

Die Welten des Islam

Neunundzwanzig Vorschläge,
das Unvertraute zu verstehen

Herausgegeben von
Gernot Rotter

Fischer Taschenbuch Verlag

Lektorat: Walter H. Pehle

11.–14. Tausend: Januar 1994

Originalausgabe

Veröffentlicht im Fischer Taschenbuch Verlag GmbH,
Frankfurt am Main, August 1993

Alle Rechte vorbehalten

© Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1993

Umschlaggestaltung: Buchholz/Hinsch/Hensinger

Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany

ISBN 3-596-11480-2

Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier

Inhalt

Hinweise zur Umschrift	8
Vorwort	9
<i>Harald Motzki</i>	
Es gibt keinen Gott außer Gott, und Mohammed ist der Gesandte Gottes	11
<i>Albrecht Noth</i>	
Der Dschihad: sich mühen für Gott	22
<i>Bernd Radtke</i>	
Ibn Taimīya – der erste sunnitische »Fundamentalist«	33
<i>Heinz Halm</i>	
Das Seufzen der Betrübten: die Schiiten	39
<i>Bernd Radtke</i>	
Die tanzenden Derwische	46
<i>Ekkehart Rotter</i>	
Die Sarazensenuche oder Wie ein Feindbild entsteht	52
<i>Heinz Halm</i>	
Die »Regierung des Rechtsgelehrten«. Die Schia an der Macht	60
<i>Gernot Rotter</i>	
Saddam Hussein – Saladin oder Nebukadnezar?	67
<i>Johannes Reissner</i>	
Islam in Öl: der Sonderfall Saudi-Arabien	72

<i>Thomas Koszinowski</i>	
Syrien unter Ḥāfīz al-Asad	
Vorposten des Baath-Sozialismus und des Panarabismus?	79
<i>Andreas Rieck</i>	
Der Libanon: ein Prüfstein muslimisch-christlicher Koexistenz	85
<i>Alexander Flores</i>	
Die Intifāda – ein islamischer Aufstand?	91
<i>Gudrun Krämer</i>	
Der Präsident, die Religion und der sehr große Fluß.	
Anmerkungen zu Ägypten	99
<i>Hanspeter Mattes</i>	
Kadhafi – Erneuerer des Islam im 20. Jahrhundert?	106
<i>Sigrid Faath</i>	
Politisierter oder entpolitisierter Islam im Maghreb?	112
<i>Petra Kappert</i>	
Atatürks Erben	123
<i>Petra Kappert</i>	
Kommen nach Marx die Mullahs?	
Über den Islam in der ehemaligen Sowjetunion	130
<i>Munir D. Ahmed</i>	
Vom Tajmahal zur Faisal-Moschee	135
<i>Karl Heinz Pampus</i>	
Islam in der Diaspora.	
Anmerkungen zu Südostasien	145
<i>Ulrich Rebstock</i>	
»Die Verschiedenartigkeit eurer Hautfarben	
ist eines der Wunder Gottes«	
Islam in Schwarzafrika – Black Muslims in den USA	159
<i>Reinhard Schulze</i>	
Panislamismus oder Panarabismus?	
Die Suche nach der großen Einheit	167
<i>Gernot Rotter</i>	
»Der Islam hat die Demokratie erfunden«	173

<i>Karin Hörner</i>	
Harem oder Peep-Show – wo ist frau freier?	178
<i>Verena Klemm</i>	
»Wie die Sprache vererbt sich die Heimat«.	
Der Palästina-Konflikt und seine Spiegelung in Leben und Werk des Dichters Maḥmūd Darwīš	185
<i>Ulrich Rebstock</i>	
Null von den Arabern?	
Das Abendland als Erbe der arabischen Naturwissenschaften . . .	191
<i>Gabriele Braune</i>	
Über das Fremde, das Eigene und die arabische Musik	199
<i>Karin Hörner</i>	
Das Islam-Bild der Deutschen.	
Von Goethe bis Karl May	206
<i>Heinz Halm</i>	
Fundamentalismus – ein leeres Etikett	211
<i>Gernot Rotter</i>	
Wurzeln der Angst – das Feindbild der anderen Seite	219
Anmerkungen und Literaturhinweise	223
Karte der islamischen Welten	233
Die Autorinnen und Autoren	236

