

DER ISLAM IN DER WESTAFRIKANISCHEN SAHEL-ZONE<sup>1</sup>  
ERSCHEINUNGSBILD – GESCHICHTE – WIRKUNG

(Teil I)

HANS-RUDOLF SINGER  
zum 60. Geburtstag zugeeignet

von Martin Forstner

1. Die Pflicht zur Verbreitung des Islam

Von Europa kaum zur Kenntnis genommen, ist die islamische Mission in Schwarzafrika sehr erfolgreich. Den muslimischen Propagandisten fehlt es nicht an finanziellen Hilfsmitteln, denn reiche Ölstaaten stellen großzügig Gelder zur Verfügung für den Bau von Radiostationen, die Einrichtung islamischer Zentren und Koranschulen, für Stipendien, die schwarzafrikanischen Studenten das Studium in arabischen religiösen Hochschulen ermöglichen. An sich ist diese Missionstätigkeit des Islam nichts Neues, erstaunlich sind nur der Umfang und die erzielten Erfolge. Wie die christlichen Kirchen, die sich auf den Auftrag des Neuen Testaments berufen, sieht sich auch der Islam verpflichtet, die wahre Offenbarung auf Erden zu verbreiten und letztendlich eine islamische Welt zu schaffen.

Die Art der Propagierung oder – wie die Muslime sagen – der Einladung (*da'wa*) zum Islam ist unterschiedlich; sie kann friedlich erfolgen, sie kann aber auch mit Waffen vorgebracht werden – je nach den Umständen. Auch wird ein Unterschied gemacht hinsichtlich des angesprochenen Personenkreises, was von Bedeutung ist für das Vorgehen des Islams in Schwarzafrika.

Grundsätzlich unterscheidet die islamische Lehre zwischen den echten *Gläubigen* (d. h. den Muslimen), den *Ungläubigen* und den *Andersgläubigen*. Letztere sind die sogenannten „*Leute des Buches*“,<sup>2</sup> worunter in erster Linie die Juden und Christen, denen Gott einst durch Moses und Jesus eine Offenbarung zuteil werden ließ, verstanden werden. In diese Kategorie werden aber auch die Sabier und die Zoroastrier (*Mağūs*) eingeordnet, die nur in den ersten Jahrhunderten der islamischen Ausbreitung eine, zudem noch geringe, Rolle spielten. Die Leute des Buches, also heute vor allem Juden und Christen, stehen, falls sie im islamischen Gebiet leben, unter dem besonderen Schutz der islamischen Gemeinschaft, genießen das Privileg, ihre Religion ausüben

<sup>1</sup> Verf. dankt der Deutschen Forschungsgemeinschaft für eine Reisebeihilfe, wodurch ihm wertvolle Einblicke in die gegenwärtige religiöse Lage im Senegal ermöglicht wurden. Besonderer Dank gebührt auch Herrn K.-H. THALMANN (Direktor des Goethe-Instituts in Dakar) und Herrn Prof. ABDALLAH DJENIDI (Departement d'Arabe, Université de Dakar) für ihre Unterstützung.

<sup>2</sup> Arab. *ahl al-kitāb*; dazu EI<sup>2</sup> (= Encyclopaedia of Islam, new Edition, London–Leiden 1960ff.), I, 264ff. (von G. VAJDA).

zu können, und dürfen nicht mit Gewalt oder durch Zwang zum Islam bekehrt werden. Das bedeutet aber nicht, daß es untersagt sei, sie durch vorbildliches Verhalten oder durch Appelle an ihre Vernunft von der Vortrefflichkeit des Islams zu überzeugen. Treten sie zum Islam über – um so besser; dann sind sie jederzeit willkommen. Der Vollständigkeit halber sei angefügt, daß diese Freiheit des Religionswechsels immer nur in Richtung auf den Islam, niemals umgekehrt gilt.<sup>3</sup> Auch haben nur die Muslime die Freiheit, für ihre Religion zu werben; einem Juden oder Christen ist es streng untersagt, für seinen Glauben unter oder bei Muslimen zu werben.

Mit *Ungläubigen* sind nicht etwa diejenigen gemeint, die gar nichts glauben, also die Atheisten, denn diese haben keinerlei Existenzberechtigung, sind sie doch die verkörperte Sünde, da sie Gott und seine Schöpfermacht leugnen. Der klassische Islam befaßte sich kaum mit ihnen, da es unvorstellbar war, daß ein Mensch an keinen Gott oder an keine Götter glauben würde. Erst im 19. und 20. Jahrhundert wurden Muslime mit diesem Problem ernsthaft konfrontiert; Atheisten müssen, wie die Ungläubigen überhaupt, bekehrt oder bekämpft werden, da sie die Feinde Gottes in reinster Form sind. Ungläubige im klassisch-islamischen Sinn sind diejenigen, die an mehrere Götter glauben, die Götzen und Idole anbeten; sie werden von den muslimischen Rechtsgelehrten als Polytheisten (*mušrikūn*) oder, brutaler, eben als Ungläubige (*kuffār*) bezeichnet. Sie haben keinerlei Anspruch darauf, ihren Glauben bewahren zu dürfen, vielmehr sind sie entweder zum Islam zu bekehren oder zu töten.<sup>4</sup> Abgesehen vom Afrika nördlich der Sahara und von Äthiopien gab es auf dem schwarzen Kontinent vor der europäischen Kolonisierung keine Juden und Christen; weshalb es sich bei den Bewohnern also um Ungläubige handelte, die zu bekehren und, falls die Lage es zuließ, zu bekämpfen, Pflicht eines jeden Muslims war. Dies gilt auch heute noch, wobei allerdings die Frage auftaucht, wie christlich gewordene Schwarzafrikaner einzugruppieren sind – wohl als Leute des Buches.

Soweit zur Klärung, weshalb eine islamische Ausbreitung in Schwarzafrika überhaupt erfolgen mußte, worin sie ihre religiöse Begründung fand, und weshalb die islamischen Propagandisten in den letzten beiden Jahrhunderten derart kämpferisch voringen, daß heute in neun afrikanischen Staaten die Muslime in der Mehrheit sind:<sup>5</sup> in Senegal, Gambia, Mali, Guinea, Niger, Tschad, Djibouti und Sudan; daß sie in Staaten wie Guinea-Bissau, Kamerun, Elfenbeinküste, Obervolta, Sierra-Leone, Liberia, Togo, Benin, Moçambique, Kenia und Tansania große islamische Minderheiten bilden, oder daß in anderen Ländern weite Teile islamisch sind (z. B. Nigeria).

Die religiös verankerte Verpflichtung, den Islam zu verbreiten, ist aber, will man nicht, wie ein gläubiger Muslim es tut, darin Gottes allmächtiges Walten

<sup>3</sup> Vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei A. KHOURY: *Toleranz im Islam*, München 1980, 110f., 143, 146.

<sup>4</sup> Vgl. dazu KHOURY, *Toleranz* 31, 116.

<sup>5</sup> Dem ausgezeichneten Handbuch von J. M. CUOQ: *Les Musulmans en Afrique*, Paris 1975, sind unter den jeweiligen Ländernamen die Zahlen zu entnehmen.

sehen, noch keine Erklärung dafür, daß sich der Islam auch tatsächlich ausbreitete, noch weniger dafür, in welcher Form dies in Schwarzafrika geschah, auch nicht, weshalb er so erfolgreich war (und später gegen die Konkurrenz des Christentums und auf Kosten der alten traditionellen einheimischen Religionen, die wir, wie es üblich geworden ist, als animistisch bezeichnen, bestehen konnte). Verbreitungsmethode und Art des Islams waren Gegenstand der Wissenschaftszweige Religionsgeschichte, Ethnologie oder Islamkunde. Es wurde, um es gleich an dieser Stelle zu sagen, sehr viel spekuliert, und es wurden Thesen verbreitet, die sich als unhaltbar erwiesen.

## 2. Zwei Theorien: Negrifizierter Islam oder *Tariqa*-Islam?

Hinsichtlich des afrikanischen Islams ist behauptet worden, daß er gar kein wahrer, vielmehr ein *negrifizierter Islam* sei. Dagegen wird insbesondere seit einigen Jahren vertreten, es liege hier der sogenannte *Tariqa*-Islam vor, eine Art Volksislam, der die strenge islamische Orthodoxie überwunden und sich den jeweiligen afrikanischen Gegebenheiten assimiliert habe. Allerdings sind die Vertreter beider Richtungen vorsichtig genug zu betonen, daß alle möglichen Übergänge vorkommen, so daß man letzten Endes doch bei der Einordnung des Islams Schwarzafrikas nichts Greifbares in Händen hält.

Der Hauptvertreter der Richtung des *islam negrifié* ist J. C. FROELICH, der schon vor über 20 Jahren behauptete, daß es einen schwarzen Islam gebe, der völlig an Afrika angepaßt sei und mit dem Islam der arabischen Welt nicht mehr viel zu tun habe, sich vor allem aber vom Islam des Mittelmeerraumes unterscheide. Es handele sich um einen „islam négrifié, adapté aux caractères psychiques des races noires“.<sup>6</sup> Der Islam habe ursprünglich den einheimischen Animismus überlagert, habe ihn beeinflußt oder habe selbst animistische Züge angenommen,<sup>7</sup> so daß Religion und Magie nicht mehr voneinander zu unterscheiden seien. Außerdem gebe es dann aber die islamischen Heiligen (*marabouts*), die Bruderschaften und die islamische Mystik, die FROELICH dann jeweils abhandelt, wobei sich der Leser am Ende fragt, wo denn nun der im Anfangskapitel beschriebene *islam negrifié* bleibe, denn der Verfasser nimmt immer wieder Bezug auf das (weiße) islamische Nordafrika. Anders dagegen – und u. E. mit Recht – V. MONTEIL, der in seinem Buch *L'islam noir* (Paris 1980) von ethnokulturellen Gebieten des Islams spricht und einen arabischen, türkischen, irano-indischen, malaiischen und schwarzen Islam unterscheidet;<sup>8</sup> er gelangt schließlich zu dem Ergebnis, daß dieser schwarze Islam, da er Bruderschaften, Heilige, das religiöse Recht und Grundpflichten kenne, nur insoweit etwas Besonderes sei, als herkömmliche afrikanische Bräuche und Sitten entweder islamisiert oder

<sup>6</sup> J. C. FROELICH: *Les Musulmans d'Afrique noire*, Paris, 1962, 11.

<sup>7</sup> FROELICH, 104, 122, 131.

