

ISLAM IN SCHWARZAFRIKA

Sein religiöses, kulturelles und politisches Erscheinungsbild

von Fritz Köster

DREI GESCHICHTSMÄCHTIGE EINFLUSSFAKTOREN, DIE DAS ERSCHEINUNGSBILD
DES ISLAM IN SCHWARZAFRIKA NACHHALTIG BESTIMMEN.

1.1 *Der Islam als prophetische Offenbarungsreligion biblischer Tradition und arabischer Prägung*

Der Religionswissenschaftler ADEL TH. KHOURY hat einmal bei seinem Versuch, das „Unterscheidend-Muslimische“ des Islam im Vergleich zu anderen religiösen Bewegungen der Weltgeschichte herauszuarbeiten, folgende vier Hauptmerkmale dieser großen nachchristlichen Weltreligion genannt: der Islam sei eine prophetische Offenbarungsreligion; er sei eine prophetische Offenbarungsreligion biblischer Tradition; er sei eine prophetische Offenbarungsreligion arabischer Prägung und er sei eine streng monotheistische Religion.¹

Bei dieser Strukturanalyse des Islam ist auffallend, daß das arabische Moment nicht als ein Akzidens erscheint in dem Sinne, daß der Tatsache Rechnung getragen werden soll, daß der „Ort“ der Entstehung des Islam Mekka oder Medina bzw. die arabische Halbinsel war. Vielmehr wird das arabische Element als ein Wesensmerkmal des Islam herausgestellt. Diesen Tatbestand kann man nur verstehen, wenn man sich einen Augenblick die Entstehungsgeschichte des Islam vor Augen führt.

Die Zeit vor Mohammed war eine Zeit der in der arabischen Wüste herumwandernden und sich gegenseitig bekämpfenden Beduinenstämme. Die Grundstruktur dieser Stämme war patriarchalisch, d. h. alle Rechte und Vorrechte waren auf Seiten der Häuptlinge und Männer, während die Frauen keinerlei Rechte besaßen. Im Kampf ums Leben und Überleben standen die Interessen dieser Volksstämme im krassen Gegensatz zueinander; ihre Rivalität drückte sich u. a. in der Verschiedenheit des Glaubens an alle möglichen Stammes- und Lokalgottheiten aus, die übrigens, ähnlich wie die Menschen, einem unpersönlichen höchsten Schicksalsgesetz (Fatum) unterworfen waren. Wenn man einmal von den gemeinsamen Handelsinteressen absieht, die übrigens weitgehend in Mekka wahrgenommen wurden, gab es unter den rivalisierenden Stämmen wenig Kommunikation, zumal die verschiedenen Stammes Sprachen und -dialekte die Verständigung untereinander schwer bzw. unmöglich machten.

Der Zerrissenheit und Uneinigkeit der arabischen Stämme untereinander standen die jüdischen und christlichen „Gemeinden“ gegenüber.² Der Einfluß

¹ KHOURY, A. TH.: Der Islam als religiöses Phänomen, in: FITZGERALD, M. (u. a. Hg.): *Moslems und Christen - Partner?* Graz 1976 (I) 17-42.

² Der Begriff „Gemeinde“ darf nicht im strengen Sinne religiöser oder politischer Einheit verstanden werden; es handelte sich vielmehr um mehr oder weniger lockere Inter-

des Judentums wie auch des Christentums (monophysitischer und nestorianischer Prägung) auf die Araber bestand hauptsächlich darin, daß sie in Handel und Gewerbe, aber auch bei der Ausübung ihrer Religion relativ einheitliche Größen darstellen. Durch ihr Zusammenhalten erweckten sie die Bewunderung der Araber; zudem besaßen sie eine einheitliche Sprache, die alle verstanden, und bei ihren Gottesdiensten verehrten sie einen und denselben Gott; sie lasen dabei aus einem Buch vor, dessen Inhalt sie „Gottesoffenbarung“ nannten. Diese und ähnliche Momente im Leben der Juden und Christen erschütterten die bisherige Absolutheit ihres Glaubens an die vielen arabischen Gottheiten; sie ließen die Araber immer wieder deren geschichtliche Bedeutungslosigkeit schmerzlich erfahren und schufen bei ihnen so etwas wie einen „Sprachenkomplex“, weil die Verschiedenheit ihrer Stammessprachen im Grunde als symptomatisch erlebt wurde für die eigene Zerstreung und geschichtliche Minderwertigkeit.^{2a}

Als Mohamed um das Jahr 610 öffentlich auftrat und seine Offenbarung verkündete, fand er einen fruchtbaren Boden vor, zumal es ihm gelang, sich einerseits als Reformator arabischen Erbes und andererseits als Anwalt arabischer Bedürfnisse und Anliegen zu präsentieren. Das Zentrale seiner Botschaft an die Araber war der Glaube an den Einen Gott, der sich durch ihn, Mohammed, an seine Zeitgenossen wandte, um aus den Arabern in ähnlicher Weise ein berufenes und geschichtsmächtiges Volk zu machen, wie es zu früheren Zeiten bereits durch die Botschaft Gottes an die Juden und Christen geschehen war. Zudem offenbarte sich Allah in arabischer Sprache; diese wurde dabei als die eigentliche Sprache Gottes erkannt, die – von den Arabern aufgegriffen – in kurzer Zeit in der arabischen Beduinenvelt eine ungeheuere einigende Wirkung erzielte und damit den arabischen Völkern ein kaum zu überschätzendes geschichtliches Eigengewicht verlieh. Bei der Proklamierung des eschatologischen Auserwähltheits der arabischen Völker glaubte Mohammed im Anfangsstadium seiner Religionsstiftung, daß er in derselben Weise zu den Arabern gesandt sei, wie früher Abraham und Jesus zu den Juden; er glaubte an die Identität seiner Offenbarung mit der der Juden und Christen, weil er sich nicht vorzustellen vermochte, daß Allah in seiner Ewigkeit und Unwandelbarkeit zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten eine verschiedene Botschaft zu richten vermöchte. Gegenüber den übrigen „Völkern der Schrift“ war Mohammed zunächst von dem Gedanken bestimmt, daß er denselben „Koran“ der Juden und Christen an die arabischen Völker weiterzugeben habe. „Der Prophet wollte seinen arabischen Landsleuten und nur ihnen, die Offenbarung vom wahren Gottesglauben übermitteln. Dabei war er der Meinung, daß seine Verkündigung nur im Hinblick auf ihre sprachliche Fassung, als arabischer Koran, etwas Neues und Einmaliges darstelle, aber dem Inhalt nach im wesentlichen mit dem übereinstimme, was in früheren Generationen den Juden und Christen jeweils in deren eigener Sprache offenbart worden sei.

essengemeinschaften in einer „Diasporasituation“, die aufgrund des gemeinsamen Ursprungs „Zusammengehörigkeit“ favorisierte.

^{2a} Vgl. PARET, R.: *Mohammed und der Koran*. Urban Tb 32 (1976⁴) 10–31.

Aufgrund dieser seiner heilsgeschichtlichen Theorie brachte er den beiden Offenbarungsreligionen anfänglich Hochachtung und Sympathie entgegen.³

Das Aufgerufensein der arabischen Völker zu einem geschichtlichen Auftrag zeigte sich in kurzer Zeit darin, daß aus der religiösen Erneuerungsbewegung eine arabisch-nationale Einigungsbewegung wurde; diese wiederum war die Voraussetzung dafür, daß sich im Laufe nur eines einzigen Jahrhunderts der Islam mit erstaunlichem Erfolg und in einer Weise auszubreiten vermochte, „die ans Wunderbare grenzt“, wie Moslems sagen. „In weniger als zwanzig Jahren eroberten die arabischen Armeen fast die gesamten damals bekannten Kulturländer des Vorderen Orients: Ägypten, Syrien, Mesopotamien, Persien und die Cyrenaika. In einem Zeitraum von etwa hundert Jahren erreichte das Islamische Reich eine Ausdehnung von Spanien im Westen bis zu den Grenzen Chinas im Osten.“⁴