Hinweise zur Umschrift

Für arabische Namen und Begriffe wird die wissenschaftliche Umschrift verwendet, soweit sich nicht eine eingedeutschte Schreibung eingebürgert hat (z. B. Dschihad statt ġihād, Scharia statt šarī‘a, Mohammed statt Muḥammad, Kadhafi statt Qaḍḍāfi (usw.); in den letzteren Fällen steht bei erstmaliger Erwähnung in jedem Kapitel jedoch der Name in wissenschaftlicher Umschrift in Klammern. Für das Arabische sind folgende Zeichen zu beachten:

ʾ	fester Stimmeinsatz wie im Deutschen vor anlautenden Vokalen, z. B. »an«ecken
‘	stimmhafter Kehlpreßlaut (da für den ungeübten Europäer nur schwer aussprechbar, sollte man sich mit einem festen Stimmeinsatz wie im Falle des ʾ begnügen)
d	weicher Interdental (wie th in engl. »this«)
ḍ	emphatisches d, am Obergaumen gebildet
ġ	weiches dsch (wie in engl. »Jim«)
ġ	schnarrender Kehllaut (ähnlich dem deutschen nicht gerollten Zäpfchen-r)
ḥ	stimmloser Kehllaut, liegt zwischen deutschem h und hartem ch
ḥ	hartes ch (wie in »lachen«)
q	gutturales k (tiefer in der Kehle gebildet als unser k)
š	scharfes sch
š	emphatisches s, am Obergaumen gebildet
t	scharfer Interdental (wie th in engl. »bath«)
ṭ	emphatisches t, am Obergaumen gebildet
y	wie j in »Jagd«
w	wie engl. w in »want«
ā, ī, ū	sind lange Vokale

Für den Maghreb wurde generell die übliche französische Schreibweise gewählt, wie sie sich dort eingebürgert hat.

Die Umschrift von Namen und Begriffen aus anderen »islamischen« (nichtarabischen) Sprachen folgt der jeweils dort eingeführten Variante des lateinischen Alphabets (z. B. im Indonesischen und Türkischen, wobei letzteres dann auch für die anderen Turksprachen in der GUS angewandt wird) oder wie im Falle Pakistans der dort auch noch offiziellen englischen Umschrift. Einige Inkonsequenzen lassen sich trotzdem nie vermeiden.

Ulrich Rebstock

**»Die Verschiedenartigkeit eurer Hautfarben
ist eines der Wunder Gottes«**

Islam in Schwarzafrika – Black Muslims
in den USA

Mit göttlichen Wundern richtig umzugehen, hat den Menschen schon immer Schwierigkeiten bereitet. Auch der Islam hat sich damit schwergetan. Wohl keine Religion vereint ein bunteres Völkergemisch unter demselben Glaubensbekenntnis. In allen Ecken der Welt hat die Offenbarung des Propheten Mohammed Gehör gefunden. Sie war ja auch – nicht zuletzt durch den im Titel zitierten Koranvers (30:22) – an alle Geschöpfe Gottes gerichtet. Die Vorahnung, daß sie sich nicht reibungslos würde erfüllen lassen, enthält ein anderer Vers (49:13): »Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist.« Frömmigkeit also soll den Gläubigen auszeichnen, nicht Stand oder Herkunft.