<sup>8</sup> MONTEIL, 64.

aufgegeben worden seien. Der *islam noir* ist nach V. MONTEIL nichts anderes als die regionale, eben afrikanische Färbung des Islams, wie er in seinen Grundbestandteilen und seinen Dogmen überall zu finden ist. Damit dürfte die These FROELICH's wohl überholt sein.<sup>9</sup>

Die Vertreter des *Ṭarīqa-Islams* postulierten, daß der orthodoxe Islam, den sie *Šarī'a-Islam* nannten, sich in Afrika gar nicht erst habe durchsetzen können, handle es sich doch bei ihm um einen „Gesetzbuch-Islam“, der die islamische Religion verweltlicht habe und der die seelischen Bedürfnisse des Menschen, d. h. des Afrikaners, nicht habe erfüllen können.<sup>10</sup> B. TIBI meint, die Adaption des Islams durch die nichtarabischen Völker habe in der Assimilierung des Islams an die jeweiligen Kulturen bestanden.<sup>11</sup> Gerade der *Ṭarīqa-Islam* (d. h. der Islam der Bruderschaften) sei zum einen eine Reaktion auf die Verweltlichung des Islams gewesen, zum anderen aber auch eine eigene Art der Praktizierung des Islams abseits der strengen Vorschriften der islamischen *šarī'a*. Es bleibt nichts anderes übrig, als TIBI'S Position zu zitieren:<sup>12</sup> Der *Ṭarīqa-Islam* sei das religiöse Bekenntnis der arabisierten Völker (z. B. der Berber) und dann der nichtarabischen islamisierten Völker geworden, da sie im *Ṭarīqa-Islam* eine Möglichkeit sahen, die im *Šarī'a-Islam* ausgeschlossen gewesen sei, nämlich die Assimilation an die eigene Kultur. Der afrikanische Islam sei eine Variante des *Ṭarīqa-Islams*.

Derartige Behauptungen oder Thesen, wie er es nennt, wurden von ihm schon vorher an zwei Stellen gleichzeitig publiziert<sup>13</sup> und von anderen als

<sup>9</sup> YÜSUF FADL HASAN, an der Universität von Khartoum lehrender Historiker, kritisiert den Begriff „Black Islam“ (*al-islām al-aswad*) ebenfalls; er tut dies aber aus, könnte man sagen, politischen Erwägungen heraus: es handle sich um eine typisch imperialistische Schöpfung, um die arabischen von den afrikanischen Muslimen zu trennen und so das Eindringen revolutionärer islamischer Bewegungen zu verhindern; eine Trennung von Schwarzafrika und Arabischem Afrika sei künstlich durch die Europäer geschehen. (Y. F. HASAN: *al-Ġudūr at-tarihiya lil-ʿalāqāt al-ʿarabiya li-Ifriqiya*, 44, in: *al-ʿArab wa-Ifriqiya*, Beirut 1984, 27–45. Bei diesem Sammelwerk handelt es sich um Vorträge und Diskussionsbeiträge eines Symposions gleichen Titels, das vom 24. bis 29. 4. 1983 unter der Schirmherrschaft der Arabischen Liga in ʿAmmān abgehalten wurde. Wie der Teilnehmerliste auf S. 77ff. zu entnehmen ist, waren fast nur Araber beteiligt, daneben drei Muslime aus Schwarzafrika – also alles andere als eine repräsentative Zusammenstellung des afrikanisch-islamischen Geisteslebens.)

<sup>10</sup> B. TIBI: *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, München 1981, 89.

<sup>11</sup> TIBI, *Krise*, 88. – Er meint damit wohl, daß die nichtarabischen Völker den Islam dadurch angepaßt hätten, daß sie ihn an ihre jeweilige Kultur angeglichen hätten – eine Feststellung, die wohl noch nie bestritten worden ist, von der TIBI aber glaubt, sie als These herausstreichen zu müssen.

<sup>12</sup> TIBI, *Krise*, 89.

<sup>13</sup> B. TIBI: *Die Entstehung und Entwicklung des afrikanischen Islam*, in: *Die neue Gesellschaft* 26 (1979), 604–609; ders.: *Der Islam und die afrikanischen Kulturen*, in: *Entwicklung und Zusammenarbeit. Beiträge zur Entwicklungspolitik* 11 (1979), 9–11. – Um diese Zeit ging auch D. KHALID (*Das Wiedererstarben des Islams als Faktor sozialer Umwälzungen*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 10. 3. 1979, 3–17) auf dieses Problem ein (bes. S. 3 und 4),

feststehende Ergebnisse – man kann ja zitieren, und damit ist der Nachweis erbracht – hingestellt:<sup>14</sup> Allein der *Tariqa-Islam* sei in der Lage gewesen, diese Religion in Afrika zu verbreiten. Mit der bei ihm üblichen Überzeugung stellt TIBI diese Behauptung auf<sup>15</sup> und gibt damit eine Erklärung, die auf den ersten Blick einleuchtet, aber eben nur solange, als man nicht mit der Geschichte der islamischen Ausbreitung in Nord- und Westafrika oder mit der islamischen Dogmatik überhaupt vertraut ist.

Seine These gründet sich auf der – falschen – Prämisse, daß der Islam der Araber der *Šari'a-Islam*, während der der unterworfenen Völker der *Tariqa-Islam* sei.<sup>16</sup>

Bekanntlich können in nur wenigen Zeilen unhaltbare Thesen aufgestellt werden, während es eines größeren Aufwandes, so auch im vorliegenden Falle, bedarf, diese zu widerlegen, denn man muß dabei auf die Grundkenntnisse der Islamkunde zurückgreifen und hat darauf einzugehen, wie die islamischen Gelehrten (*‘ulamā’*) offiziell zum religiösen Recht, zur Mystik, zu den Bruderschaften, zur Heiligenverehrung und Magie stehen, denn gerade dies sind ja die Punkte, die nach TIBI die Kennzeichen des afrikanischen und nordafrikanischen Islams sind. Hat TIBI recht, so müßten im von den klassischen *‘ulamā’* vertretenen und in den östlichen arabischen Staaten zu

ohne jedoch so radikale Positionen wie B. TIBI zu beziehen. Er machte vielmehr darauf aufmerksam, daß sie *šari'a* zumeist eine Angelegenheit der *‘ulamā’* sei, während die Mehrzahl der Muslime in aller Welt (also auch der Araber!) irgendeiner *tariqa* folge, doch seien beide nicht immer säuberlich zu trennen (wie wir unten ausführen, s. u. S. 34f.).

<sup>14</sup> So von F. KÖSTER: *Islam in Schwarzafrika. Sein religiöses, kulturelles und politisches Erscheinungsbild*, 24f., in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 68 (1982), 17–34, dort S. 24f.: „Der komplizierte Rechts-Islam mit seinem rationalen, streng autoritativen Ordnungssystem mußte dem einfachen Afrikaner stets unverständlich erscheinen. Wenn er auch in unbegrenztem Maße Eingang ins afrikanische Rechtsdenken gefunden hat, so muß dennoch gesagt werden, daß der Tariqa (sic!) -Islam allein in der Lage war, afrikanische Kulturen zu assimilieren.“

<sup>15</sup> Als „Ergebnis einer zweijährigen intensiven sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam“ (so TIBI, *Krise*, S. 7 im Vorwort) mag dies recht originell sein – aber vielleicht war die aufgewandte Zeit doch etwas zu kurz. Allein die Fähigkeit des Sozialwissenschaftlers zur Konzeptualisierung ersetzt wohl nicht unbedingt das Faktenwissen des Orientalisten.

<sup>16</sup> Möglicherweise wurde TIBIs Anschauung genährt durch eine flüchtige Lektüre von H. A. R. GIBB (*Islam. A Historical Survey*, Oxford 1978), der auf S. 10 schrieb, daß den Mystikern großer Anteil an der Verbreitung des Islams bei den Heiden und oberflächlich islamisierten Stämmen zugekommen sei. Doch ist diese Bemerkung im Zusammenhang mit seinen weiteren Ausführungen über die Mystik zu sehen (so S. 97f.), woraus hervorgeht, daß dies auf spätere Jahrhunderte gemünzt ist, als Sūfitum und Orthodoxie sich bereits ausgesöhnt und gegenseitig ergänzt hatten (dazu s. unten S. 46). Auch der von TIBI des öfteren zitierte M. G. S. HODGSON: *The Venture of Islam*, 3 Bde., Chicago 1974, äußert sich nicht in dieser Richtung, vielmehr meint er, daß sowohl *šari'a* als auch Sūfitum die Nichtmuslime beeindruckt hätten, daß aber letzten Endes die blühende islamische Kultur anziehend gewirkt habe (II, 535, 539).

findenden Islam diese Kennzeichen also fehlen. Anders wird man ihn wohl nicht interpretieren können, es sei denn, er hat sich sprachlich falsch ausgedrückt, ansonsten es je keinen Sinn machte, den afrikanischen Islam mit diesen Charakteristika zu belegen.

### 3. Die Einheit des Islam

#### a) Das islamische Recht (*šarī'a*)

Einen *Šarī'a*-Islam im TIBISCHEN Sinne hat es nie gegeben, denn die *šarī'a*, das islamische Recht, ist erst im 3./4. Jahrhundert der Hiğra (8./9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung) entstanden und hat sich in den folgenden Jahrhunderten bis in neuere Zeit weiter entwickelt. Diese *šarī'a* ist das theologische, sagen wir ruhig das scholastische Gerüst des Islams, gelehrt von den *ʿulamā'* und angewandt auf alle Bereiche des menschlichen Lebens, denn in der Tat ist es so, daß ihre Bestimmungen bei entsprechender analoger Auslegung alles regeln können, zumindest geben die Gelehrten vor, die *šarī'a* biete für alle auftauchenden Probleme eine Lösung.<sup>17</sup> Es wäre aber ein Irrtum zu glauben, ein derartiges System habe es von Anfang an gegeben (so etwas wird heute nur von extremen Fundamentalisten behauptet, die die *šarī'a* der späteren Zeit zurückprojizieren auf die Zeit des Propheten und der ersten vier Kalifen), vielmehr haben sich die Regelungen, die wir heute als *šarī'a* bezeichnen, erst im Laufe der ersten drei Jahrhunderte herauskristallisiert.<sup>18</sup> Daß nicht alles von Anfang an gleichartig verlief, läßt sich aus der Tatsache ersehen, daß es vier, sich gleichzeitig entwickelnde Rechtsschulen gibt. Aus der Vielzahl von Strömungen<sup>19</sup> der ersten Jahrhunderte formierte sich allmählich eine Richtung, die als die sunnitische Lehre des Islams bezeichnet wird – die Orthodoxie, die Lehre und der Glaube der „Leute der Satzung und der Gemeinschaft“ (*ahl as-sunna wal-ğamā'a*), die sich darin einig waren,<sup>20</sup> daß alle abweichenden Formen (wie die der Hāriğiten, Schiiten, Muʿtaziliten usw.) zu bekämpfen wären und daß die wahre Lehre zu begründen sei durch

<sup>17</sup> Es sei hier nur auf die offizielle ägyptische religiöse Zeitschrift „al-Liwā' al-Islāmī“ verwiesen, in der Gelehrte von al-Azhar selbst die banalsten alltäglichen Verrichtungen entsprechend den Prinzipien der *šarī'a* empfehlen, vorschreiben oder verwerfen. So ist etwa das Brettspiel „*tāwūla*“ (eine Art Backgammon) verboten, selbst wenn nicht um Geld gespielt wird, da es sich um ein Glücksspiel handelt, während Schach, da geistige Anstrengung, erlaubt ist (29. 3. 84, S. 8); aber auch wichtige Probleme werden behandelt: künstliche Befruchtung ist erlaubt, wenn das Spermium vom Ehemann stammt, verboten, wenn von einem anderen Mann; in letzterem Falle liegt das schwer zu bestrafende Delikt der Unzucht (*zinā*) vor, dessen sich dann Ehefrau, Arzt, Spender und Ehemann (wenn er davon wußte) strafbar machten (29. 3. 84, S. 9).