Von Nordafrika aus drang der Islam vom 10. bis 16. Jh. süd- und westwärts weiter in den afrikanischen Kontinent vor – bisweilen durch Eroberung, meistens aber durch Kontakte mit Händlern, Seeleuten, Pilgern, Reisenden und Gelehrten. Bei der Annahme des Islams durch die Afrikaner mögen die religiöse Überzeugung, die Verkündigung des Prinzips der Gleichheit von Rassen und Klassen, wie auch die beispielhafte Lebensweise der frühen Moslems sehr starke Beweggründe gewesen sein.⁵ Andererseits kann nicht verborgen bleiben, daß auch der „schwarze Islam“ einer starken arabischen Interessenvertretung bzw. „Arabisierung“ unterworfen blieb. Durch den Islam drang die arabische Kultur in den afrikanischen Kontinent ein; die Moslems ließen die Afrikaner den Koran in arabischer Sprache auswendig lernen und rezitieren; die religiösen Orientierungspunkte blieben Mekka und Medina; die arabischen Handelsinteressen gipfelten oft genug im Gold- und Elfenbeinrausch wie auch in der Sklavenjagd.⁶

Grade die Sklavenjagden oder Sklavenkäufe, an denen den Arabern aus wirtschaftlichen Gründen gelegen war, trugen zu starken Gegensätzen zwischen Arabern und Afrikanern bei. Wegen des Sklavenhandels lag den Arabern nur wenig daran, die schwarze Bevölkerung dem Islam zuzuführen; da nach koranischem Gesetz ein Moslem seinen Glaubensgenossen nicht versklaven darf, hätte er sich durch die Bekehrung der Afrikaner eines einträglichen Geschäftes beraubt.⁷ Umgekehrt scheinen viele Afrikaner gerade deshalb Moslems geworden zu sein, um sich dem Zugriff der arabischen Sklavenhändler zu entziehen. Jedenfalls scheint der Sklavenhandel kein unbedingtes Hindernis für die Bekehrung der Afrikaner zum Islam gewesen zu sein.

³ PARET, R.: *Die Welt des Islam und die Gegenwart*. Stuttgart 1961, 194.

⁴ Zur Ausbreitung des Islam vgl. AZZAM, H. M.: *Der Islam*. Plädoyer eines Moslem. Stuttgart 1981, 64ff.

⁵ Vgl. AZZAM, aaO. 67 und 81ff.

⁶ „Der schwarze Islam.“ Vgl. dazu RONDOT, P.: *Der Islam und die Mohammedaner von heute*. Stuttgart 1963, 397ff.

⁷ „Der Islam.“ Vgl. dazu DAMMANN, E.: *Das Christentum in Afrika*. München/Hamburg 1968, 147ff.

Aber auch nicht die sogenannte „Arabisierung“ und damit „Entfremdung Afrikas“ durch die arabische Kultur und Religion. Was die Begegnung zwischen der arabischen und afrikanischen Kultur betrifft, spricht der afrikanische Soziologe SAMUEL KODJO von einer „afrika-fremden Kultur“, die der Islam in Afrika verbreitet habe. Dennoch habe sich der Islam leichter in Afrika verbreiten können als das Christentum in seinem europäisch-abendländischen Gewand. KODJO erklärt dieses Phänomen durch die These, der Islam und die afrikanische Kultur seien „relativ gleiche Kulturen“, während das Christentum und die afrikanische Kultur „diametral-polarisierte Kulturen“ seien und deshalb in „diametraler Polarisierung zueinander“ stünden.⁸ Nun, wir werden auf die „relative Gleichheit“ afrikanischer und islamischer Kultur noch zu sprechen kommen. Was an dieser Stelle festgehalten werden soll, ist das Faktum, daß der Islam als prophetische Offenbarungsreligion biblischer Tradition mit arabischer Prägung den Grundzug des Arabischen auch in Schwarzafrika nicht aufgegeben hat. Zumindestens ist das Charakteristikum des Arabischen in Afrika kein entscheidendes Hindernis für den Islam geworden, um sich in diesem Kontinent als ein geschichtsmächtiger Faktor zu installieren und bis auf den heutigen Tag zu behaupten.

1.2. *Der Islam als religiöse und sozial-politische Macht.*

Wie schon erwähnt, bezog sich die Reformarbeit Mohammeds nicht nur auf den religiösen Bereich, sondern auch auf das soziale Zusammenleben der Araber. Die sich sehr früh herauskristallisierende Einheit von Sakralem und Profanem, von islamischem Glauben und islamischer Lebens- und Wertordnung kann allerdings nicht von der ersten mekkanischen Phase der Verkündigung Mohammeds behauptet werden. Zunächst scheint der Prophet in Mekka von einer eher asketischen Haltung der Weltflucht und Weltabgewandtheit bestimmt gewesen zu sein; dem entsprach die Predigt über die Gringschätzung und Relativität alles Weltlichen, weil ohne sakralen und religiösen Charakter. Nach dem Vorbild des christlichen Mönchtums verwies Mohammed auf die eschatologische Zukunftserwartung und das kommende Weltgericht.⁹

Diese Erstverkündigung wurde nach 622 durch die medizinische Phase abgelöst, die durch die Haltung der Weltzugewandtheit charakterisierbar ist. Als nämlich Mohammed in Mekka für seine religiöse Botschaft weder Gehör noch Verständnis fand, weder bei den Juden noch bei den Christen noch bei der führenden Schicht seiner arabischen Landsleute, entwickelte er eine Art „Verstockungstheologie“ (BÜCKLE) und floh nach Medina. Diese Stadt bedurfte der Zusammenführung der verfeindeten Stämme und daher einer starken politischen Führung. Mohammed mußte sich als Staatsmann, als politischer Führer,

⁸ Vgl. KODJO, SAMUEL: *Probleme der Akkulturation in Afrika*. Meisenheim/Glan 1973. KODJO stellt hier seine Einschätzung des Islam aus afrikanischer Sicht dar. Am informativsten über den afrikanischen Islam sind die zahlreichen Arbeiten von J. S. TRIMINGHAM, z. B.: *Islam in East Africa*, Oxford 1964; *Islam in West Africa*, Oxford 1961. – Vgl. auch TIBI, BASSAM: Die Entstehung und Entwicklung des afrikanischen Islam, in: *Die neue Gesellschaft*, Bd. 26 (1979) H. 7, 604ff.

⁹ KHOURY, aaO. 36ff.

als Gesetzgeber, Richter und Heerführer erweisen, ohne seine Rolle als Prophet aufzugeben. So entstand unter seiner Leitung in Medina ein religiöser Staat mit einer vielseitig ausgerichteten Gesetzgebung. Der Islam wurde von Anfang an eine Religion „von dieser Welt“, eine Religion der Öffentlichkeit mit einer ganzheitlichen Erfassung der Welt bzw. gesellschaftlicher Verhältnisse, in der die Trennung zwischen geistlichem und weltlichem Bereich undenkbar ist. „Der Islam ist nicht nur eine Religion in dem engen Sinne: nämlich ein dogmatisches Gebäude und eine Sammlung von transzendentalen Glaubenssätzen, dem spirituellen Heil zugewandt und auf die jenseitige oder kommende Welt ausgerichtet . . . Der Islam ist tief damit beschäftigt, daß der Mensch ein gutes, glückliches, ausgeglichenes Leben in dieser gegenwärtigen Welt habe.“¹⁰

Diese „Weltlichkeit des Islam“ kommt im heiligen Buch des Islam, dem *Koran*, wie auch in der *Sunna* nahezu in jeder Zeile, auf jeder Seite zum Ausdruck. Der Koran, als „Verdichtung aller Lehren des Propheten“, als verbalinspirierte Offenbarungsurkunde und letztgültige Antwort Gottes auf alle Fragen der Menschen „vermittelt ein das ganze Leben des Menschen umfassendes und bestimmendes Gefüge religiöser Traditionen, gesellschaftlicher Ordnungen und politischer Bindungen. Er ist für Moslems die Urnorm des Gesetzes, die primäre Wirklichkeit des Islam“.¹¹ Weil der Koran Aussagen enthält, die das Religiöse und Profane, die Wirtschaft und die Politik, private wie gesellschaftliche Angelegenheiten betreffen, ist der Koran nicht wie die Hl. Schrift ein Glaubensbuch, sondern er intendiert neben seinen Glaubensausagen in gleicher Weise eine Staatsorganisation. Zum Korandenken gehört ein bestimmtes Staatsdenken; der Kalif vereint in sich religiöse und politische Autorität; er ist Inhaber zugleich der gesetzgeberischen, richterlichen und exekutiven Gewalt. Für den einzelnen bedeutet die Zugehörigkeit zum Islam zugleich die Zugehörigkeit zu einem islamischen Staat.¹² Im Wandel der Zeiten liefert der Urislam Medinas Leitbilder für alle Epochen. „Der Islam gibt keinen Raum für innere Emigration; wenn man auswandert aus der Gegenwart, so zurück in die Vergangenheit, hin zu jenem vorgeblich goldenen Zeitalter der Urgemeinde, als das ganze Leben sich nach dem Willen Gottes abspielte.“¹³