Die Geschichte hat dafür gesorgt, daß diese beiden Koranverse ihre Aktualität behielten. Die Schwarzen waren daran nicht schuldlos. Wohl nirgendwo in der islamischen Welt ist die ethnische Anpassungsfähigkeit des Islam so hartnäckig geprüft worden wie auf dem afrikanischen Kontinent. Denn die Offenbarung des Propheten Mohammed war eine arabische Angelegenheit. Als im 8. Jahrhundert die ersten muslimischen Händler durch die Sahara nach Süden ins Ghana-Reich und den Fezzan vordrangen, wenig später im Osten, vor der ostafrikanischen Küste, die ersten arabischen Niederlassungen gegründet wurden, war das immer noch so. Aber die neu islamisierten Völker, darunter auch die Schwarzen, wehrten sich gegen den elitären Vormachtsanspruch der Araber und forderten die im Koran zugesagte Gleichheit vor Gott ein. Ein regelrechter Kulturkampf entbrannte, der schließlich aber von den politischen Realitäten überholt wurde. Die schlechtverheilten Wunden sind im Laufe der Jahrhunderte immer wieder aufgebrochen: im Vorderen Orient an der Rivalität zwischen der persischen und arabischen Welt und vor allem in Afrika, an der subsaharischen Nahtstelle zwischen »weißem« und »schwarzem« Islam.

Diese Hypothek hat die Geschichte des Islam in Schwarzafrika auf doppelte Weise belastet. Die Araber hatten sich im Zuge ihrer ausgrei-

fenden Eroberungen ein Bild von den neu unterworfenen Völkern gemacht. Auch die Schwarzen blieben davon nicht verschont. Alte und neue Vorstellungen, groteske Überlieferungen und realistische Schilderungen flossen dabei zu einem wenig schmeichelhaften Gesamtbild zusammen. Zwischen dem 9. und 17. Jahrhundert hat sich damit sogar eine eigene Literaturgattung über Wasser gehalten. In den Büchern über die »Vorzüge der Schwarzen« (sūd) – die auch »Neger« (zunūğ), »Äthiopier« (ḥubšān) oder »Braune« (sumr) heißen konnten – wurden alle körperlichen und charakterlichen Vor- und Nachteile dieses Menschentyps gesammelt. Man klassifizierte ihn – vom Körperbau bis zum Mundgeruch – und bewertete seine Eigenschaften – von den Beischlaf- bis zu den Gesangsqualitäten.

Das war, für sich genommen, nichts Außergewöhnliches. Auch andere, wie die Inder, die Slawen und die Türken, ließ der arabische Dünkel nicht ungeschoren. Zudem waren die meisten dieser Schriften Plädoyers für die Anerkennung der Fähigkeiten und Leistungen der schwarzen Muslime. Doch ebensooft trieb das fromme Motiv, die Egalität im Islam unter Beweis zu stellen, die Autoren zu überspitzten Formulierungen, die die weitverbreitete Verachtung der Schwarzen nur schlecht kaschierten.

Die zweite Hypothek ist eng mit diesem ambivalenten Bild des Schwarzen im Islam verflochten. Von frühester Zeit an war das Verhältnis zum afrikanischen Kontinent mit einem Stigma behaftet, in dem symbolisch der ökonomische, politische und kulturelle Dominanzanspruch der islamisch-arabischen Kernländer zum Ausdruck kommt: die Sklaverei. Der erste schwarze Muslim, Bilāl, ein Genosse des Propheten Mohammed, war ein freigelassener Sklave. Und noch bis weit ins 19. Jahrhundert wurden unweit der al-Azhar-Moschee in Kairo täglich Hunderte von schwarzen Sklaven auf dem Wakālat al-Ġallāba-Markt feilgeboten. Schwarzafrika betritt den Gesichtskreis des Islam als Sklavenreservoir. Und es behält diese Rolle über ein Jahrtausend hinweg.¹ Das letzte, freilich mit allen vorangegangenen nicht mehr zu vergleichende Kapitel dieses organisierten Menschenraubes schlugen schließlich die europäischen Kolonisatoren auf, die im 17. Jahrhundert mit dem berühmten transatlantischen Dreieckshandel (Sklave → Zuckerrohr → Rum → Sklave) die Verfrachtung von 30 Millionen Negersklaven auf den amerikanischen Kontinent in Gang setzten. Die Bewegung der »Black Muslims« in Nordamerika wurzelt ideologisch in dieser dunklen Epoche. Doch – es klingt widersinnig – für die Islamisierung Schwarzafrikas war