<sup>18</sup> Über die Entwicklung des islamischen Rechts s. J. SCHACHT: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950; auch HODGSON, *Venture*, I, 318ff. mit guter Übersicht.

<sup>19</sup> Vgl. dazu die Darstellung von H. LAOUST: *Les schismes dans l'islam*, Paris 1965.

<sup>20</sup> So LAOUST, *Schismes*, 84f.

Koran, Sunna<sup>21</sup> und den Konsens (*iğmāʿ*) der Gelehrten. Aber der Umstand, daß wir und die Muslime selbst immer von *šarīʿa* reden, darf nicht dazu verführen, zu glauben, es gäbe ein islamisches Gesetzbuch, denn das religiöse Recht wurde niemals kodifiziert, vielmehr handelt es sich um Lehrbücher, Kommentare und Superkommentare, die einzelne Fälle aufführen. Richtig ist, daß die *šarīʿa* die Beziehungen zwischen den Menschen, zwischen dem Bürger und dem Staat regelt, aber auch die Beziehungen zwischen Gott und dem einzelnen Gläubigen (Gebet, Almosensteuer, Fasten, Pilgerfahrt, Reinheitsgebote, Speiseverbote usw.). Auch haben im sunnitischen Islam niemals *offizielle* Dogmensammlungen bestanden, aber viele Gelehrte versuchten, ihren Glauben in den Hauptpunkten zum Ausdruck zu bringen; dies geschah in den sogenannten Glaubensbekenntnissen (*ʿaqāʾid*),<sup>22</sup> so z. B. das des al-Ašʿarī (gest. 935) und das des al-Ġazālī (gest. 1111). Sie unterstrichen jeweils das Bekenntnis zum Monotheismus, betonten, daß der Koran das ewige und unerschaffene Wort Gottes sei, und erläuterten, daß am Tage des Jüngsten Gerichts die Menschen nach ihren guten und schlechten Taten beurteilt würden. Neben vielem anderen findet sich bereits die Feststellung, daß bestimmte Personen, insbesondere der Prophet Muḥammad, einst für Sünder bei Gott Fürsprache einlegen können.

Es wäre aber verfehlt zu sagen, die *šarīʿa* mache den Islam zu einer Buchstabenreligion, die dem Gefühl und den religiösen Bedürfnissen keinen Spielraum lasse. Vielmehr ist es so, daß die *šarīʿa* sich damit gar nicht befaßt, sondern in diesem Bereich Spielraum für Gebräuche (*ʿādāt*) und das Gewohnheitsrecht (*ʿurf*) läßt.<sup>23</sup>

#### b) *Šūfītum*<sup>24</sup> und Bruderschaften

Schon in der Frühzeit des Islams, als dieser wirklich noch arabisch zu nennen ist, stoßen wir auf gläubige Muslime, die über die rituellen Vorschriften hinaus durch mystisches Erleben den Bereich des Religiösen erweitern wollten, die glaubten, es sei möglich, Gott unmittelbar zu erfahren. Unter den Zeitgenossen des Propheten Muḥammad finden wir derartige Neigungen pflegende Muslime, die als frühe Vertreter der islamischen Mystik angesehen werden.<sup>25</sup> Ein Jahrhundert später ist die Bezeichnung *šūfī*, (d. h. derjenige, der einen wollenen Umhang als Kleidung trägt), für den Asketen üblich;<sup>25a</sup> später

<sup>21</sup> Unter *sunna*, die dem Koran gleichwertig ist, versteht man die überlieferten Verhaltens- und Handlungsweisen des Propheten; sie sind niedergelegt in den anerkannten Traditionssammlungen des 9. Jh.s

<sup>22</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> I, 332ff. (von W. M. WATT).

<sup>23</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> I, 470ff. (von G. H. BOUSQUET).

<sup>24</sup> Vgl. dazu den Artikel *taṣawwuf* in Enzyklopädie des Islams (Leipzig 1913–1936), IV, 737–742 (von L. MASSIGNON).

<sup>25</sup> Vgl. G. ANAWATI & L. GARDET: *Mystique musulmane*, Paris 1961, 23f.; über mystische Schriften aus der Zeit des frühen Islams, der Umayyaden und der Abbasiden s. F. SEZGIN: *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Bd. I (Leiden 1967), 631ff.

<sup>25a</sup> G. OGÉN: *Did the Term „Šūfī“ exist before the Sufis?*, in: *Acta Orientalia* (Kopenhagen) 43 (1982), 33–48 zeigte, daß bereits im letzten Viertel des 6. Jh.s im Irak Asketen so

wird dann das Wort *taṣawwuf* („Mystik“) für diese Strömungen, die wir als mystische bezeichnen, verwendet. Unter den Arabern von Basra und Kufa finden wir solche *ṣūfīs*,<sup>26</sup> dann auch im Bagdad des 9. Jahrhunderts, das das Zentrum des Sufismus war, der sich über das gesamte Reich verbreitete.<sup>27</sup> Nicht nur in den Moscheen dieser Stadt wurden mystische Übungen angeboten, sondern auch anderswo,<sup>28</sup> z. B. in Nordafrika in den Moscheen Kairouans.<sup>29</sup> Es kann also gar nicht die Rede davon sein, der frühe Islam oder – wie TIBI ihn nennt – der *Šarī'a-Islam* „der Araber“ habe keinen Raum für Mystik gelassen.

Asketen und Mystiker, die die Sittenverderbnis in beredten Worten geißelten, die zur Rückkehr zu Gott aufriefen und die predigten, Gott lasse sich durch besondere Andachtsübungen erkennen und erfahren, die aber auch ein Vorbild für sittenstrenges und gläubiges Leben außerhalb der offiziellen Kultformen abgaben, waren den Regierungen und den orthodoxen Gelehrten mitunter ein Ärgernis. Hinzu kam, daß die *Ṣūfīs*, wie sie genannt wurden, ihren Anhang hauptsächlich in städtischer Umgebung fanden;<sup>30</sup> Handwerk und Handel galten ihnen als durchaus würdige Beschäftigung, was aber ihren Hang, Gott in der persönlichen Glaubenserfahrung zu suchen, nicht beeinträchtigte, freilich auch nicht ausschloß, daß sie sich mit Theologie und islamischer Jurisprudenz befaßten. Die frühen *Ṣūfīs*, die im Irak, in Syrien und Ägypten auftraten, sich schließlich über die gesamte islamische Welt verbreiteten, erregten zwar oft Anstoß bei den Sunniten, galten aber durchaus als gute Muslime im Rahmen der orthodoxen Dogmatik<sup>31</sup> (z. B. al-Muḥāsibī<sup>32</sup> aus Basra, gest. 857).

Im 9. Jahrhundert erfolgte der Übergang von den individuellen *Ṣūfī*-Asketen zu den großen Scheichen und Lehrern, deren Lehre sich auf Koran und Sunna stützte und die nunmehr einen Schülerkreis um sich sammelten.<sup>33</sup>

bezeichnet wurden; *Ṣūfī* scheint dann sogar der Spitzname geworden zu sein entweder für zum Islam konvertierte Nestorianer, die weiterhin die Askese pflegten, oder für die Askese übertreibende Muslime (S. 47).

<sup>26</sup> Über das *Ṣūfī*tum vgl. die grundlegenden Arbeiten von J. S. TRIMMINGHAM: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971; T. ANDRAE: *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960; R. A. NICHOLSON: *A Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1906, 303–348.

<sup>27</sup> Vgl. A. MEZ: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, 272; A. J. ARBERRY: *Sufism*, London 1956, 35.

<sup>28</sup> Z. B. in Fars (vgl. B. SPULER: *Iran in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, 159).

<sup>29</sup> Vgl. H. IDRIS: *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris 1962, 693.

<sup>30</sup> Ohne Stadtkultur kein *Ṣūfī*tum (ANDRAE, *Mystiker*, 137).

<sup>31</sup> ANDRAE, *Mystiker*, 93, stellte fest, daß alle frühen großen *Ṣūfīs* ausgesprochen sunnatreu waren; vgl. TRIMMINGHAM, *Sufi Orders*, 11.

<sup>32</sup> Er galt als sunnitischer Mystiker mit vollkommener theologischer Bildung (vgl. SEZGIN, *Arabisches Schrifttum* I, 639; über ihn J. VAN ESS: *Die Gedankenwelt des Ḥārī al-Muḥāsibī*, Bonn 1961).

<sup>33</sup> Vgl. dazu R. G. JENKINS: *The Evolution of Religious Brotherhoods in North and Northwest Africa 1523–1900*, 43, in: J. R. WILLIS (Hrsg.): *Studies in West African Islamic History*, Vol. I, London 1979, 40–77.