Die Schaffung der idealen islamischen Gesellschaft wird auf dem Wege der perfekten Anwendung des Gesetzes, der *Scharia* als möglich angesehen. Maudoodi charakterisiert die *Scharia* folgendermaßen: „Es ist ihre Aufgabe, den Menschen auf den rechten Weg zu geleiten und ihm die Mittel in die Hand zu geben, mit denen er seine Bedürfnisse am erfolgreichsten und zuträglichsten

¹⁰ AL-Nowaihi, M.: Was ist Islam?: in MILDENBERGER, M.: *Islam heute*. Arbeitstexte 18, EZW Stuttgart 1979, 4–7, hier 6.

¹¹ ABDULLAH, M. S.: Weshalb Koranschule? *CIBEDO-Dokumentation* 3, Köln 1979, 2.

¹² Vgl. AL-Mawardi, in: TWORUSCHKA, U./ZILLESSEN, D. (Hg.): *Thema Weltreligionen*. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler. Diesterweg/Kösel 1977, 156ff.

¹³ VAN ESS, J.: Islam, in: BRUNNER-TRAUT, E. (Hg.): *Die fünf großen Weltreligionen*. Herder Tb. 488, 1974, 67–87, hier 69f.

befriedigen kann. Das Gesetz Gottes ist einzig und allein zu unserem Besten da. Es enthält nichts, was dazu angetan wäre, unsere Fähigkeiten zu vergeuden, unsere natürlichen Bedürfnisse zu unterdrücken oder unsere normalen Wünsche und Gefühle auszulöschen oder abzutöten. Es befürwortet weder Askese noch Kasteiung.“¹⁴

Während also einerseits die *Scharia* als eine Rechtsquelle für Muslime und Nicht-Muslime verkündet wird, welche weder als territorial noch personal begrenzt, sondern schlechthin als universal anzusehen ist; andererseits aber als Grundlage für ein allislamisches Solidaritäts- und Wohlfahrtssystem entwickelt wird, in dem für die Armen und Kranken, die Witwen und Waisen, die Alten und die in Not Geratenen hinreichend gesorgt wird,¹⁵ entsteht der Eindruck, als wolle der Islam eine eigene Welt aufbauen, „in der alle Muslime sich zu Hause fühlen können“, weil jeder Mitglied der „besten Gemeinschaft ist, die für die Menschen erstand“.¹⁶

Die Vorstellung von der „perfekten illsamischen Gesellschaft auf Erden“ hat nicht nur die islamischen Gläubigen selbst immer wieder zur großen internationalen religiösen Gemeinschaft (*Umma*) und zur Solidarität zusammengeführt, sondern auch eine große Anziehungskraft auf die schwarzafrikanischen Völker ausgeübt. Jedenfalls zielt die Feststellung des Islamforschers C. H. BECKER († 1933) in diese Richtung, wenn er bereits vor 1933 sagte, „daß der Islam sich desto mehr in Afrika ausbreitet, je mehr Europa vordrängt“.¹⁷

Das Vordringen der „herrschenden Religion“ des Christentums gegenüber einer „beherrschten Religion“ Afrikas; die Übermacht einer „herrschenden Zivilisation“ gegenüber einer „beherrschten Zivilisation“¹⁸ haben in Schwarzafrika dazu geführt, daß das Christentum zur „Religion der Weißen“ erklärt werden konnte, während der Islam so etwas wie eine Solidaritätsbewegung der schwarzen Welt mit Arabern und Asiaten geworden ist. Der Islam repräsentiert heute wie früher „für den einzelnen, der sich aus dem Stammesgefüge lösen möchte, eine übergeordnete Solidarität, ein höheres Lebensniveau, eine höhere Kultur, auch eine gültige Legitimation bei anderen Völkerschaften“.¹⁹ „Der Islam erscheint dem Schwarzen auf den ersten Anblick verwandt durch die Hautfarbe, die Sprache und die Rasse der Asiaten, Araber oder Afrikaner, die ihn bekennen und ihn verbreiten. Es ist kaum übertrieben zu behaupten, daß er als typisch afro-asiatische religiöse und soziale Lebensform erscheint.

¹⁴ MAUDOUDI, S. A.: *Weltanschauung und Leben im Islam*. Islamische Fibel. Herder Tb. 397, 1971, 149.

¹⁵ MONEIM AL-NIMR, A.: Islamische Rechts- und Lebensordnung, in MILDENBERGER: *Islam heute*, aaO. 12ff.

¹⁶ Die Zivilisationsvorstellung des Islam, in BORRMANS, M. (Hg.): *Der christlich-islamische Dialog der letzten zehn Jahre*, in: *Pro mundi Vita* 74 (1978) 3ff.

¹⁷ Zit. in DAMMANN: aaO. 147.

¹⁸ DESROCHE, H.: Religionswissenschaften und christliche Theologie, in VORGRIMLER, H. (u. a. Hg.): *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Freiburg/Basel/Wien I (1969) 364–390, hier 385.

¹⁹ CHAILLEY, M. zit. in RONDOT: *Der Islam und die Mohammedaner von heute*, aaO. 409.

„Sich zum Islam bekennen, bedeutet für viele junge Leute nicht, einer Religion angehören, sondern sich als Afrikaner zeigen; bedeutet, eine dynamische Unabhängigkeit beweisen. Es gibt bereits einen islamischen Snobismus.“²⁰

Kurz zusammengefaßt, könnte man sagen: Der Islam ist für den Afrikaner zu einem Gütezeichen der Einheit, der afro-asiatischen Brüderlichkeit und der weltweiten Solidarität geworden – einer Solidarität, die das Ganze des Lebens umfaßt und nichts ausklammert, was für die Ausformung menschlicher Gemeinschaften in irgendeiner Weise von Bedeutung sein könnte.

Durch die *Scharia*, die islamische Lebensordnung, scheint es dem Islam zu gelingen, auch in Schwarzafrika den unlösbaren Zusammenhang herzustellen zwischen Tradition und Gegenwart, Glauben und Leben, Religion und Politik. Die Einführung der *Scharia* beinhaltet eine höhere Stufe im Prozeß der kulturellen Evolution; schafft den Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus; fördert die Entethnisierung der Klanggemeinschaften und ermöglicht es den „Heiden“, als Ebenbürtige gegenüber Andersgläubigen aufzutreten. Der Wille, „ebenbürtig“ zu sein, ist in traditionellen ethnischen bzw. animistischen Gruppierungen so stark, daß überall die Furcht zu spüren ist, sie könnten den Anschluß an eine große weltweite Gemeinschaft verpassen. „Die Mehrzahl der Mitglieder solcher ethnischer Gruppen, besonders die Jugend, meinen, daß es – soziologisch gesehen – heute nicht mehr möglich ist, ein ‚Heide‘ zu sein. Deshalb muß man Mitglied einer großen Religionsgemeinschaft werden: des Christentums oder des Islam. Dabei handelt es sich vor allem um ein soziologisches Bedürfnis, weniger um das Verlangen nach Bekehrung. Viele dieser ethnischen Gruppen sind im Augenblick dabei, eine Entscheidung zu treffen.“²¹

Wie sehr in der heute orientierungslos gewordenen Welt der Ruf nach dem „Zurück zur *Scharia*“ in den Ländern mit islamischem Einfluß wiederhallt, zeigt sich in dem Bestreben, die *Scharia* in die Konstitution einzuführen. In Nigeria z. B. arbeiteten 1978 230 Delegierte an der neuen Verfassung; 93 von ihnen waren Moslems. Es kam zu einem nahezu unlösbaren Konflikt, als die 93 Moslems die Errichtung eines Gerichtshofes verlangten, der nach den Gesetzen der *Scharia* seine Urteile sprechen sollte. Weil sich die übrigen 137 Abgeordneten diesem Ansinnen widersetzen, mußte die Arbeit an der Verfassung für mehrere Wochen vertagt werden.²²

1.3 *Der Sufismus. Sein Einfluß auf die Volksfrömmigkeit und seine Integrationskraft in bezug auf vorgegebene Traditionen*

Während es also bei der intellektuellen Oberschicht des Islam stets um die Einführung der von Gott gesetzten Schöpfungsordnung (= *Scharia*) geht, die

²⁰ Zit. bei RONDOT, aaO. 408.

