psychology* 14 (1), S. 6-23.

dem muslimischer Migranten in Europa vergleichbar ist. Somit möchte die vorliegende Studie eine weitere Lücke schließen, indem sie die islamwissenschaftliche Perspektive verbindet mit einer Analyse der (afro-)amerikanischen Sozial- und Religionsgeschichte sowie zeitgenössischen soziologischen Diskursen zu *black identity* und deren religiöser Manifestation.

In Amerika wird bereits seit vielen Jahrzehnten über Muslime in den USA geforscht. Doch bis Ende der 1990er Jahre unterteilte sich die dortige Wissenschaft in zwei weitgehend voneinander getrennte Stränge, die jeder eine lange Forschungstradition aufweisen. Die erste nahm Einwanderer aus der islamisch geprägten Welt in meist deskriptiven, lokalen Studien maßgeblich über ihre Ethnizität und Nationalität, weniger über ihre Religionszugehörigkeit in den Blick (z.B. Ansara 1931, Miller 1965, Tuma 1981, Abraham 1983 u.v.a.). Dies betraf zunächst vor allem solche aus der arabischen Welt, ab Mitte der 1960er Jahre zunehmend auch aus Asien. Von den 1980er Jahren an erschienen vermehrt Arbeiten, die explizit Muslime in den USA untersuchten, aber zunächst die afroamerikanische Erfahrung völlig ausblendeten, indem sie sich auf die eingewanderten Muslime beschränkten (z.B. Barazangi 1988, Ghayur 1983/4). Die Tendenz, die Community vor allem entlang ethnisch-nationaler Linien zu unterteilen und zu untersuchen, blieb bestehen, doch fanden afroamerikanische Muslime ab den 1990er Jahren zumindest Erwähnung in gesonderten Kapiteln (Haddad 1991, 1993, 1994, Smith 1999). So entstand bis heute eine große Zahl an materialreichen Arbeiten zu einzelnen ethnisch-nationalen Subgruppen, die jedoch ein unvollständiges, mosaikhaftes Bild der muslimischen Community liefern (Haddad/Esposito 2000, Haddad/Haddad 2002, Haddad/Smith 2002).

Der zweite Forschungsstrang, der seinen Anfang in den 1960er Jahren hat, thematisiert den afroamerikanischen Islam. Frühe Studien wie die Arbeiten von C. Eric Lincoln (1961) und E.U. Essien-Udom (1962) betrachteten afroamerikanischen Islam vor allem als Spielart des Schwarzen Nationalismus. Sie haben sich in erster Linie mit der emanzipierenden Funktion des Islam im psychologischen und soziopolitischen Bereich beschäftigt. Demnach bot und bietet eine Konversion zum Islam Afroamerikanern die Möglichkeit, dem Stigma ihrer schwarzen Hautfarbe symbolisch zu entfliehen und dadurch ihr Selbstwertgefühl zu steigern. Mit einer Propagierung von amerikanischen Mittelschichtsidealen wie Unternehmergeist und Arbeitsdisziplin sowie Alkoholabstinenz gelang es den Führungsfiguren von *Moorish Science Temple* und *Nation of Islam*, ihre ökonomisch schwache Anhängerschaft für die Anforderungen des weißen, protestantischen Amerika tauglich zu machen. In den seit den frühen 1990er Jahren erscheinenden Werken wird der Islam der schwarzen Konvertiten zunehmend als eigenständiges Unterthema behandelt (Haddad/Esposito 2000, Haddad/Smith 2002); dieser Islam ist als weitgehend sunnitisch geprägt zu verstehen. Die *Nation of Islam*, in der schwarze Identität eine zentrale Kategorie darstellt, wird meistens weiterhin in gesonderten Studien erfasst, die jedoch keinen Eingang in die Literatur zur muslimischen Community finden (Gardell 1996, Lee 1996, Kelle-

ter 2000). Grund hierfür ist, dass diese Gruppen eher in den *African American Studies* bearbeitet werden, welche sie nach wie vor im Hinblick auf eine Variante schwarzer Protestbewegungen analysieren, nicht aber als Teil der Community amerikanischer Muslime.

Studien, die von afroamerikanischen Wissenschaftlern, darunter einigen Muslimen, durchgeführt wurden, stellen seit Mitte der 1990er Jahre einen dritten Forschungsstrang dar (McCloud 1995, Turner 1997, Curtis 2002, Jackson 2005, Karim 2006/2009). Dieser widmet sich zunehmend der religiösen, spirituellen Dimension des afroamerikanischen Islam in seiner ganzen Bandbreite, ohne jedoch die politisierte *black identity*, welche Gruppierungen wie die NOI unter islamischen Vorzeichen propagieren, auszublenden. Der Politikwissenschaftler Edward Curtis und die Islamwissenschaftlerin Aminah McCloud beispielsweise haben dargelegt, wie die Geschichte des afroamerikanischen Islam zwischen partikularistischen Ansätzen, die einen Schwerpunkt auf eine schwarze Identität legen, und religiösem Universalismus (der Islam als Weltreligion) oszillieren. Curtis verdeutlicht die Spannung, die daraus entsteht, wenn man als afroamerikanischer Muslim den Anspruch hat, eine universelle Religion anzunehmen, weil man sie sich als ›farbenblind‹ vorstellt, sie aber gleichzeitig dazu nutzen möchte, sehr spezifisch afroamerikanische Probleme zu beseitigen, die allerdings ohne die soziale Konstruktion von Rasse im amerikanischen Kontext nicht denkbar sind. Solche Studien afroamerikanischer Wissenschaftler beziehen somit die NOI zwar mit ein, grenzen sich jedoch sehr dezidiert von der Vorstellung ab, man könne eine kollektive Identität amerikanischer Muslime beschreiben, die sowohl Afroamerikaner als auch Einwanderer einschließt. Vor allem Sherman Jackson, der selbst afroamerikanischer Muslim ist, beharrt darauf, dass nur durch ein solches Vorverständnis die Eigentümlichkeit des schwarzen Islam bewahrt werden könne, dessen Selbstwahrnehmung im Gegensatz zum Immigrantentum tief mit der Emanzipation der Afroamerikaner von latent rassistischen Strukturen verbunden sei.

Die vorliegende Arbeit kann sich somit auf reichlich Material stützen, um die relevanten Ergebnisse der Feldforschung systematisch in größere Zusammenhänge einzubetten und bestehende Wissenschaftsdebatten im breiteren Kontext zu problematisieren. Eine Besonderheit dieser Studie ist unter anderem der neue Ansatz, die Spannung aufzuzeigen, die für afroamerikanische Muslime daraus resultiert, sich im Hinblick auf umstrittene Themen wie Rassismus, Autorität und Genderkonstruktionen gleichzeitig als Teil der *black community* zu verstehen als auch als Teil der muslimischen Community Amerikas. Somit müssen von afroamerikanischen Muslimen religiöse Identität und rassische Zuschreibung permanent miteinander verhandelt werden, und zwar vor dem Hintergrund einer Gesellschaftsstruktur, deren hegemoniale Kräfte weder islamisch noch schwarz sind.