Der große Mystiker al-Ġunaid (gest. 910) konnte auf die Unterstützung der Sunniten bauen, sein Schüler al-Ḥallāġ bewegte sich hinsichtlich der Aussagen innerhalb des sunnitischen Dogmas, geriet später jedoch in den Verdacht, Schiit oder gar Qarmatī<sup>34</sup> zu sein. Schließlich verdarb er es sich mit den offiziellen Sunniten und Schiiten, und selbst sein ḥanbalitischer Anhang konnte ihn vor einem Schauprozeß nicht mehr retten; 922 wurde er in Bagdad hingerichtet.<sup>35</sup>

Sowohl die religiösen Gelehrten als auch die Regierenden wußten um die tiefe Frömmigkeit der breiten Massen, besonders um die bereits bei al-Ḥallāġ vorhandene glühende Muḥammad-Verehrung, die schon zur Umayyadenzeit im Ḥiġāz eingesetzt hatte<sup>36</sup> und die bis auf den heutigen Tag im islamischen Bereich zu finden ist. Deshalb hat der orthodoxe, d. h. sunnitische Islam die Mystik niemals einmütig und endgültig verdammt,<sup>37</sup> solange die Vertreter derselben sich nicht schiitisch oder sonst extrem häretisch gaben, vielmehr wurden die Bagdader Šūfis im 9. Jahrhundert durchaus von den Sunniten anerkannt.<sup>38</sup>

al-Gazālī (gest. 1111) schließlich hat die noch vorhandenen Gegensätze zwischen Sunniten und Mystikern einzuebnen versucht, indem er lehrte, die Gebote und Verbote des Islams sollten vom Geist der Mystik durchdrungen werden. Es entstand dann die professionelle Mystik, wie JENKINS<sup>39</sup> es nannte, eine Mystik, in der große Gelehrte Schüler um sich sammeln und von diesen besonders verehrt, oft als Heilige angesehen werden. Erst durch die Einbindung der Laien in diesen Kreis, verbunden mit einem geheimnisvollen Ritual und versehen mit regionaler Organisation, entwickeln sich daraus dann die Bruderschaften, im Osten bereits im 10. Jahrhundert, im Westen später, etwa seit dem 13./14. Jahrhundert.<sup>40</sup>

Die Mystik war also immer, von Anfang an, vorhanden; sie war neben der *šarī'a* die andere Seite des Islams und gehörte seit al-Gazālī als *ʿilm at-taṣawwuf*

<sup>34</sup> Eine im Irak entstandene Bewegung, deren Anhänger, die Qarmatēn, im 10. Jh. große Teile der nördlichen Arabischen Halbinsel beherrschten und bis ins 11. Jh. in Bahrain an der Macht blieben. Über ihre Lehre ist wenig bekannt; von den sunnatreuen Muslimen wurden sie verketzert und des Gemeinbesitzes an Gütern und Frauen bezichtigt. B. LEWIS (*Origins of Ismailism*, Cambridge 1940, 100) bezeichnet ihr System als eines der gegenseitigen Hilfsbereitschaft; über sie EI<sup>2</sup> IV, 660f.

<sup>35</sup> Über al-Ḥallāġ s. L. MASSIGNON: *Al-Hallaj, martyr mystique de l'islam*, Paris 1922; Übersetzungen seiner Schriften finden sich in A. SCHIMMEL: *Al-Halladsch. Märtyrer der Gottesliebe*, Köln 1968.

<sup>36</sup> Dazu I. GOLDZIHNER: *Muhammedanische Studien*, Halle (Nachdruck 1980), I, 305ff.

<sup>37</sup> Man kann also nicht sagen, die *ʿulamā'* hätten die Mystik immer verdammt, wie es B. TIBI (*Re-Islamisation as Cultural Revival and Search for Identity in the Islamic Middle East: Recent Trends*, S. 233, in: Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung 81 [1980], 229–237) tat.

<sup>38</sup> Vgl. TRIMINGHAM, *Sufi Orders*, 32; HODGSON, *Venture*, I, 401, 403; II, 203.

<sup>39</sup> JENKINS, *Evolution*, 43.

<sup>40</sup> JENKINS, *Evolution*, 44 setzte das 15. und 16. Jh. an, doch bezieht er sich dabei auf die voll ausgebauten und durchorganisierten Orden; vgl. GIBB, *Islam*, 109ff.

zur Ausbildung des Theologen.<sup>41</sup> Es geht nicht an, wie TIBI<sup>42</sup> es getan hat, hier einen Gegensatz der Art konstruieren zu wollen, daß aus der Mystik der *Tariqa-Islam* entstanden sei, der zum religiösen Bekenntnis der nichtarabischen islamisierten Völker geworden sei, während daneben ein *Šarī'a-Islam* bestanden habe, der bei den Arabern verbreitet gewesen sei.

*Tariqa* ist seit dem 11. Jahrhundert der Begriff für die Riten, die eingesetzt wurden, um den Geist und die religiöse Erlebnisfähigkeit des Gläubigen in den islamischen Kongregationen zu trainieren. Den orthodoxen Theologen und Rechtsgelehrten waren diese Riten allerdings nicht immer willkommen, denn sie standen jeglichen supererogativen Übungen (zusätzliche Gebete und übertriebenes Fasten) mißtrauisch gegenüber, insbesondere der Gebrauch von Reizmitteln (Kaffee, Haschisch, Opium) stieß auf ihre Ablehnung. Andererseits ging es den organisierten Bruderschaften nicht etwa darum, die Glaubensinhalte des Islam zu leugnen oder beiseite zu schieben – die fünf Grundpflichten und die Regelungen der *šarī'a* galten selbstverständlich auch bei ihnen –, vielmehr trat bei ihnen zu den mystischen Übungen eben etwas Neues hinzu, nämlich die feste Hierarchie, die Eingeweihte und Laien in einer einzigen Gemeinschaft verband. Wenn am Anfang die mystischen Konvente auf den Meister und seinen Schülerkreis beschränkt waren, so bildeten sich im 10. Jahrhundert nun Kongregationen heraus, in denen die Führung durch einen Meister anerkannt war. Zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert wurden dann regelrechte mystische Doktrinen ausgearbeitet, wobei Tradition und *šarī'a* ver- und eingearbeitet wurden (sogenannte *Tariqa-Epoche*);<sup>43</sup> es entstanden die großen mystischen Richtungen,<sup>44</sup> die aber erst ab dem 15. Jahrhundert ihre absolut hierarchische Ausprägung und damit verbunden ihre Volkstümlichkeit erlangten. Aus den frühen intellektuellen Zirkeln der gehobenen Schichten wurden nun die Orden mit ihren zahlreichen Unterabteilungen und ihren Korporationen, die alle Schichten des Volkes ansprachen und in sich aufnahmen.

Vorläufig zusammenfassend ist zu sagen, daß zur Zeit der großen Eroberungen, also der Epoche der ersten vier Kalifen (632-661), die *šarī'a* überhaupt

<sup>41</sup> Vgl. ANAWATI & GARDET: *Mystique musulmane*, 81.

<sup>42</sup> TIBI, *Krise*, 89; er wirft etwa W. STODDART (*Sufism, The Mystical Doctrines and Methods of Islam*, Wellingborough 1976) vor, die zentrale Spannung zwischen *šarī'a* und Šūfi-Islam übersehen zu haben. STODDARD, 41f. stellt nämlich fest, was TIBI'S These zuwiderläuft, daß die Šūfis stets glühende Verteidiger der *šarī'a* waren, daß der Sufismus nicht unorthodox war!

<sup>43</sup> Vgl. G. ENDRESS: *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1982, 69: „Aber nicht nur die Methode, sondern auch der Geist der sunnitischen Tradition ergreift von den sufischen Orden Besitz.“ – „Die sufischen Orden und die Rechtsschulen schaffen gemeinsam die Institutionen der Orthodoxie . . .“

<sup>44</sup> So die Qādirīya in Mesopotamien, die Maulawīya in Persien, die Baktāšīya in Kleinasien, um nur einige zu nennen; vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei TRIMINGHAM, *Sufi Orders*, Kap. II, III und IV; HODGSON, *Venture II*, 201ff.; R. GRAMLICH: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 Bde., Wiesbaden 1965–1981, bes. I, 1ff.

noch nicht ausgearbeitet war, und daß die islamische Lehre und die religiöse Praxis sich anschließend in der Periode der Umayyaden (661-750) und der Abbasiden (750-1258) sowohl im Zeichen der *šarī'a* als auch des Šūfītums standen. Beide bildeten eine Einheit, doch blieb es jedem Muslim freigestellt, je nach Neigung und Bildung einer Seite mehr Gewicht zuzuschreiben. Mystische Vereinigungen gab es, wie bereits gesagt, von Anfang an<sup>45</sup> (nicht zuletzt bei den Arabern, die die Partei des ʿAlī, aus der sich die Schia entwickelte, bildeten); organisierte Bruderschaften traten erst zu einer Zeit in Gebieten auf, die dann aber schon seit Jahrhunderten erobert und oft weitgehend islamisiert waren, wie etwa im Irak, in Syrien, in Ägypten und in Nordafrika.

Zu sagen, der *Šarī'a-Islam* sei der erobernde Islam, der *Ṭarīqa-Islam* sei die Reaktion der unterworfenen Völker gewesen, wie TIBI es tut, entspricht also den historischen Tatsachen überhaupt nicht. Wenn TIBI (S. 91) schreibt, die *ḍikr*-Praktiken (d. h. die mystischen Übungen) erfüllten das Bedürfnis nach dem Religiösen mehr als die gelehrsamten Abhandlungen der islamischen Schriftgelehrten über das islamische Recht, so kann dem an sich noch zugestimmt werden, aber abwegig ist die dann folgende Behauptung, in dieser Form des *ḍikr* sei der Islam zunächst in Nordafrika und später dann im subsaharischen Afrika verbreitet worden. In Nordafrika wurde der Islam vielmehr zunächst verbreitet entweder von orthodoxen Dynastien oder von den politischen Richtungen der Aliden<sup>46</sup> und der Ibāditen,<sup>47</sup> aber nicht in der Form des *Ṭarīqa-Islams*, wie TIBI dies postuliert, denn dieser trat ja in der organisierten Form, von der TIBI immer ausgeht, erst später auf. Natürlich gab es auch in Nordafrika, wie in allen anderen Teilen der damaligen islamischen Welt, Asketen und Šūfis, aber den Maghreb beherrschten die Rechtsschulen (Ḥanafiten, Mālikiten und Šāfiʿiten), was aber nicht ausschloß, daß z. B. malikitische '*ulamā'* und Šūfis zusammenarbeiteten, wenn es darum ging, gegen Scharlatane vorzugehen.<sup>48</sup> Gerade die spätere Epoche der Ausbreitung des Heiligenkults und des Šūfītums im 13. Jahrhundert war auch eine der Blüte der malikitischen Rechtsschule, die aber unter dem Einfluß der Schriften al-Ġazālī's die Mystik, trotz mancher warnender Stimmen vor Übertreibungen, anerkannte.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> So im 8. und 9. Jh. (vgl. TRIMMINGHAM, *Sufi Orders*, 5), doch fehlte es damals noch an der festen Hierarchie, vielmehr verlief alles auf individueller und intellektueller Ebene.

<sup>46</sup> Mit Aliden werden diejenigen bezeichnet, die die Auffassung vertraten, allein ein Nachkomme des 4. Kalifen ʿAlī (reg. 656–661), des Schwiegersohns und Vetters des Propheten, habe Anspruch auf das Kalifat. Daraus entwickelte sich in späteren Jahrhunderten die Schia, die sich dann auch hinsichtlich des Dogmas von der Mehrheit der Muslime, den Sunniten (die wir als orthodox bezeichnen), unterschied.