²¹ MERTENS, V.: *L'Islam en Afrique Noire*. Fevr.–Mai 1980. Königstein 1980, 29.

²² Vgl. Anm. 15. Das Bestreben der Einführung der *Scharia* steht heute naturgemäß wieder unter starken arabischen Vorzeichen (libyscher oder ägyptischer Prägung). Tagespolitische Vorgänge dürfen jedoch nicht mit den religiös-kulturellen Kommunikationsprozessen verwechselt werden, die durch die *Scharia* stattfinden.

bis zum jüngsten Tag Gültigkeit für die gesamte Menschheit bekommen soll,²³ zeigt sich noch ein anderes Phänomen, nämlich daß der Scharia-Islam mit seiner weltlich orientierten strengen Gesetzesfrömmigkeit die seelischen Bedürfnisse der Volksmassen noch nie hat befriedigen können. Deshalb entstand schon früh der islamische Mystizismus, der *Sufi-Islam*. Ein für die gesamte islamische Welt bedeutsam gewordenes Ereignis ist die Kreuzigung des mystischen Schwärmers AL-HALLAG am 26. März 922 in Bagdad. Er wurde zum Tode verurteilt, weil er behauptet hatte, daß die Gottheit die menschliche Natur zu durchdringen und in Besitz zu nehmen vermag; in seinem spontanen und unreflektierten Glauben hatte er ohne Vorbehalte und Hemmungen davon gesprochen, was er religiös erfahren hatte; dabei hatte er es gewagt, sich gewisse Freiheiten gegen die rituellen Gebote des Islam herauszunehmen.²⁴

Es ist vielleicht nicht von ungefähr, daß der *Sufismus* seine Blütezeit in der glänzendsten islamischen Epoche der Abbasiden (750–1258) erlebte. Die Zeit der Abbasiden mit der Hauptstadt Bagdad war gekennzeichnet durch einen gewaltigen Aufschwung in allen wissenschaftlichen Disziplinen: der Astronomie, Medizin, Chemie, Mathematik, Philosophie, begleitet von einem unermeßlichen Aufwand an Übersetzungen und Untersuchungen aller vorhandenen Werke der anderen Völker und Zivilisationen, besonders der Griechen, Inder, Perser und Chinesen . . . Es war eine Zeit unvorstellbaren Reichtums, aber auch der Extravaganzen, der Verschwendung, der Dekadenz, der Zersplitterung des islamischen Reiches in Teilreiche: z. B. das Gegenkalifat Cordoba (Spanien), die Gegenkalifate in Ägypten, Nordafrika, Afghanistan und Indien . . .²⁵ Die Blüte des *Sufismus* mitten in einer Zeit des Wohlstandes und der Verschwendung hat der Islamwissenschaftler ARBERRY interpretiert als „Reaktion auf den Reichtum und Luxus, welche nach der Eroberung von Byzanz und des persischen Reiches die islamische Welt überfluteten und die einfachen Lebensformen zerstörten. Auch andere Formen der Weltlichkeit haben die Entstehung der islamischen Mystik bedingt“.²⁶

Im Grunde ist der *Sufismus* stets der Garant dafür geblieben, daß die „einfachen Lebensformen“, die Frömmigkeit des Volkes ihr Recht behielten. Er hat dem Volk die eigene Art der Praktizierung des Islam, abseits von den strengen Vorschriften der *Scharia*, ermöglicht. Eine spezielle Form des Islam, der *Tariqua-Islam*, der sich aus dem *Sufismus* entwickelte, wurde zunächst zum religiösen Bekenntnis der arabisierten Völker Nordafrikas, z. B. der Berber; dieser mystisch-spiritualisierende Volks-Islam hat auch in Afrika hauptsächlich Eingang gefunden. Die afrikanischen Kulturen sind keine Schriftkulturen; ihre Rechtsnormen beruhen auf Bräuchen und gelebten Traditionen. Der komplizierte Rechts-Islam mit seinem rationalen, streng autoritativen Ordnungssystem mußte dem einfachen Afrikaner stets unverständlich erscheinen. Wenn er

²⁴ Vgl. ANDRAE, TOR: *Islamische Mystik*. Urban Tb. 46, 1980², 7f.

²⁵ Vgl. Die Zeit der Abbasiden, in AZZAM: *Der Islam*, aaO. 72ff.

²⁶ ARBERRY, A. J.: *Mysticism, in Cambridge History of Islam*. Cambridge II (1970) 604ff, hier 605.

auch in einem begrenzten Maße Eingang ins afrikanische Rechtsdenken gefunden hat, so muß dennoch gesagt werden, daß der *Tariqua-Islam* allein in der Lage war, afrikanische Kulturen zu assimilieren. So kann mit Recht behauptet werden, daß der Islam durch ihn eine „afrikanische Religion“ mit vielen speziellen afrikanischen Merkmalen geworden ist. „Der heutige afrikanische Islam ist nahtlos in die afrikanische Magie integriert und kann als animistisch bezeichnet werden.“²⁷ Im Blick auf diese Mixtur aus Animismus und Islam räumt O'BRIEN ein, daß heute eine scharfe Trennung zwischen Animismus und Islam in Afrika nur mit großer Zurückhaltung möglich ist.²⁸

Andererseits ist diese „Mixtur“ von islamischem Glauben und substantiellen Zügen der animistischen afrikanischen Kulturen ein Indiz dafür, daß der Islam durch die Afrikaner nur in oberflächlichen Formen angenommen wurde. Ethnologen wissen sogar zu berichten, daß im Anschluß an Episoden starker islamischer Einflußnahme ganze islamische Stämme zum Animismus zurückkehrten bzw. dem Animismus verhaftet blieben. Viele fahren dabei trotzdem hartnäckig fort, sich „Moslems“ zu nennen; dabei scheint es sich „um ein Phänomen der Selbstverteidigung . . . zu handeln, um nicht vom alten Milieu aufgesogen zu werden“.²⁹

Bei diesen und ähnlichen oberflächlichen Formen der Annahme des Islam durch die Afrikaner darf jedoch nicht übersehen werden, daß der Islam eine große Anziehungskraft auf die Afrikaner behält; auch bei seiner oberflächlichen Annahme empfindet der Afrikaner lebhaft seine soziale Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft und läßt sich von ihr nicht mehr losreißen. RONDOT nennt die Bindung des Afrikaners an den Islam „einfach und leicht“: die rituellen Formalitäten werden auf ein Minimum reduziert; es werden keinerlei Vorkenntnisse der Doktrin verlangt; allein die Kenntnis des fundamentalen Prinzips des Islam und die Bindung an dieses Prinzip müssen bezeugt werden; es genügt, wenn der Bekehrte aufrichtig und vor Zeugen die Einheit Gottes und die prophetische Mission Mohammeds bekennt.³⁰ DAMMANN fügt dem noch den Gedanken hinzu, daß der strenge Monotheismus des Islam etwas mit der

²⁷ TIBI, B.: Der Islam und die afrikanischen Kulturen, in: *Entwicklung und Zusammenarbeit*. Beiträge zur Entwicklungspolitik 11 (1979) 9ff. TIBI weist mit Recht darauf hin, daß heutige Versuche arabischer erdölfördernder Länder, materiell mit Hilfe des Petrodollars und ideologisch mit Hilfe des arabisch-orthodoxen Islam politischen Einfluß zu gewinnen, „als tagespolitische Vorgänge von dem interkulturellen Kommunikationsprozeß zwischen Islam und Afrika und der darauf folgenden Islamisierung breiter afrikanischer Regionen . . . getrennt werden müssen“. Das bedenkt z. B. G. EVERS nicht, wo er versucht, den Islam als „afrikanische Religion“ in Frage zu stellen. Dieses Infragestellen wird durch (schwer verifizierbare) Zahlenvergleiche auch nicht unbedingt überzeugender. Ebenso ist sehr zweifelhaft, was EVERS nicht anzweifelt: „Daß die Anstrengungen von seiten des Christentums, das Christentum zu ‚afrikanisieren‘, eine der muslimischen Entwicklung gegenläufige Entwicklung darstellt.“ Vgl. EVERS, G.: *Wachstumsbewegung mit Rivalitäten*. Die Ausbreitung des Islam in Afrika, in: *Herd. Korr.* 6 (1981) 299ff.