der Sklavenhandel entscheidend. Die unzugängliche Randlage der Savannen- und Waldgebiete südlich der Sahara hatte nämlich eine bemerkenswerte Besonderheit begünstigt. Anders als im Orient vollzog sich die Islamisierung des schwarzen Afrika überwiegend friedlich. Nur ein einziges Mal gelang es dem Expeditionskorps eines arabischen Machthabers, die Sahara zu durchqueren und daraus politisches Kapital zu schlagen: 1591, als die erschöpften türkisch-marokkanischen Truppen des Sultans al-Manşūr nach schrecklichen Verlusten in Timbuktu anlangten und dort dann, fast kampflös, die Macht im Songhay-Reich am mittleren Niger übernahmen. »Friedlich« ist dabei mit Vorsicht zu verstehen. Zwar waren der Koran und seine Botschaft im Gepäck risikofreudiger arabischer Händler über die Transsahara-Routen nach Süden gelangt und hatten sich dort im 10. Jahrhundert von kleinen arabischen Handelsniederlassungen aus in den Hauptstädten der schwarzen Königreiche am Senegal und Niger auszubreiten begonnen. Das Interesse der Händler war aber nicht nur auf das »gelbe Gold«, das im »Land der Schwarzen« (bilād as-sūdān) »wie Mohrrüben aus dem Boden« wachsen sollte, auf Häute, prächtige Felle, auf Ebenholz und Elfenbein gerichtet; es galt von Beginn an auch dem »schwarzen Gold«, den direkt oder von eingeborenen Potentaten eingefangenen Schwarzen, die in den nordafrikanischen Küstenstädten, in Ägypten, aber auch in Arabien, Syrien und im Irak als Militär-, Haus- oder Arbeitssklaven mit gutem Gewinn verkauft werden konnten.

Wenn der Islam entlang der Handelsrouten Fuß faßte, hatte er also auch immer den Sklavenhandel im Schlepptau. Das hatte nicht nur wirtschaftliche, sondern auch religiöse und politische Gründe. Denn das islamische Recht, die Scharia (šarī'a), verschränkte die beiden Prozesse auf eigentümliche Weise. Da es die Versklavung von Muslimen – gleich welcher Hautfarbe – verbietet, entstand durch die drohende Versklavung ein erheblicher Konversionsdruck auf die heidnische Bevölkerung. Dieser Konnex zwischen Handel und Islamisierung läßt sich besonders gut bei den Wolof im Senegal ab dem 12. Jahrhundert, bei den Hausa im nördlichen Nigeria ab dem 16. Jahrhundert und bei den Swahili an der ostafrikanischen Küste beobachten. In dem Maße, in dem sie den Transsahara-Handel (bzw. den Handel über die großarabische See) afrikanisierten und die arabisierten Händler in den Zwischenhandel nach Norden abdrängten, islamisierten sich diese Handelsvölker selbst und trugen ihrerseits dazu bei, die Bereitschaft ihrer Nachbarn zu wecken, sich zum Islam zu bekennen.