<sup>47</sup> Über sie s. unten S. 41.

<sup>48</sup> Vgl. H. IDRIS: *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris 1962, 695.

<sup>49</sup> Vgl. dazu R. BRUNSCHWIG: *La Berbérie orientale sous les Hafsides dès origines à la fin du XVe siècle*, Paris 1940 und 1947, bes. 288, 319, 322, 325, 331, 336.

### c) Heiligenkult und Magie

Die Feststellung ist natürlich richtig (und gilt für alle Hochreligionen), daß die große Masse des Volkes von Anfang an nicht in der Lage war, den gelehrten Ausführungen der Theologen und Rechtsgelehrten zu folgen, noch weniger aber war der einfache Mann fähig, die hohen Gedankenflüge der Asketen und Mystiker nachzuvollziehen. Seine Kenntnisse hinsichtlich der islamischen Pflichten, Verbote und Gebote waren und sind bescheiden, aber was den einfachen Frommen stärkt, ist bereits das Bewußtsein, im Besitz des wahren Glaubens und somit den Ungläubigen und Andersgläubigen überlegen zu sein.

Andererseits erfüllt ihn aber auch die Erkenntnis mit Schrecken, daß er nicht in der Lage ist, alle Gebote zu erfüllen, so daß er auf die Gnade Allahs angewiesen ist. Dieser ist zwar barmherzig und gütig, wie der Koran aussagt, doch bietet dies noch keine Möglichkeit, sich der Gnade Gottes zu versichern, und darum geht es dem einfachen Frommen in erster Linie.

Bewegen wir uns im Gebiet des Volksislams, so finden wir von Land zu Land unterschiedliche Bräuche und Sitten, die zumeist auf vorislamische Praktiken zurückgehen, die stillschweigend geduldet oder gar übernommen und islamisiert wurden, die eine Lücke füllen, indem sie dem einfachen Frommen den Zugang zu Gottes Barmherzigkeit und Gnade öffnen. Es ist dies die Verehrung der frommen Männer, die oft nicht der Kaste der Theologen oder der Mystiker angehörten, sondern deren geistige Aspiration sich auf niedrigeren Ebenen bewegte, oft genug harmlose Schwärmer, aber auch wieder Fanatiker, manchmal auch Betrüger. Sie flößten aber dem Bauern oder Tagelöhner Vertrauen ein, weisen ihm den Weg zur Frömmigkeit. Zahllose Heilige, die als Mittler zu ihren Gunsten bei Gott auftreten können, bevölkern die Glaubenswelt der einfachen Muslime.

Die Heiligenverehrung<sup>50</sup> im Islam ist alt. Während die kanonische Lehre im Propheten Muḥammad nur einen Menschen sah, wurde er im Volksglauben zu einem Wundertäter und Zauberer, Wahrsager und schließlich Heiligen, der die Kluft zwischen Gott und den Menschen zu überbrücken imstande ist. Muḥammad zur Seite wurden dann andere verdienstvolle und fromme Männer und Frauen gestellt,<sup>51</sup> die sog. *auliyā'* (diejenigen, die Gott nahe stehen), die Vermittler zwischen Gott und den Menschen: Gott beschützt sie und hilft ihnen; ähnlich wie Muḥammad, können auch diese Heiligen, die von Gott mit wunderbaren Gaben und Gnadenbeweisen versehen wurden,<sup>52</sup> am jüngsten Tag Fürbitte einlegen.<sup>53</sup> Es muß betont werden, daß dieser Islam mit seiner Heiligenverehrung von Anfang an vorhanden war,<sup>54</sup> sowohl im

<sup>50</sup> Dazu I. GOLDZIHNER: Muhammedanische Studien, Halle (Nachdruck 1980), II, 275–378.

<sup>51</sup> Beispiele für weibliche Heilige s. GOLDZIHNER, II, 300.

<sup>52</sup> Dazu EI<sup>2</sup>, IV, 615; GOLDZIHNER, II, 373.

<sup>53</sup> Dazu Enzyklopädie des Islams, IV, 268–270 s. v. *shafā'a* (Fürbitte) mit Nachweisen aus den klassischen Traditionssammlungen, daß Muḥammad, Engel, Propheten, Märtyrer und Heilige bei Gott Fürbitte einlegen können.

<sup>54</sup> Vgl. die Beispiele bei GOLDZIHNER, II, 283, 286, 288, 292; MEZ, *Renaissance*, 281.

Irak – Bagdad war eine „Zitadelle der Heiligen“ – als auch in Ägypten, auf der Arabischen Halbinsel und in Nordafrika.<sup>55</sup>

Eng damit verbunden ist stets die Vorstellung, daß diese frommen Männer und Frauen mit einer Segenskraft (*baraka*) ausgestattet sind, die manchmal, etwa durch Berühren ihrer Körper, ihrer Kleidung, aber auch ihrer Gräber, auf die normalen Menschen übergehen kann. Während das Sūfitum der ersten Jahrhunderte, das in seinen Spitzen die höchste geistig-seelische Entwicklung des Islams darstellte, mit seiner hohen Mystik die Intellektuellen anzog, so ist in weniger anspruchsvollen und geistig weniger entwickelten Kreisen das Gegenstück dazu die volkstümliche Heiligenverehrung, die die Kluft zwischen Menschen und Gott überbrücken helfen soll. Zwischen- und Übergangsformen kommen vor, denn es sind ja „keineswegs nur die niedersten Bevölkerungsschichten, sondern bisweilen auch sozial höher und höchst stehende Elemente, zumal die Frauen, aus denen ihre Anhänger stammen“.<sup>56</sup>

Es sei nochmals unterstrichen, daß der Heiligenkult in allen islamischen Ländern verbreitet ist und es schon immer war;<sup>57</sup> er ist nicht etwa eine Erscheinung der letzten Jahrhunderte, ebensowenig ein Phänomen, das nur bei Nichtarabern aufgetaucht wäre, vielmehr war er auch auf der Arabischen Halbinsel vorhanden,<sup>58</sup> wobei selbstverständlich die oft vorislamischen Heiligenkulte aufgenommen und islamisiert worden waren.

Dies widerspricht der These, daß der Islam eine formale Lehre dargestellt habe; vielmehr ist es so, daß er sehr wohl noch eine andere, im übrigen wohl viel weiter verbreitete volkstümliche Seite hatte.<sup>59</sup> Der offizielle Islam hat der

<sup>55</sup> Im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung entstand eine eigene Literaturgattung, die der sog. *Ziyārāt*-Bücher (*ziyāra* = *Besuch*), d. h. Reiseführer, die von Heiligen zu Heiligen führten, denn schon frühzeitig kam diesen Wallfahrten große Bedeutung zu.

<sup>56</sup> So R. HARTMANN: *Die Religion des Islam*, Berlin 1944, 133.

<sup>57</sup> Das betont auch F. DE JONG, 495 (in: W. ENDE & U. STEINBACH: *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984). Es gab in der zweiten des Hälfte des 18. Jh.s als Reaktion auf die puristische Bewegung der *Wahhābiya* in der Azhar-Universität in Kairo einen wahren Höhepunkt an Sūfikult und Heiligenverehrung (vgl. M. HISKETT in *Cambridge History of Africa*, IV [1976], 126). Teilweise drastische Schilderungen derartiger Heiliger und ihres Verhaltens findet man in E. W. LANE: *Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter*, 3 Bde, Leipzig 1852, II, 39–54. Bei einigen westafrikanischen Mystikern taucht der Hinweis auf, daß es zwar nur sechs Gesandte (*rusul*) Gottes gegeben habe (nämlich Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muhammad), daß es aber viele Propheten (*anbiyāʾ*) und noch mehr Gott Nahestehende (*auliyāʾ*) gegeben habe; so schreibt etwa A. HAMPATÉ BÂ: *Aspects de la civilisation africaine*, Paris 1972, S. 52, es gebe nach islamischer Lehre 124 000 *anbiyāʾ* und *auliyāʾ*, von denen nur einige im Koran genannt seien, während andere irgendwo auf der Welt zu allen Zeiten auftraten und noch auftreten können, und insbesondere Afrika habe schon immer viele *auliyāʾ* gehabt.

<sup>58</sup> Die *wahhābitische* Bewegung des 18. Jh.s mit ihrem Eifer gegen die Heiligenverehrung zeigt ja gerade, daß diese verbreitet war.

<sup>59</sup> J. WAARDENBURG (*Official and Popular Religion in Islam*, bes. 322ff., 331f., in: *Social Compass* 25 [1978], 315–341) sieht im normativen Islam, wie ihn die *ʿulamāʾ* in der

Heiligenverehrung eine gewisse Berechtigung zuerkennt, wenn auch nach langem Zögern und unter Vorbehalten.<sup>60</sup> Auch gab und gibt es immer wieder strenge Muslime, die diesen Heiligenkult als Rückfall in den Polytheismus (*širk*) bezeichneter, aber gegen die Existenz und das Wirken der Heiligen<sup>61</sup> war nicht mehr anzukommen.

Nicht weniger verbreitet als dieser Heiligenkult sind die Magie (*sihr*), der Glaube an Geister und Dämonen und die Überzeugung, daß man sich vor diesen durch Amulette schützen oder sie durch magische Praktiken manipulieren könne. Schon im Koran ist von Geistern (*ğinn*) die Rede,<sup>62</sup> hat doch Muḥammad selbst einen Teil von ihnen zum Islam bekehrt; auch glaubte er an Zauberei und Magie. Es gibt hinter der sinnlich wahrnehmbaren Welt die Geisterwelt, zu der man durch Religion oder Magie in Beziehung treten kann.

Allgemein verbreitet ist die *kütäba* (wörtlich „Schreiben“); durch Amulette,<sup>63</sup> auf die Koranverse,<sup>64</sup> einer oder mehrere der 99 Namen Gottes, der Propheten oder der Engel, manchmal auch magische Quadrate geschrieben sind, können alle Arten von Gefahren (böser Blick, Verzauberung) abgewendet werden, nicht zu vergessen das schützende Amulett in der Form der „Hand der Fāṭima“. Ergänzt wird dies durch eine ganze Reihe von Geheim- und Pseudowissenschaften, wie Astrologie, Alchemie, Geomantik und Traumdeuterei. Wie beim Heiligenkult konnte die islamische offizielle Lehre nicht umhin, diese Praktiken anzuerkennen, da sie von Anfang an bestanden

*šarī'a* niederlegten, und im Volksislam, wie er durch die Gläubigen tatsächlich praktiziert wird, die beiden Begrenzungslinien, zwischen denen sich der Islam als gelebte Religion darbietet. Dabei läßt das Fehlen einer offiziellen Hierarchie mit allumfassenden Institutionen die Existenz verschiedener Zwischenformen zu, so daß bis ins 19. und 20. Jh. die islamische Welt ein wahres Konglomerat gleichzeitig vorhandener Formen darstellt. Erst danach – wohl durch die weltweiten Kommunikationsmöglichkeiten gefördert – gewann der normative Islam immer mehr an Verbreitung und Bedeutung, während er vorher auf gelehrte Kreise beschränkt blieb.