²⁸ O'BRIEN, DONAL B. C.: *The Mourides of Senegal*. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood. Oxford 1971, 22.

²⁹ AZAM, P.; zit. in RONDOT: *Der Islam und die Mohammedaner von heute*, aaO. 403.

³⁰ RONDOT: *Der Islam und die Mohammedaner von heute*, aaO. 407f.

afrikanischen Vortstellung vom Hochgott zu tun hat, der menschen- und weltfern ist, so daß die Menschen keinen unmittelbaren Zugang zu ihm finden, sondern für ihre praktische Religiosität Zwischenwesen und magisches Handeln benötigen. In ähnlicher Form scheint sich auch der schwarze Islam etabliert zu haben: sofern mannigfache Formen der Volksreligion und magische Praktiken „theoretisch unter den allmächtigen Allah subsumiert werden . . ., sind sie auch legalisiert“.³¹

Fassen wir unsere bisherigen Überlegungen zusammen:

1. Obwohl die Islamisierung Afrikas unter arabischen Vorzeichen nicht immer friedlich stattfand – ihre Träger zeigten dem übrigen Afrika gegenüber Überlegenheits- und Überheblichkeitsgefühle; es gab erbarmungslose Formen der Unterjochung und Bekehrung –, kann nicht von einer arabo-islamischen Kolonisation Afrikas gesprochen werden. Der interkulturelle Kommunikationsprozeß zwischen Afrika und dem Islam führte nicht zur kulturellen Überfremdung oder Vernichtung Afrikas, sondern eher zu einer Übergangssituation von einer Kultur zu einer anderen. Oder anders ausgedrückt: es entstand eine „Kontaktsituation“, die für die Träger der inferioren Kultur kein erhebliches Problem mit sich brachte, sondern die Integration der animistischen Kulturen Afrikas in den Islam anbahnte, so daß heute von einer eigenen Prägung des Islam, von einem afrikanischen oder schwarzen Islam, gesprochen werden kann. Zumindestens ist eine afrikanische Variante islamischer Kultur im Entstehen.

2. Wenn auch die Situation des Islam in den Ländern Schwarzafrikas jeweils als verschieden anzusehen ist, so präsentiert sich der Islam dennoch überall als eine Religion mit festen religiösen Normen wie auch mit einer einfach zu begreifenden politischen Ideologie. Jeder religiöse Fortschritt wird als politischer Fortschritt gewertet, und jeder politische als religiöser. Das globale politisch-religiöse Konzept des Islam, verbunden mit dem Bewußtsein von der stets wachsenden Macht der arabisch-islamischen Länder, die auch Schwarzafrika zugute kommt, findet in den vorislamischen Kulturen Afrikas eine Fülle von Anknüpfungspunkten, vor allem den afrikanischen Glauben von der Einheit zwischen Religion und Gemeinschaft, zwischen Mensch und Welt. Die Afrikaner sehen im Islam ein Instrument des Fortschritts, eine Möglichkeit der Zugehörigkeit zu einer großen internationalen Gemeinschaft, deren religiöses, wirtschaftliches und politisches Zentrum die Offenbarung und Verheißung Allahs an die arabischen Völker ist.

3. Die Revitalisierung der afrikanischen Kulturen im Zeichen des Islam kann als ein Versuch gedeutet werden, die eigene Identität in einer schnell sich wandelnden Welt zu bewahren oder nach der Kolonialzeit zurückzugewinnen. Offen bleibt dabei die Frage, wie weit der Islam wie auch die afrikanischen Kulturen bei ihrer nicht aufzuhaltenden Konfrontation mit der technisierten wie auch säkularisierten Welt zu überleben vermögen. Sowohl der Islam als auch Afrika benötigen eine eigene Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Diese muß keine Nachahmung der europäischen Kultur sein; wohl

³¹ DAMMANN: aaO. 148.

aber muß sie rational begründet werden und nicht mehr allein religiös. Sowohl der Islam als auch die afrikanischen Kulturen sind noch weit von dem Gedanken einer „relativen Autonomie“ des Irdischen entfernt. Die notwendige Trennung des Sakralen vom Politischen im Sinne des „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21) wird auch den afrikanischen Islam in eine schwere Zerreißprobe stellen, so wie der Welt-Islam selbst in einer Zerreißprobe steht bei der Frage, wie der Koran, das wortwörtliche Diktat Gottes, heute zu interpretieren ist: im Sinne des muslimischen Reformismus; des laizistischen Modernismus oder des radikalen Progressismus? Afrika ist durch den Islam nicht nur in eine neue Akkulturationsbewegung hineingezogen worden, sondern auch in eine neue Form der weltweiten Auseinandersetzung zwischen vorindustrieller und industrieller Kultur.

2. BEISPIELE DER AKKULTURATION DES ISLAM IN SCHWARZAFRIKA

Nachdem bisher über einige geschichtsmächtige Einflußfaktoren des Islam in Schwarzafrika die Rede war, möchte ich im Folgenden an einigen konkreten Beispielen den Akkulturationsprozeß des Islam erläutern. Es geht dabei um die Frage nach den religiösen, kulturellen und politischen „Entsprechungsfaktoren“, die sich im vorislamischen Schwarzafrika finden und die mit dem Islam eine Art Symbiose eingegangen sind, so daß im Rahmen der Islamisierung Afrikas von einem „afrikanischen Synkretismus“ gesprochen werden muß.

2.1 Wir sprachen bereits von einigen substantiellen Zügen der afrikanischen Kulturen bzw. Religionen, die man mit den Begriffen *Animismus*, *Magie*, *Fetischismus* und *Totemismus* bezeichnen kann. Europäische Missionare haben diese Denkkategorien früher allzu schnell mit dem Hinweis abgetan, alle Dinge der realen Welt seien für die Afrikaner beseelt, animiert; deshalb redeten sie in diesem Zusammenhang von Aberglaube und Heidentum. Beim näheren Zusehen jedoch handelt es sich um Zentralbegriffe afrikanischer Weltanschauung. Sie gründet in der Vorstellung, daß alle existierenden Wesen und Dinge mystisch zusammengehören, weil sie alle teilhaben an ein und derselben Lebenskraft ihres Urhebers und Eigentümers.³² Deshalb liegt in der afrikanischen Kultur die Betonung auf dem menschlichen „Wir“, das so mit der umgebenden Natur in Einklang stehen soll, daß das menschliche Leben weiterbestehen und gedeihen kann. Infolgedessen bezieht sich das „Wir“ nicht ausschließlich auf die menschliche Gemeinschaft. Es schließt alles mit ein, was die menschliche Gemeinschaft zum Leben braucht, d. h. auch die Pflanzen, die Tiere und die Mineralien. Alles das ist mit dem menschlichen Leben zusammen gegeben worden: ein Leben, das in seiner Totalität von Gott kam, von dem großen gemeinsamen Urahn; ein Leben, das ständig weiter von ihm her strömt.³³

³² Vgl. KÖSTER, F.: *Afrikanisches Christsein*. Eine religionspädagogische Herausforderung. Zürich/Einsiedeln/Köln 1977, 142ff.

³³ DONDERS: *Der Einfluß der christlichen Kultur auf das afrikanische Menschenbild*. Manuskript 1981, 27.

Wenn der englische Gelehrte ROBIN HORTON die Auffassung vertritt, „daß in afrikanischer Sicht, nach welcher die Menschheit von personifizierten Mächten umgeben ist, nicht irgendein religiöser Glaube ist, sondern die wissenschaftliche afrikanische Begründung für die Funktionen der Natur“,³⁴ so ist diese Feststellung sicher auch nur zum Teil richtig, weil die afrikanische Art und Weise, die Welt zu interpretieren und dem Menschen selbst einen „Ort“ darin ausfindig zu machen, ohne die religiöse Dimension nicht denkbar ist. Andererseits haben mit dieser Weltsicht die Afrikaner ein Denkmodell geschaffen, in dem es das „Ding an sich“ nicht gibt, sondern immer nur als Teil von einem Ganzen.