Die Anerkennung der Scharia wiederum hatte weitreichende soziale und politische Folgen. Als göttlich legitimes Gesetz versorgte es die Machtansprüche lokaler afrikanischer Fürsten mit einem staatstragenden Rechtssystem, welches die Beziehungen zwischen Herrscher und Untertan, Muslim und Nichtmuslim mit der Autorität des Korans und der kanonisierten islamischen Rechtslehren regelte. Die Islamisierung von unten war also in der Regel an die Herausbildung islamischer Reiche gekoppelt, in denen islamisches Recht und Religion zu Machtmitteln der Regenten avancierten. Zwischen dem 12. und 17. Jahrhundert entstanden auf diese Weise von der westatlantischen Küste bis zum ostafrikanischen Horn große islamische Staatengebilde wie das Mali-Reich (13. bis 15. Jahrhundert) oder das Songhay-Reich (15. bis 16. Jahrhundert) und kleinere Reiche oder Sultanate wie die Hausa-Staaten (ab dem 16. Jahrhundert), das Königreich von Harar im Sudan und das Sultanat von Sansibar. Gerade wegen der bedeutenden Rolle des Islam für die Aufrechterhaltung von Legitimität und Ordnung wurde die Verbindung zu den islamischen Kernländern aufs engste gepflegt. Man tat dies nicht nur, indem man Genealogien so fälschte, daß afrikanische Sultane ihren Herrschaftsanspruch über Bluts- und Geistesbande (baraka) von der Familie des Propheten herleiteten. Ebenso wurden Studium und Lehre der islamischen rechtlichen und religiösen Literatur gefördert. Bedeutende Gelehrtenzentren entstanden, von denen besonders Timbuktu im 15. Jahrhundert sich weitreichenden Ruhm und selbst arabisch-islamischen Respekt erwerben konnte.

Die Ausfuhr von Sklaven und – bis ins 15. Jahrhundert – von Gold zum einen und die Einfuhr religiöser und rechtlicher Literatur und Ideen zum anderen bildeten das Grundgerüst der kulturellen Anbindung des islamischen Schwarzafrika an den islamischen Orient. Die Pilgerfahrt (ḥaǧǧ) nach Mekka, die Ausbildung an islamischen Hochschulen in Nordafrika und Ägypten und die daraus entstehenden familiären und ökonomischen Verflechtungen vertieften und erweiterten die Beziehungen. Ab dem 16. Jahrhundert sind die Muslime Afrikas soweit »islamisiert«, daß man sie zum islamischen Kulturkreis zählen muß. Die weltlichen und geistigen Entwicklungen in den städtischen Zentren im Norden wurden auch südlich der Sahara wahrgenommen. Die Reformbewegungen, die in dieser Zeit das erstarrte islamische Glaubensleben zu erneuern versuchen, finden auch im »Land der Schwarzen« Anklang.

Doch gerade dann, als sie zu Empfängern neuer Impulse aus den islami-

schen Zentren werden, zeigt sich, daß die Muslime Schwarzafrikas nicht nur vollwertige, sondern auch eigenständige Mitglieder der islamischen Glaubensgemeinschaft (umma) geworden sind. So entwickeln sich etwa die religiösen Bruderschaften (tarīqa) im afrikanischen Milieu zu überregionalen, manchmal fast protostaatlichen Organisationen, die abgesehen von rituellen und dogmatischen Gemeinsamkeiten neue soziale Identitäten stiften. Die herausragende Rolle der Tiġānīya-Bruderschaft (Anfang des 19. Jahrhunderts) bei ihrem hartnäckigen und kreativen Widerstand gegen die europäischen Kolonisatoren in Westafrika liefert dafür ein beredtes Beispiel. Aber auch in anderen Lebensbereichen zeigt sich die »afrikanische« Anpassung des Islam. Die enge Nachbarschaft zu traditionellen afrikanischen Religionen hat dem Islam in Schwarzafrika oft den Vorwurf des Synkretismus eingebracht. Muslimische Feste werden am Nigerbogen eben anders gefeiert als am Jordan. Eine lebendige Geisterwelt beflügelt die Tänzer und schützt den Gläubigen – mit Gottes Hilfe natürlich – vor Krankheit und Unbill.