<sup>60</sup> An der Azhar in Kairo gehörte *taṣawwuf* zum Lehrprogramm; der große Reformator des vorigen Jahrhunderts, Muḥammad ʿAbduh, war selbst Sufi und anerkannte, daß die Heiligen (*auliyā*) eine Vermittlerrolle bei Gott innehätten, doch wandte er sich gegen eine übergroße Verehrung derselben (dazu die Ausführungen von Ch. E. ADAMS: *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933, bes. S. 25, 28, 163); auch die organisierten Bruderschaften, insbesondere die Nordafrikas, erweckten sein Mißfallen (s. u. S. 63 Anm. 183).

<sup>61</sup> Über die Hierarchie der Heiligen vgl. EI<sup>2</sup>, III, 1239; V, 543.

<sup>62</sup> Der offizielle Islam hat die Existenz von Geisterwesen stets akzeptiert; zwischen diesen und den Menschen und Heiligen gibt es Kontakte. – Über diese *ğinn* s. EI<sup>2</sup>, II, 546ff.

<sup>63</sup> Vgl. Enzyklopädie des Islams II, 257, Artikel über Talismane (*ḥawāmīl*); außerdem über magische Quadrate EI<sup>2</sup>, Supplement I, 153.

<sup>64</sup> Als besonders wirksam gelten die 1. Sure, die beiden kurzen Suren 113 und 114, außerdem Sure 2/255 und 9/129. Auch der Formel *bismillāhi r-rahmāni r-rahīm* wird große Zauberkraft zuerkannt.

und nicht auszurotten waren.<sup>65</sup> Wie üblich sind die Grenzen wieder sehr fließend; eine Rolle spielte, ob es sich um fromme oder um gottfeindliche Magie handelte, d. h. ob die magischen Handlungen einem guten oder wenigstens einem erlaubten Zwecke dienten oder ob unerlaubte Ziele vorlagen. Es entstand die Wissenschaft von der zulässigen Magie (*simiyā*), die von einer umfangreichen Literatur begleitet ist, denn auch orthodoxe Muslime studierten sie und ihre praktische Anwendung.<sup>66</sup> Erweist sich die Wirkung der Magie als schädlich für die Menschen, bedient sich der sie Ausübende gar außergöttlicher Kräfte, dann liegt schwarze Magie vor, die als Polytheismus (*širk*) zu be- und zu verurteilen ist. Die Haltung des offiziellen Islams hatte eine positive Seite insofern, als diese Duldung auch eine Kontrolle und Beeinflussung erlaubte, so daß es, wie HARTMANN<sup>67</sup> unterstreicht, „nie zu einem Hexenwahn in dem Ausmaße kam, wie ihn das Abendland erleben mußte“.

Es ist wieder festzuhalten, daß dieser Geisterglaube und diese magischen Praktiken überall im islamischen Bereich verbreitet sind, daß dabei viel vorislamisches Brauchtum, das dann aber meist islamisch übertüncht worden ist, auftaucht.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es einfach unmöglich ist, alle diese Bereiche, die wir als islamisches Recht und scholastisches Dogma, Mystik und Bruderschaft, Heiligenverehrung und Magie bezeichneten, zu trennen. Sie bestanden von Anfang an nebeneinander in der gesamten islamischen, nicht etwa nur in der halbislamisierten Welt. Es entbehrt auch jeder Grundlage, einigen Regionen oder Völkern besondere Präferenzen zuschreiben zu wollen, so etwa den Marokkanern eine besondere Vorliebe für den Heiligenkult, denn auch in Ägypten<sup>68</sup> oder der Türkei wird dieser Kult genauso intensiv ausgeübt.<sup>69</sup> Oft war es ganz einfach die besondere Interessenlage oder Romantik der europäischen Reiseberichterstatter, die diesen Zug des islamischen Lebens beschrieben und dabei die anderen Seiten, nämlich orthodoxe und scholastische Lehre, vernachlässigten oder zu erkennen nicht imstande waren. Unter gesamtislamischem<sup>70</sup> und historischem Aspekt kann nicht

<sup>65</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> II, 547; Enzyklopädie des Islams IV, 438–447, Art. *sihr* (Magie).

<sup>66</sup> Die „weiße Magie“ wird mit König Salomon (Sulaimān) in Zusammenhang gebracht.

<sup>67</sup> R. HARTMANN, *Religion des Islam*, 137.

<sup>68</sup> Vgl. M. GILSENAN: *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford 1973. – A. L. S. MARSOT: *The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Century*, in: N. R. KEDDIE: *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley 1972, 149–165, schrieb S. 151, daß im 19. Jh. fast jeder Ägypter Mitglied zumindest einer mystischen Bruderschaft gewesen sei.

<sup>69</sup> Heilige Männer und Šufibruderschaften sind überall und in allen Schichten der Bevölkerung, ob arm oder reich, unterdrückt oder unterdrückend, zu finden; vgl. dazu M. GILSENAN: *Recognizing Islam. An Anthropologist's Introduction*, London 1982, der an einer Stelle (S. 115) bemerkt, daß *baraka* sowohl das Instrument in der Hand der Unterdrückten als auch der Unterdrücker sein könne.

<sup>70</sup> Diese Gesamtschau teilt auch J.-P. CHARNAY, *Sociologie religieuse de l'islam*, Paris 1977. Neben der „logocratie de l'islam“ (S. 56) als Ausdruck der rechtlichen Beziehungen

vertreten werden, Heiligenkult, Mystik, Bruderschaft und Magiepraxis seien eine Entarabisierung des Islams und eine Reaktion der nichtarabischen Kulturen auf den arabischen Islam, denn sie wurden auch bei den Arabern selbst praktiziert. Eine Entarabisierung erfolgte vielmehr am Ende der Umayyadenzeit und in der frühen Abbasidenzeit durch ganz andere Vorgänge, nämlich durch die Schaffung eines Vielvölkerstaates im Bereich des Kalifats vom Bagdad, worauf hier aber nicht eingegangen zu werden braucht.<sup>71</sup>

Kurzum, in den durch die Muslime eroberten Regionen Mesopotamien, Persien, Syrien, Palästina, Ägypten, Nordafrika und Spanien war der Islam als neue Religion zunächst ein Überbau über der Basis der einheimischen Kulturen; noch nach Jahrhunderten war die Mehrzahl der Unterworfenen noch nicht zum Islam übergetreten. Erst allmählich, mitunter als Folge einer forcierten Bekehrungstätigkeit vom 11. bis 13. Jahrhundert, änderten sich die Mehrheitsverhältnisse in den einzelnen Regionen, sei es dadurch, daß die Nichtmuslime nun zur Minderheit geworden waren, sei es dadurch, daß bestimmte Bereiche der bisherigen Kultur (z. B. das Christentum in Nordafrika) unterdrückt oder daß die einheimische Sprache, z. B. in Ägypten, durch das Arabische ersetzt worden war (aber nicht in Persien, wo sich das Persische, oder in großen Teilen Nordafrikas, wo sich das Berberische hielt),<sup>72</sup> oder sei es auch dadurch, daß Sitten und Gebräuche (z. B. Magie, regionale Feste, Prozessionen) einen islamischen Firnis bekamen, so daß letztendlich nach Jahrhunderten die aufgeführten gemeinsamen Züge aufraten – *šarī'a*, Bruderschaften mit Pflege der Mystik, Heiligenverehrung – und wir heute sagen können, die arabischen Staaten hätten den Islam als Basis ihrer Kultur (so wie wir auch von den europäischen Staaten sagen können, sie hätten das Christentum als Basis ihrer Kultur), was aber nicht ausschließt, daß sich die einzelnen Regionen dank des vorislamischen Erbes – abgesehen vom unterschiedlichen Einfluß der europäischen Zivilisation der letzten 150 Jahre – nicht doch wieder unterscheiden, so daß eben, wie V. MONTEIL es ausdrückte, regionale Färbungen des Islams entstanden.

In der Sahel-Zone Westafrikas war der islamische Einfluß in den ersten Jahrhunderten aber bei weitem nicht so intensiv, setzte vielmehr erst in großem Maßstab im 17. und 18. Jahrhundert ein, worauf wir nachfolgend noch eingehen werden, so daß ganz einfach nicht genügend Zeit war, die einheimischen Kulturen so zu durchdringen, wie es in den oben genannten Regionen der islamischen Welt der Fall war. Vielmehr ist in den Staaten Westafrikas heute nur ein islamischer Überbau vorhanden, aber die Basis ist die, wenn auch in einigen Bereichen bereits islamisierte, einheimische afrikanische Kultur.

zwischen den Menschen, aber auch derselben zu Gott, existiere das Netz der sozialen Abhängigkeiten und Beziehungen, wozu auch die Bruderschaften (S. 233ff.) gehörten.

<sup>71</sup> Vgl. dazu M. FORSTNER: *Al-Mu'tazz billāh. Die Krise des abbasidischen Kalifats im 3./9. Jahrhundert*, Gernersheim 1976, 5ff., 172ff., 258ff. mit weiterführender Literatur.

<sup>72</sup> Zum Problem der Verbreitung des Arabischen vgl. W. FISCHER & O. JASTROW u. a.: *Handbuch der arabischen Dialekte*, Wiesbaden 1980, 22f. mit weiterführender Literatur.

#### 4. Die Ausbreitung des Islams in Westafrika

Zur Beurteilung des afrikanischen Islams, in unserem Falle des Islams der Sahel-Zone und Westafrikas, ist es unerlässlich, die Geschichte des Vordringens des Islams heranzuziehen. Es wäre ja denkbar, daß besondere Formen, Richtungen oder Häresien bei der Verbreitung des Islams zumindest in gewissen Epochen eine Rolle spielten.