Religiöse und sachliche Interpretation von Mensch und Natur bleiben in der afrikanischen Weltschau eine verschmolzene Einheit. Das koranische Denken des Islam hat diese Weltschau nicht verhindert, sondern sie in einem Universalisierungsprozeß, in dem der afrikanische Islam seinen Platz hat, konstruktiv bewältigt. Es hat das eigene afrikanische Erbe vervollständigt, seine eigenen Möglichkeiten vervollkommen und zur Beseitigung der als rückständig empfundenen Situation beigetragen. Kurz: die „Wir-Kultur“ afrikanischer Völker findet in der islamischen „Wir-Kultur“ eine neue Heimat.

2.2 Die patriarchalische Struktur der afrikanischen Gesellschaft spiegelt im Klan die hierarchische Ordnung alles Seienden wider und weist dem einzelnen, je nach Lebensrang und Erstgeburt, seine Rolle und Aufgabe zu. Dabei wird den Ältesten und Häuptlingen eine herausragende Position zugesprochen. Ihre Macht ist allgegenwärtig; ihr Einfluß macht sich in allen Bereichen des Lebens bemerkbar. Sie hielten alle politische, diplomatische, wirtschaftliche und militärische Macht in der Hand; zugleich waren sie Priester. Der Klan war in gewissem Sinne „eine geschlossenen Gruppe, fast könnte man sagen: eine totalitäre Gruppe, in der sich der einzelne selbst gern für die Existenz und das Fortbestehen der Gruppe opferte“.³⁵

Die Rolle der Ältesten, Häuptlinge, der Schamanen oder anderer „heiliger Personen“ innerhalb der afrikanischen Gesellschaften fand ihre Fortführung im neuen sozialen Aufstieg und der religiösen Autorität der Marabouts innerhalb der islamischen Bruderschaften, die die eigentlichen Träger der Revitalisierungsbewegung wurden. Indem die Marabouts den monotheistischen Islam zunächst in seiner reinen Form propagierten, nahmen sie später selbst die Stellung des Magiers und Medizinmanns ein. „Jede Bruderschaft ist streng hierarchisch aufgebaut; sie wird in Zirkel unterteilt. Der Marabout übt direkte Herrschaft über seine Schüler aus; sie müssen ständig der Lehrstätte unterstehen, wo der Marabout seinen Schülern religiöse Unterweisungen erteilt. Jede Bruderschaft ist durch absoluten Gehorsam gegenüber dem Marabout charakterisiert. Die Marabouts haben wiederum eine strenge Hierarchie unter sich . . . Die Herrschaft der Marabouts über die Bauern beruht auf ihren Islam-Kenntnissen, magischen Fähigkeiten sowie auf Kontakten zu Allah und

³⁴ HORTON, ROBIN; zit. bei DONNERS, aaO. 27.

³⁵ ZOA, J. B.: Der christliche Beitrag zum Gestaltwandel Afrikas, in: BÜCKLE, H. (Hg.): *Theologie und Kirche in Afrika*. Stuttgart 1968, 285–295, hier 285.

zu den Geistern . . . Durch dieses perfekte System sozialer Hierarchie erweist sich der Maraboutismus als funktionsfähiges archaisches Herrschaftssystem.³⁶

Es sei hier nur am Rande vermerkt, daß das islamische Ehe- und Familienrecht, das der Frau und dem Mann eine klar abgegrenzte Rolle zuweist, dem Eherecht der afrikanisch-patriarchalischen Gesellschaften sehr ähnlich ist und deshalb bei der missionarischen Ausbreitung des Islam eine große Rolle spielt (Vgl. Stichworte: Polygamie, Kaufehe, Brautpreis usw.).^{36a}

2.3 Das Sich-Finden in der afrikanischen Stammesgemeinschaft geschieht durch die Sprache. In den traditionellen Gesellschaften Afrikas trifft man im allgemeinen nicht den Typ des „Nur-Zuhörers“. Das Wort, der Tanz, die Gesten und Symbole machen jedes Mitglied in der Gemeinschaft zum Akteur und Zuhörer zugleich. Bestimmte Zeiten und Orte sind besonders günstig für ausgedehnte Versammlungen und zur Kommunikation. Dazu gehören das abendliche Familienleben mit seinen Geschichten und Gesängen; die Markttagge; Freuden- und Trauertage bei der Geburt eines Kindes, bei Hochzeit und Begräbnis. „Die Sprache war sozusagen der große Behälter, in dem der ganze Reichtum der Kultur und Wirklichkeit aufgefangen wurde: die nobelsten Aspekte des Lebens wie Moral, Religion, Kunst, Musik, Ethik und Ethos. In der Sprache artikulierten sich die physischen, sozialen und ideologischen Gegebenheiten, die zur Gesamtheit des Lebens gehörten; in ihr fanden Fragen und Probleme des Lebens . . . ihren expliziten Ausdruck. Nothomb nennt die Sprache ‚den Tabernakel der Weisheit, das Schmuckkästchen, in dem durch die Jahrhunderte hindurch die Frucht der kollektiven Erfahrung der Ahnen und Ältesten mit Sorgfalt aufbewahrt worden ist‘.³⁷

In der Sprache fand der Afrikaner sich selbst und seinen Ort im Ganzen des Universums; in der Sprache findet sich der gläubige Moslem, so wie er von Allah gedacht ist: in seinem Sein als Empfangender und in seinem Sein als Sich-Hingebender: bei Gebet und in der Örtlichkeit der Moschee als Versammlungsort der Gemeinschaft. Indem der Mensch die Offenbarung Allahs aufnimmt und sich ihr unterwirft, schafft die Offenbarung nichts Neues, sondern entfaltet das eigentliche Wesen des Gefäßes, des Menschen: seinen transzendenten Verstand und seinen freien Willen. „Neben Verstand und Willen besitzt der Mensch die Sprache . . . Gebet ist Sprache, die gleichzeitig göttlich und menschlich ist. Im Islam ist nichts von größerer Bedeutung als die kanonischen Gebete und die Anrufung des Namens Gottes . . .“³⁸

³⁶ TIBI, B.: *Die Krise des modernen Islams*. Eien vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. München 1981, 97f. – Über den „maraboutischen Islam“ schreibt auch RONDOT, P.: *Der Islam und die Mohammedaner noch heute*, aaO. 411ff.

^{36a} Vgl. dazu MÜLLER, IRIS: *Zur Stellung der Frau im Islam*. CIBEDO-Dokumentation 6/7 Köln 1980. – Auch BORRMANS, M.: Das Familienrecht im Islam, in: *Por mundi Vita*, B80/1980, 22ff.

³⁷ NOTHOMB, D.: *Un humanisme africain*. Valeurs et Pierres d'attente. Bruxelles 1965, 226. – Auch MPASI À TEZO: *Vers une Pédagogie authentiquement africaine*. Vortrag – Manuskript. Yaoundé 1976.

³⁸ ASKARI, HASAN: Die Probleme der Welt aus der Sicht des Islam, in: SCHULTZE, H./TRUTWIN, W.: *Weltreligionen – Weltprobleme*. Düsseldorf/Göttingen 1973, 46–69, hier 55.

Weil der Koran nur ein Bindeglied kennt zwischen Gott und Mensch, nämlich die Sprache, muß im Islam alles „gesagt“ werden. „Handeln, selbst Handeln im Gebet, ist ohne das ‚Sagen‘ des Namens Gottes anmaßend. Nicht allein der Mensch, sondern die gesamte Schöpfung ist im Akt der ‚Rede‘ auf Gott hingebunden . . . ‚Rede‘ ist eine universale Bedingung des Seins.“³⁹ In dem „Im Namen Gottes, des Barmherzigen und Gütigen“ sieht der Moslem den Dialog zwischen Mensch und Gott; er sieht darin einen Aufstieg der gesamten Schöpfung zu ihrem Schöpfer; ein Überströmen vieler Länder und Zeiten.