Vieles davon ist mit unverwechselbarem afrikanischem Gepräge wieder nach Norden gelangt und hat dort, wie etwa die Heilkünste der Gnawa-Organisation in Marokko, das islamische Alltagsleben befruchtet. Gerade sein unkompliziertes Ritualleben und seine Ferne von dogmatischer Borniertheit hat den Islam in Afrika zu einer attraktiven Religion werden lassen und es den Afrikanern ermöglicht, viele ihrer Traditionen mit neuem islamischem Anstrich weiterzupflegen. Auch in gesellschaftlicher Hinsicht – bis in die Familie hinein – hat Afrika den Islam seinen besonderen Gegebenheiten angepaßt. So hat etwa die schwarze Muslimin ihren orientalischen Schwestern viel an Selbstbehauptung und rechtlicher Gleichstellung voraus. Und die Koexistenz mit anderen ethnischen und religiösen Gruppen hat die islamische Staatsdoktrin zu rechtlich verankerten »afrikanischen« Lösungen gezwungen, die – wie in Nigeria – ein gleichberechtigtes Zusammenleben Hunderter verschiedener Sprach- und Volksgruppen in einem Nationalstaat ermöglichen.

Das Funktionieren solcher Lösungen ist in den letzten Jahrzehnten vom Rhythmus zwischen Islamisierung und afrikanischer Emanzipation vom arabischen Islam der Ölscheichs bestimmt worden. Schon die Unabhängigkeitsbewegungen hatten in den ehemals europäischen Kolonialgebieten Afrikas von Beginn an mit der schwelenden Identitätsfrage gekämpft: Afrika oder Islam? Als Leopold Senghor, der erste

senegalesische Präsident, 1960 die Parole von der Belle Négritude ausgab, war das Ausmaß des drohenden Kulturkonfliktes noch nicht ganz überschaubar. Zweifellos hat der Islam seine integrative Kraft für das friedliche Zusammenleben (christlich-)afrikanischer und islamischer Völker in der Zwischenzeit – und davor – oft unter Beweis gestellt. Doch der Stachel des elitären arabischen Islam sitzt tief. Die Bürgerkriege und Rassenunruhen im Sahelgürtel, vom Sudan im Osten bis nach Mauretanien im Westen, nähren sich nicht nur aus dem Nord-Süd-Problemsyndrom. Auch alte Erfahrungen und Vorurteile werden immer wieder nach oben gespült. Wichtigstes Identifikationssymbol wird dann die Sprache: Von den einen wird das Arabische als islamische Kolonialsprache diffamiert, Englisch oder Französisch von den anderen als christlich-europäisches Gegenstück.

Der Islam hat mit seiner Assimilationskraft dem Afrika nördlich des Äquators ein neues Gesicht gegeben – aber auch die schlechtverdeckte Fratze aus Kulturchauvinismus und Rassismus. Bei den Black Muslims in den USA hat sich das komplexe Verhältnis des Islam zu seiner Gastkultur auf merkwürdige Weise umgekehrt. Die kulturelle Rückkopplung mit dem orientalischen Islam war zwar ein beständiges Begleitmotiv in dieser offensiven Islamisierungsbewegung in den Schwarzenghettos von New York, Chicago, Detroit und Washington. Aber sie mußte sich in einer völlig anderen Umgebung artikulieren und gegen sie durchsetzen. Schon in ihren Anfängen, zu Beginn der 30er Jahre, kommen die beiden beherrschenden Trennlinien zum Vorschein: rassistischer und religionspolitischer Separatismus. Denn Muslime hat es in den USA schon lange vorher gegeben. Von der Jahrhundertwende an waren aus allen Ecken der islamischen Welt muslimische Volksgruppen emigriert und in den großen amerikanischen Industriezentren heimisch geworden. Die Einwanderer organisierten sich, ihrer Herkunft verhaftet, in Jemenitischen, Malaiischen oder Arabischen Islamischen Gesellschaften.