##### a) Der Islam als Religion einer Minderheit (9.–12. Jh.)

Im 8. und 9. Jahrhundert verbreiteten muslimische Kaufleute aus Nordafrika, die unter Benützung der schon lange bestehende Routen mit den Schwarzafrikanern Handel trieben, den Islam<sup>73</sup> auch in der Sahel-Zone; allerdings ist diese Verbreitung sehr begrenzt, ja geradezu punktuell zu nennen, denn diese Kaufleute hatten nur vereinzelt Erfolg bei ihren afrikanischen Handelspartnern, nicht aber bei der großen Masse der Bevölkerung. Diese Händler gehörten zumeist der damals in Nordafrika sehr verbreiteten ibādītischen<sup>74</sup> Richtung an,<sup>75</sup> die einen sehr nüchternen, wirtschaftsorientierten, auf keinen Fall mystischen Islam vertrat.<sup>76</sup> Anziehend mußte diese Richtung auch deswegen sein, da sie die Universalität des Islams und das

<sup>73</sup> Zur Vorbereitung des Islams durch Händler vgl. I. M. LEWIS: *Islam in Tropical Africa*, 2. Aufl. London 1980, 20–27; J. S. TRIMINGHAM: *Islam in West Africa*, London 1959, 35; ders.: *The Influence of Islam upon Africa*, 2. Aufl. London 1980, 34; J.-L. TRIAUD: *Islam et sociétés soudanaises au moyen-âge*, Paris–Ouagadougou 1973, 58f., 72f.

<sup>74</sup> Die Ibāditen sind als gemäßiger Zweig der Hāriğiten anzusehen, die, nachdem sie dem Kalifat der Umayyaden Widerstand geleistet hatten, auch in Nordafrika Zuflucht gefunden hatten, wo ihre Lehre bei den Berbern Anklang fand. Um 777 gründeten sie dort das Reich von Tāhart (heute Tiaret in Algerien), das den Saharahandel kontrollierte (vgl. dazu M. FORSTNER: *Das Wegenetz des Zentralen Maghreb in islamischer Zeit*, Wiesbaden 1979, 52f.; eine eingehende Studie über den Aufbau und die historische Entwicklung dieses Staates liegt nunmehr vor durch U. REBSTOCK: *Die Ibāditen im Magrib (2./8.–4./10. Jh.)*. *Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam*, Berlin 1983, und durch W. SCHWARTZ: *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika. Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams*, Bonn 1983; vgl. außerdem P. CUPERLY: *Introduction à l'étude de l'ibādisme et de sa théologie*, Alger 1985). Über die Präsenz von ibaditischen Gelehrten in Westafrika s. J. CUOQ: *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest. Des origines à la fin du XVIe siècle*, Paris 1984, S. 17.

<sup>75</sup> B. P. CLARKE: *West Africa and Islam. A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century*, London 1982, 10–11.

<sup>76</sup> Zur Lehre gehörte, daß der Mensch Gott nicht von Angesicht zu Angesicht schauen könne (SCHWARTZ, *Anfänge*, 75). Erst im 11. und 12. Jh. werden auch in der ibādītischen Literatur heilige Männer und Frauen genannt, fand der Heiligenkult Eingang; auch trat dann wie überall die Verbindung von Gelehrtem und Heiligem auf (vgl. dazu H. T. NORRIS: *The Berbers in Arabic Literature*, London/New York 1982, 82, 88, 91). Dies darf aber nicht überbewertet werden, vielmehr handelt es sich wohl um Ausnahmesehensungen. Bei den Ibāditen der Mzab-Region im südlichen Algerien wurde, und wird noch heute, jeglicher Heiligenkult streng abgelehnt (vgl. P. SHINAR: *Ibādiyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria*, 105, 117, in: *Scripta Hierosolymitana* [Jerusalem] 9 [1961], 96–120).

Prinzip der Gleichberechtigung alle Gläubigen, auch der Neumuslime, lehrte (ohne daß dies in einen reinen Antiarabismus ausgeartet wäre).<sup>77</sup>

Diese unorthodoxen Vertreter des Islams wurden alsbald zurückgedrängt;<sup>78</sup> es setzte sich der sunnitische Islam durch, denn die muslimischen Händler, die als absolute Minderheiten unter heidnischen Herrschern lebten, richteten sich nach dem malikitischen Recht, denn auf diese Weise wurde ihnen auch in ungläubiger Umgebung, als das das *Bilād as-Sūdān* („Land der Schwarzen“) angesehen wurde, ein Mindestmaß an Rechtssicherheit geboten.<sup>79</sup>

b) *Der Islam als Religion der Eliten (12. – 16. Jh.)*

Der sunnitische Islam wurde noch verstärkt durch die aus den Sanhāga der Sahara hervorgegangene Dynastie der Almoraviden, die ihre Eroberungen unter ihrem Führer ʿAbd Allāh b. Yāsīn als Kampf für die Wiederherstellung des wahren Islams ansahen<sup>80</sup> und die militante sunnitisch-malikitische Richtung<sup>81</sup> in Nordafrika in weiten Teilen der Sahara verbreiteten.<sup>82</sup> Der Sieg dieser Dynastie war der Triumph der Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*), deren Zentrum Qairawān in Tunesien war, wenngleich das Element des asketischen Kämpfers (*murābit* = *muḡāhid*, nicht etwa im Sinne eines marabout', s. unten S. 66) in dieser Bewegung auch vorhanden war.

<sup>77</sup> So Schwartz, Anfänge, 275.

<sup>78</sup> Während Ifriqiya (etwa das Gebiet des heutigen Tunesien) bereits seit der Mitte des 9. Jh.s sunnitisch-malikitisch war (vgl. M. TALBI: *L'Émirat Aghlabide*, Paris 1966, 235) hielten sich in Algerien alidische und ibādītische Kleinreiche bis ins 10. Jh. (vgl. M. FORSTNER, *Wegenezis*, 52, 54f). Danach finden wir Ibāditen nur noch in südalgerischen und südtunesischen Rückzugsgebieten, doch kontrollierten sie weiterhin den Saharahandel (vgl. M. BRETT: *Ifriqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A. D.*, 356, in: *Journal of African History* 10 [1969], 347–364); ibādītische Spuren lassen sich in den Gebieten südlich der Sahara aber nicht nachweisen (so TRIAUD, *Islam*, 212).

<sup>79</sup> Es ging dabei um das Problem, inwieweit in heidnischer Umgebung die Bestimmungen der *ṣarīʿa* gelten sollten und, vor allem, durchgesetzt werden konnten. Bis ins 11. Jh. – soweit die Nachrichten – war in den islamischen Stützpunkten jeweils ein *nāzir* (Obmann), der mit Zustimmung des heidnischen Herrschers die Verhältnisse der Muslime überwachte. Die malikitischen Gelehrten akzeptierten diese Regelung, da in ihren Augen eine heidnische Regierung immer noch besser als gar keine Regierung war (vgl. dazu den instruktiven Aufsatz von M. BRETT: *Islam and Trade in the Bilād as-Sūdān*, 436f., in: *Journal of African History* 24 [1983], 431–440).

<sup>80</sup> Die ibādītischen Händler wurden von ihnen wie Ungläubige verfolgt (vgl. NORRIS, *Berbers*, 128).

<sup>81</sup> Dazu N. LEVIZION: *ʿAbd Allāh b. Yāsīn and the Almoravids*, bes. S. 78–112, in: WILLIS, *Studies*, 78–112. – J. FROELICH (*Les musulmans d'Afrique noire*, Paris 1962, 25) verkannte die Lehre des Ibn Yāsīn und seiner Almoraviden völlig, wenn er schreibt, durch sie habe die Vorstellung der *baraka* und der Heiligenkult in Schwarzafrika Eingang gefunden. Das war damals eben noch nicht der Fall!

<sup>82</sup> Es scheint aber eine Legende zu sein, daß sie auch Ghana erobert hätten (H. J. FISHER: *Early Arabic Sources and the Almoravid Conquest of Ghana*, 558, in: *Journal of African History* 23 [1982], 549–560).

Es breitete sich also in Nordafrika der Islam zunächst in seiner sunnitischen Prägung aus; erst unter den Almohaden trat nach dem 12. Jahrhundert eine Veränderung insofern ein, als neben der reinen Lehre auch das Šūfitum und der Heiligenkult gefördert wurden. Mystik und Rechtswissenschaft verbanden sich nunmehr offen in Nordafrika.<sup>83</sup>

Die neue Religion drang in die Reiche von Takrur, Ghana, Mali, Songhai und ins Hausaland ein.<sup>84</sup> Um 1600 lag die Stärke des Islams bei den privilegierten Schichten<sup>85</sup> der Herrscher und ihrer Verwaltungsbeamten, der Gelehrten und Händler; er war zumeist auf die Städte beschränkt, während die Masse der Bevölkerung der ländlichen Gegenden unberührt blieb.<sup>86</sup> Es muß aber betont werden, daß spätestens seit dem 12. Jahrhundert islamische Gelehrte (Kleriker, wie L. SANNEH<sup>87</sup> sie nennt) neben den Händlern ebenfalls in großem Maße dazu beitrugen, den Islam vom Senegal bis ins Hausaland in orthodoxer Form zu verbreiten.

Der Islam erhielt sein ausgesprochen elitäres Gepräge dadurch, daß nach den Händlern die islamischen Gelehrten, die *‘ulamā’*, gekommen waren, die in den damaligen Handelszentren,<sup>88</sup> wie Gao, Timbuktu, Walata, Jenne, Kano, Katsina, Sokoto, Zaria und Bornu, den Koran, die Traditionswissenschaften und das islamische Recht unter strenger Beachtung der malikitischen Richtung lehrten. Gerade die *šarī‘a* gewann an Bedeutung, denn sie bot für den ganzen West- und Nordafrika überziehenden Handel die rechtlichen

<sup>83</sup> So N. LEVTZION in *Cambridge History of Africa* (1977), III, 339f., 346f., 362. – Der geistige Begründer dieser Bewegung, Ibn Tūmart (gest. 1130) (über ihn EP<sup>2</sup>, III, 958f.), war zum einen streng sunnitisch, indem er Koran, Sunna und den Konsens der Prophetengenossen zugrunde legte, andererseits übernahm er von den Schiiten die Lehre vom unfehlbaren Imam und außerdem schätzte er al-Gazālī, dessen Bücher von den Almoraviden in Andalusien öffentlich verbrannt worden waren.

<sup>84</sup> Vgl. CLARKE, 37, 40, 47, 60; M. HISKETT: *The Development of Islam in Hausaland*, 58f., in: M. BRETT (Hrsg.): *Northern Africa. Islam and Modernization*, London 1973, 57–64.

<sup>85</sup> So TRIMINGHAM, *Influence*, 34; P. HEINE: *Die westafrikanischen Königreiche Ghana, Mali und Songhai aus der Sicht der arabischen Autoren des Mittelalters*, Münster 1973, S. 106.

<sup>86</sup> So CLARKE, 71; TRIMINGHAM, *Influence*, 81; vgl. TRIAUD, *Islam*, 218.