Der moderne Islam hat das Problem der Sprache, die die Verbindung zu Gott schafft und die islamische Welt-Gemeinschaft ermöglicht, erkannt. Bei der Modernisierung und Renaissance der arabischen Sprache geht es um die Verständlichkeit des koranischen Textes; überhaupt um die wegweisende und sinngebende Verständlichkeit der Religion. Sprache bedeutet „Zugang zur Wirklichkeit“; im Sinne HEIDEGGERS spricht sich „Dasein . . . redend aus“.^{39a}

3. DER ISLAM IM NACHKOLONIALEN SCHWARZAFRIKA

„Defensivkultur“ oder „Übergangskultur“ in die industrielle Gesellschaft?

Angesichts der Tatsache, daß dem Islam der Prozeß der religiösen und soziologischen Akkulturation in Schwarzafrika offensichtlich leicht gelingt, stellen sich die Fragen, ob er als Revitalisierungsprozeß in Afrika eine wirkliche Renaissance oder einen Rückfall bedeutet? Ob er in der Lage ist, Afrika einen Weg in die Zukunft zu weisen, oder ob er den Kontinent hoffnungslos in die Vergangenheit verweist?

Natürlich können solche Fragen nicht eindeutig beantwortet werden. Auch im Welt-Islam sind heute verschiedenartige Prozesse im Gange, von denen man nicht weiß, welcher von ihnen einen dominierenden Einfluß gewinnt. Der türkische Reformator ATATÜRK (1881–1938) versuchte, von westlichen Einflüssen inspiriert, die Trennung und den Bruch zwischen Religion und Staat, zwischen Glauben und Gesellschaft zu vollziehen. In Ägypten wird ein harter unterschwelliger Kulturkampf zwischen liberalen und rigoristischen Kräften des Islam geführt; ähnlich ist es in Indonesien, Tunesien, Algerien, Saudi-Arabien, Indien, Afghanistan, Sudan, Somalia und sogar in Libyen. Die Ereignisse im Iran haben jüngst die möglichen Alternativen im Islam deutlich gemacht.⁴⁰

Wie dem im einzelnen auch sei – der Islam neigt zu einer Rückbesinnung auf die Vergangenheit. Wie schon Mohammed keine neue Religion gründen wollte, sondern die Wiederherstellung der ursprünglichen Religion Abrahams und Jesu, so ist es ein Wesenszug des Islam geblieben, zurückzuschauen in die ideale Vergangenheit Mekkas und Medinas. „Als Modell einer auf

³⁹ ASKARI, aaO. 67.

^{39a} HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1949⁶, 162.

⁴⁰ Vgl. BALIC, S.: Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall? in: *Orientierung* 2/1980, 19ff. – Auch KHALID, D.: Islam und Politik. Erscheinungsformen und Reichweite des Islam heute, in: *der überblick*, 4/1980, 6ff.

ideale Weise gerechten Gesellschaft bietet sich die Erstgemeinde mit all ihren gesellschaftlichen und politischen Implikationen an; eine sehr handgreifliche Vision, die sich angesichts der bitteren Erfahrungen der letzten Jahrzehnte den Volksmassen geradezu als die einzige Möglichkeit zur Erfüllung ihrer Sehnsucht nach Gerechtigkeit aufdrängt.⁴¹

Die Versuchung zur Flucht in die Vergangenheit, zur Hinwendung in die Lebensschablonen des 7. Jhs. und damit zum Rückfall in eine kulturell wenig entwickelte Zeit scheint noch dadurch besonders groß zu sein, daß der Koran als verbalinspiriertes Buch so etwas wie eine Textkritik nicht kennt und die Anwendung der historisch-kritischen Methode nicht duldet und deshalb als wortwörtlich zu nehmen ist. Außerdem gibt es im islamischen Verständnis „keine Geschichte der Menschheit im eigentlichen Sinne, sondern ein Nebeneinander einer ganzen Serie von gleichartigen Gemeinschaften, die im Laufe der Zeit nacheinander auftreten. Und der Koran stellt die Situation von Mohammed und dem Islam wie eine Wiederholung dessen dar, was es früher schon gegeben hat. Es gibt keinen Fortschritt in der Offenbarung“.⁴²

Die Tatsache, daß es keinen Fortschritt in der Offenbarung gibt, aber auch keinen eigentlichen Fortschritt der Menschheit, sondern immer nur eine Erinnerung an das Ursprüngliche, eine Rückbesinnung auf das Vergangene, eine Rückkehr zum Alten macht das Urteil verständlich, welches ABDULLAH fällt: „Der religiöse Islam hat die Herausforderung der Moderne bislang nicht angenommen – er nimmt sie weitgehend nicht einmal zur Kenntnis.“⁴³ ABDULLAH weist in diesem Zusammenhang auf den konservativen Charakter wie auch machtpolitischen Anspruch vieler islamischer Staaten hin, die den Islam für ihre Zwecke mißbrauchen, ohne am Schicksal dieser Religion innerlich beteiligt zu sein.⁴⁴

Wenn man bei solchen und ähnlichen kritischen Stellungnahmen genauer hinhört,⁴⁵ dann scheint es im Islam heute so etwas zu geben wie eine retrospektiv-konservative Grundstimmung, wo es um spezifisch koranische Fragen geht, bei gleichzeitiger Modernisierung kultureller, wirtschaftlicher und gesellschaftspolitischer Strukturen. In dieser Form der nichtintegrierten Zweigleisigkeit scheint der Islam auch im nachkolonialen Schwarzafrika wirksam zu werden. Eingige Beispiele mögen dies deutlich machen:

3.1 Auf dem 9. Kongreß von 43 islamischen Staaten in Dakar im Jahre 1978 standen 23 politische, 10 wirtschaftliche, 13 kulturelle und 10 administrative Fragen zur Diskussion und Entscheidung an. Speziell religiöse Fragen

⁴¹ BALIC, aaO. 20.

⁴² JOMIER, P. J.: *Bible et Coran*. Paris 1959, 143.

⁴³ ABDULLAH, M. S.: Re-Islamisierung – religiöse Reform oder politisches Instrument? in: MILDENBERGER, M.: *Islam heute*, aaO. 15ff., hier 15.

⁴⁴ ABDULLAH, aaO., 15f.

⁴⁵ Vgl. KHOURY, A. TH.: Zum islamischen Gesellschaftssystem, in: FITZGERALD: *Moslems und Christen – Partner?* aaO. 83ff., bes. 106ff.; – ebenso SCHOEN, U.: Die Gesellschaft im Islam: Theokratie, in: FITZGERALD (u. a. Hg.): *Mensch, Welt, Staat im Islam*. Styria 1977 (II) 103ff., bes. 135ff.; – ebenso LÖFFLER, P. (Hg.): *Islam vor den Problemen der Moderne*. Am Beispiel der arabischen Welt. Arbeitstexte Nr. 13, EZW Stuttgart III/1974.

wurden nicht behandelt; aber das Religiöse hat bei keiner der oben genannten Tagesordnungspunkte gefehlt; denn jede politische Strategie steht von vornherein unter religiösen Vorzeichen, unabhängig davon, ob ein islamischer Politiker persönlich gläubig ist oder nicht.⁴⁶

3.2. Im Jahre 1969 fand das erste Islamische Gipfeltreffen in Rabat (Marokko) statt; seitdem versammeln sich jährlich die Außenminister oder Regierungschefs zu einer „Islamkonferenz“, die sich das Ziel gesetzt hat, den Islam in Schwarzafrika „zu organisieren“ und zu einer „panislamischen Kraft“ (FROELICH) werden zu lassen. In diesem Zusammenhang wurden „Die Islamische Bank für Entwicklung“, der „Fonds der Islamischen Solidarität“ usw. geschaffen. Auch hat sich der Islam als Religion international organisiert im „Conseil Supérieur des Affaires Islamiques“, dem es darum geht, dem Islam in allen Staaten hinreichende Einflußmöglichkeiten zu verschaffen. In diesem „Oberstenrat“ gibt es heute die „reformistische Tendenz“ mit dem Sitz in Kairo (Al-Azhar-Universität) und die „integristische Tendenz“ der arabisch-islamischen Weltliga mit ihrem Zentrum in Saudi-Arabien. Hierbei kann nicht unerwähnt bleiben, daß alle diese Aktivitäten nicht möglich wären ohne die Öldollars, so wie GADHAFI es formuliert hat: „Das was wir dank des Erdöls gerade zu tun imstande sind, ist eine Gabe Gottes.“ Die „Gaben Gottes“ bestanden immer schon in einer religiösen Berufung, zutiefst verbunden mit wirtschaftlicher und politischer Macht.⁴⁷