Inmitten dieser ethnischen Zersplitterung hörte man erstmals 1930 von einer Vereinigung amerikanischer »schwarzer Muslime«. Drei Punkte dominierten ihr Programm: Loslösung von den Weißen, politische und ökonomische Unabhängigkeit, Einrichtung selbstverwalteter »homelands«. Die Konturen dieser Bewegung blieben allerdings noch unklar. 1952, als in Ohio der Dachverband »Islamischer Gesellschaften in den USA und Kanada« gegründet wurde, gehörten auch die Black

Muslims dazu. Erst die Radikalisierung der Rassenbewegung in den USA ab 1960 erzwang die endgültige Richtung. Fast gleichzeitig mit der Belle Negritude von Senghor schrieben die amerikanischen Schwarzen »black is beautiful« auf ihre Fahnen. Als Malcolm X 1964 die Leitfigur der Black Muslims wurde, hatte sich die »Black Power«-Atmosphäre so verstärkt, daß die Black Muslims den Islamischen Dachverband verließen und die Schaffung einer unabhängigen schwarzen islamischen und sozialistischen Nation zum ultimativen Ziel erklärten – wenn notwendig mit Gewalt. Das Schlagwort der »schwarzen Revolution« (black revolution) kursierte, und islamische Glaubensprinzipien wurden mit revolutionärem Pathos proklamiert – im Slang der Schwarzenghettos.

Schriftsteller wie Imamu Baraka (LeRoi Jones) und Askia Muhammad Touré warben für diesen Traum. Der Boxweltmeister Muhammad Ali alias Cassius Clay tourte dafür durch den Orient, und – angestoßen durch einen Besuch von Malcolm X – auch die britischen Black Muslims schlossen sich unter der Führung des »falschen Messias« Michael X dieser Idee an. Von der größten amerikanischen schwarzen Tageszeitung »Muhammad Speaks« informiert, fand die Bewegung immer größeren Zulauf und gipfelte schließlich 1972 in der Auswanderung britischer und amerikanischer schwarzer Muslime nach Guyana, wo der Traum politischer und territorialer Unabhängigkeit verwirklicht werden sollte.

Mit der charismatischen Persönlichkeit von Malcolm X, der im Februar 1965 in New York einem Mordanschlag zum Opfer fiel, hat die politische Bewegung der Black Muslims in den USA ihren Höhepunkt erreicht. Seine Autobiographie² hat die Faszination des Islam für den Autor, der ja erst als reifer Mann zum Islam übertrat, festgehalten. Die ethnische und rassische Toleranz, die er während seiner Pilgerfahrt nach Mekka verspürte, sollte ihm Maßgabe sein für die Erlösung der amerikanischen Schwarzen vom Joch der Weißen. Anders als Stokely Carmichael oder Eldridge Cleaver, die Wortführer der militanten schwarzen Bürgerrechtsbewegung, sah er einen Ausweg aus der Bankrotterklärung der »amerikanischen Werte« nur in der Hinwendung zu einer Religion, in der Afrikaner als Gläubige unter anderen, gleich und vollwertig, eine gerechte und autonome Gesellschaft aufbauen könnten.

Afrikanismus war der kulturpolitische Leitgedanke, der Islam identitätsfördernde und erlösende Glaubenslehre.

Anders als viele islamische Staaten Afrikas, reagierte die islamische Welt auf seinen Feldzug gegen den (weißen) Rassismus unter der Flagge des Islam nur zurückhaltend. Islamische Rivalitäten in Amerika und die Winkelzüge der Weltpolitik machen das plausibel. Aber das Motiv »back to the roots«, das die Black Muslims bis heute in Kleidung und Haartracht demonstrativ zur Schau stellen, hat tiefer verwurzelte Erfahrungen berührt.

Die schwarzen Muslime im Orient und in Afrika haben unverändert Anlaß, sich an die Mahnung von Sure 49, Vers 13 zu erinnern. Die Black Muslims in den USA haben darauf ihre eigene Antwort gefunden: Der Frömmste bei ihnen ist immer ein Schwarzer.