3.3 Das neue Selbst- und Sendungsbewußtsein der arabo-afrikanischen Länder zeigt sich in folgendem Schwerpunktprogramm⁴⁸:

a) Umfassender Auf- und Ausbau des Schulwesens, angefangen bei der Grundschule über technische Hochschulen bis zu Universitäten. An begabte Studenten werden großzügig Stipendien vergeben; sehr viele afrikanische Studenten erhalten heute auf arabischen Schulen und Universitäten ihre Spezialausbildung.

b) Der Bau von Moscheen. 1980 zählte man in einem Vorort Dakars (Pikin) mehr als 200 Moscheen. In Kigali, der Hauptstadt Rwandas, zählen zu den prachtvollsten Bauten der Stadt die Moschee wie auch das islamische Kulturzentrum, obwohl in Rwanda nur 0,5 Prozent der Bevölkerung Moslems sind (und 50 Prozent Christen). In Bujumbura (Burundi) werden z. Z. ähnliche große Bauten errichtet; auch in diesem Land sind nur 1 Prozent der Bevölkerung Moslems.

c) Zur Ausbildung der Studenten auf Universitäten, in Kulturzentren, in allen anderen Schulen und Hochschulen gehört eine gründliche Kenntnis des Koran; in Verbindung mit einem erlernten Beruf sollen sie später die „islamischen Missionare“ in ihren Ländern sein, so wie es der jahrhundertelangen Tradition des Islam entspricht.

d) Auffallend ist auch die hartnäckige Methode der „Proselytenmacheri“. In Schwarzafrika scheinen, wie Beobachter berichten, folgende Parolen im Umlauf zu sein: „Du kannst Arbeit und Unterkunft haben, wenn

⁴⁶ Vgl. MERTENS, aaO. 8f.

⁴⁷ Vgl. MERTENS, aaO. 9f.

⁴⁸ Vgl. MERTENS, aaO. 12f.

Du Moslem wirst“. – „Willst Du (als Kaufmann) mehr Erfolg haben und reicher werden, werde Moslem und wir helfen Dir dabei.“ – „Willst Du vorwärts kommen im Leben, werde Moslem!“ – Oder, wie ein Bischof aus Nigeria scherzhaft sagt: „Wenn das Geld redet, dann hören selbst die Engel zu.“ – Zur Proselytenmacherei kann man auch die Eheschließung von Moslems mit christlichen Mädchen rechnen, die, weil besser ausgebildet, immer noch bevorzugt werden. Die Eheschließung geht nach koranischem Recht aber nur, wenn die Frauen dabei den islamischen Glauben annehmen usw.

e) Der islamische Einfluß auf die Massenmedien und in den Schlüsselpositionen. Selbst in Ländern mit islamischen Minderheiten wird großer Wert darauf gelegt, daß der Posten des Informationsministers einem Moslem zugesprochen wird; ebenso wird nahezu überall der Versuch unternommen, Schlüsselstellungen in der Regierung, Administration, Armee und Polizei mit Moslems zu besetzen, „um auf diese Weise zu einer immer stärkeren Islamisierung des öffentlichen Lebens zu gelangen“.⁴⁹

Diese und ähnliche Beispiele einer „Strategie“ zeigen Folgendes:

1. Wie in der Entstehungszeit des Islam, so ist religiöse Dynamik auch heute eng mit einer politischen, kulturellen, wirtschaftlichen und militärischen verbunden. Die Ödollars machen wieder möglich, was jahrhundertlang durch kulturellen Niedergang und durch die Kolonisierung Europas verhindert wurde. Für viele schwarzafrikanische Staaten tritt der Islam als ein willkommenes Instrument in Erscheinung, um die ersehnte Selbstfindung und nationale Selbstverwirklichung zu erreichen.

2. Bei dieser „Gesamtstrategie“ mit ihrer beeindruckenden Vitalität tritt ein unlösbares und ungelöstes Kernproblem heharrlich zutage: „die integristische Anhänglichkeit an den Koran einerseits und die Notwendigkeit der Anpassung an die moderne Welt andererseits.“⁵⁰ Dabei kann nicht verborgen bleiben, daß sich eine kritische Reaktion gegen diese Art der Islamisierung, verbunden mit „Kolonialgebärden herrschaftssüchtiger Orientalisten“ (ТИБИ) breitmacht; eine steigende Anzahl Studenten scheint enttäuscht zu sein über das in arabischen Ländern vorhandene Studienangebot: „Die Hoffnung, ernsthaft studieren zu können, wird an Ort und Stelle durch die Erfahrung enttäuscht, daß man ihnen hauptsächlich oder sogar ausschließlich eine koranische Ausbildung verpassen will.“⁵¹

3. Bei all diesen äußerlich imponierenden Aktivitäten und inneren, theologisch begründeten Konflikten ist es wohl verfrüht, endgültig zu dem Schluß zu kommen, der Islam in Schwarzafrika sei eine „Defensivkultur“. ТИБИ behauptet es, indem er schreibt: „Das islamische Denken der Gegenwart erschöpft sich leider in der Mechanismen einer Defensiv-Kultur, es überschreitet die Grenzen einer kulturellen Neubesinnung nicht.“⁵² Oder der Philosoph aus Nigeria BEDUNRIN hebt hervor: „Wir benötigen nicht nur Schutz vor fremden Kulturen,

⁴⁹ MERTENS, aaO. 17.

⁵⁰ MERTENS, aaO. 13.

⁵¹ MERTENS, aaO. 23.

⁵² ТИБИ: *Die Krise des modernen Islams*, aaO. 8.

sondern auch vor einer unkritischen Aufnahme unserer kulturellen Vergangenheit.“⁵³

Ob „Defensivkultur“ oder nicht – die Krise des Islams scheint einerseits in dieser „unkritischen Aufnahme“ der kulturellen Vergangenheit zu bestehen, und andererseits in der unkritischen Anpassung an moderne Technologie bzw. wissenschaftliche Kultur, verbunden mit der Unfähigkeit, beides miteinander in Einklang zu bringen. Die kritische Interpretation des modernen Islam und die Neuformulierung seiner Aufgaben in der Welt von heute sind Bestandteil einer entscheidend ungelösten Frage. Solange keine gültigen Antworten darauf gefunden sind, werden extreme religiöse Gesinnungskomplexe nicht aufhören, Menschen und Gruppen mit geschädigter Identität hervorzubringen, und Massenbewegungen in manchen islamischen Ländern zeigen, wie gefährlich es wird, wenn die Ängste einer nicht gefundenen Identität und Selbsteinschätzung über die individuelle Existenz hinausgehende Ausmaße annehmen. Der Schweizer ARNOLD HOTTINGER hat einmal geschrieben: „Eine konstruktive Bewältigung des modernen Lebens aufgrund einer kreativ fortzubildenden islamischen Tradition – das ist die Aufgabe, vor der die islamische Welt steht.“⁵⁴

SUMMARY

The following article deals with the phenomenon of the “inculturation” of the Islam in Blackafrica. In past times there has been much written and speculated over the dynamic spreading of this after christian world religion in Africa. Totally contradictory statistics have given no clarity about the real extent of the islamisation of Africa. Probably even in future will not give numerical data an answer to the question whether the Islam has to be given greater chances in Blackafrica than Christianity. Finally there are decisive the questions whether the Islam succeeded or will succeed to force its way through the barrier of culture as an “arabic religion” in Blackafrica, whether in its interpretations or actions it is more kindred to the African cultures than the occidental Christianity, how it could arrive that the Islam seems to Africans for a long way along as an “African religion” etc.?

Even if on the part of Christianity actually there is much discussion on “inculturation” the explosive effect of this problem lies not only in the question which answer it may give to the values of traditional Africa but as well to the problems of modern Africa which is actually in a situation of upheaval of greatest extent.

⁵³ Zit. bei TIBI, aaO. 8.

⁵⁴ Zit. bei TIBI, aaO. 19.