<sup>87</sup> L. SANNEH: *The Origins of Clericalism in West African Islam*, in: *Journal of African History* 17 [1976], 49–72. N. LEVTZION (*Patterns of Islamization in West Africa*, 38, in: D. F. McCALL & N. R. BENNETT: *Aspects of West African Islam*, Boston University Papers on Africa, Vol. V [1971], 31–39) machte darauf aufmerksam, daß man unterscheiden müsse: Gelehrte, die am Hofe der Herrscher lebten und die deshalb Kompromisse schließen mußten, und solche, die in den Handelszentren leben, das hohe Niveau der islamischen Gelehrsamkeit wahrten und die reine Lehre vertraten, woraus dann viel später die *Ġihād*-Bewegungen hervorgingen.

<sup>88</sup> Kano war für die Rechtswissenschaft berühmt, Zaria und Katsina für arabische Grammatik, Bornu für Koranauslegung, Sokoto für Mystik.

<sup>89</sup> M. HISKETT: *The Development of Islam in West Africa*, London–New York 1984, S. 313f. zeigte, wie wichtig die *šarī‘a* für die Staatenbildung war, bot sie doch Rechtsregelungen, deren Kenntnis unter den Händlern und Gelehrten weit verbreitet war; vgl. dazu auch J. CUOQ: *L’histoire de l’islamisation de l’Afrique de l’ouest*, Paris 1984, S. 299.

Regelungen, selbst in den Reichen, die noch gar nicht islamisch zu nennen sind.

Die Verbindung zu Nordafrika und dem Nahen Osten blieb durch die Gelehrten und die die Pilgerfahrt durchführenden Muslime stets gewahrt.<sup>90</sup> Der sunnitische Islam herrschte vor, selbst wenn man die Erfüllung der Pflichten nicht so ernst nahm. In der damaligen Periode, in der nur Minderheiten dem Islam anhängen, war dieser ausgesprochen tolerant in dem Sinne, daß er die heidnische Umwelt nicht mit Waffengewalt zu missionieren suchte, wie es dann später der Fall sein sollte (s. unten S. 47), denn dazu war er einfach nicht in der Lage. Hinzu kam, daß das Arabische angesichts der sprachlichen Zersplitterung der Sahel-Zone die einzig schriftlich faßbare Sprache war, so daß man sich ihrer selbstverständlich nunmehr in der Verwaltung und im Handel bediente.<sup>91</sup> In diesen Reichen, die aber noch nicht als islamisch zu bezeichnen sind, mit ihrer zentralistischen Gesellschaft stiegen die Muslime bald in der Regierungshierarchie auf<sup>92</sup> und machten sich in der Verwaltung und Rechtsprechung unentbehrlich; wobei sie wiederum den Herrschern die Möglichkeit eröffneten, größere regionale Einheiten zu schaffen. In den weniger zentralisierten Gebieten,<sup>93</sup> also am Rande der Sahel-Zone waren es weiterhin die Händler, die den Islam verbreiteten, aber auch schon wandernde Gelehrte, die von Niederlassung zu Niederlassung zogen und den Islam propagierten.

c) *Der Islam auf dem Weg zur Religion der Mehrheit (17.–18. Jh.)*

Im 17. Jahrhundert waren die Muslime, abgesehen von den Tuaregs, die schon frühzeitig islamisiert worden waren, und vom Gebiet des heutigen Mauretanien, das bereits ein Jahrhundert vorher durch die Banū Ḥassān arabisiert worden war, in Westafrika noch immer in der Minderheit, was nur eine friedliche Verbreitung des Islams zuließ. Tausende von teilweise recht kleinen Muslingemeinden waren entlang den Handelsrouten entstanden.<sup>94</sup> Es wird, zumindest von den Vertretern der These des afrikanischen *Ṭarīqa-Islams*, ganz einfach übersehen, daß diese Muslime – waren sie doch immer noch in der Minderheit! – die Erfüllung ihrer Pflichten zwar teilweise recht lax handhabten, aber sich nicht unbedingt mit den Heiden vermischten; vielmehr hatten die Muslime ihre eigenen Siedlungen und unterschieden sich von der heidnischen Umgebung gerade durch die islamischen Sitten (Eßge-

<sup>90</sup> Vgl. E. M. SERTAIN: *Jalal al-Din al-Suyuti's Relations with the People of Takrur*, 194f., in: *Journal of Semitic Studies* 17 (1971), 193–198.

<sup>91</sup> Vgl. dazu J. O. HUNWICK: *Literacy and Scholarship in Muslim West Africa in the Pre-Colonial Period*, Nsukka (Nigeria) 1974, bes. 14ff.

<sup>92</sup> So. P. B. CLARKE: *Islamic Millenarianism in West Africa: A 'Revolutionary Ideology?*, 324, in: *Religious Studies* 16 (1980), 317–339; TRIMMINGHAM, *Influence*, 96; LEWIS, *Islam in Tropical Africa*, 27; vgl. R. L. MOREAU: *Africains musulmans*, Paris–Abidjan 1982, 113ff.; S. M. LISSOKO: *Tomboucto et l'empire Songhai*, Abidjan–Dakar 1975, 183, 187f.

<sup>93</sup> LEWIS, *Islam in Tropical Africa*, 33, meint, es sei für die Verbreitung völlig gleichgültig gewesen, ob das jeweilige politische System zentralisiert oder nicht gewesen sei.

<sup>94</sup> CLARKE, 76ff., 108.

wohnheiten, Vollkleidung) absichtlich! Aber in dem Maße, wie sich die zahlenmäßigen Verhältnisse in den folgenden zwei Jahrhunderten zugunsten der Muslime wandelten, und zwar geographisch gesehen von Nord nach Süd fortschreitend günstiger werdend, im selben Maße wurde immer mehr auf die korrekte Einhaltung der islamischen Pflichten geachtet, denn in diesen Jahrhunderten drang die islamische Gelehrsamkeit bis an die Grenzen des Tropenwaldes vor. Die führenden *‘ulamā’* Nordafrikas und Ägyptens ließen es sich nunmehr angelegen sein, die wahre Lehre zu fördern, indem sie sich dafür einsetzten, allenthalben das Wissen um den Islam zu mehren und das Niveau der Imame, selbst im kleinsten Dorf der Sahel-Zone, zu heben. Bekannt sind die Schriften des großen Gelehrten Muḥammad ‘Abd al-Karīm al-Maḡīlī (gest. um 1504) aus Tlemcen in Algerien und die des Ägypters Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505). Diesem war es vor allem ein Dorn im Auge, daß nicht alle Regelungen der *šarī‘a* in Westafrika korrekt beachtet wurden (so etwa die Vorschriften hinsichtlich des Erbrechts) und daß nichtislamische Steuern erhoben wurden, daß Islam und heidnische Riten noch nebeneinander existierten oder gar vermengt wurden, daß noch immer Idole verehrt wurden.<sup>95</sup> Auch al-Maḡīlī,<sup>96</sup> der bei den Tuaregs in den Zentren der Gelehrsamkeit wie Tagedda, Air und Gao, aber auch im Hausaland gelehrt hatte und in dessen Person sich die rigorose Rechtslehre malikitischer Provenienz mit mäßigender sūfischer Durchdringung vereinigte, wollte diese in seinen Augen verwerfliche, die einheimischen Sitten und Bräuche tolerierende Haltung nicht länger dulden. Die *šarī‘a*, lehrte er, müsse streng angewandt werden. Jeder Herrscher, der nicht Muslim sei, sei ein Unterdrücker und müsse beseitigt werden, ebenso wie derjenige muslimische Herrscher, der nichtislamische Steuern in seinem Reich zulasse. Mit dieser militanten Haltung al-Maḡīlīs wird die Epoche des *ḡihād* (Heiligen Krieges) und der Reform des Islams, beide darauf abzielend, die Herrschaft der *šarī‘a* durchzusetzen, eingeleitet.<sup>97</sup>

As-Suyūṭī, der einer der größten Gelehrten des mamlukischen Ägyptens war und bei dem viele Gelehrte der Tuaregs<sup>98</sup> und der damaligen Reiche<sup>99</sup> Ghana, Tavrur, Mali und Songhai studierten, beeinflusste durch seine Werke ebenfalls das zeitgenössische Westafrika. Im Gegensatz zu al-Maḡīlī war er

<sup>95</sup> Vgl. M. HISKETT: *An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth Century to the Eighteenth Century*, 578f., in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962), 577–596.

<sup>96</sup> Über ihn J. O. HUNWICK: *Sharī‘a in Songhay. The Replies of al-Maḡhīlī to the Questions of Askīya al-Ḥājj Muḥammad*, London 1985; vgl. *Epître d’al-Maḡhīlī à l’Askīya Muḥammad de Gao*, in: J. M. CUOQ: *Recueil des Sources Arabes*, Paris 1975, 399–435; M. HISKETT: *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, New York 1973, 60; H. T. NORRIS: *The Tuaregs. Their Islamic Legacy and its Diffusion in the Sahel*, Wiltshire 1975, 38.

<sup>97</sup> HISKETT, *Islamic Tradition*, 586. – al-Maḡīlī bemängelte immer wieder, daß bei vielen Gelehrten, die er *‘ulamā’ as-sū’* nennt, keine ausreichenden Kenntnisse vorlägen.

<sup>98</sup> Dazu NORRIS, *Tuaregs*, 41.

<sup>99</sup> Dazu SARTAIN, 197f.

jedoch in seiner Haltung gegenüber den einheimischen Bräuchen nachsichtiger und flexibler;<sup>100</sup> so tolerierte er, insofern durch die ägyptischen Verhältnisse geprägt, den Gebrauch magischer Praktiken und das Tragen von Amuletten; auch war es für ihn nichts Verwerfliches, wenn die Gelehrten durch das einfache Volk in einer Weise, die an den Heiligenkult heranreichte, verehrt wurden. In der westlichen Sahara, wie NORRIS<sup>101</sup> feststellte, und das gilt auch für die Sahel-Zone, gab es keine Trennlinie zwischen Gelehrten und Heiligen, denn das Übernatürliche war immer dann mit einem Menschen verbunden, wenn dieser sich mit islamischen Texten befaßte, und sei es das Studium malikitischer Rechtstexte. Von einem islamischen Rechtsgelehrten wurde erwartet, daß er nicht nur die *šarī'a* beherrschte, sondern daß er auch die Mystik (*taṣawwuf*) studierte, denn seit al-Gazālī bemühten sich die Gelehrten immer, Verstandeswissen (*‘ilm*) mit intuitiver Inspiration (*ma‘rifā*) zu verbinden; auf das Gebiet des Rechts übertragen bedeutete dies das Studium des äußeren (*‘ilm az-zāhir*) und des inneren Wissens (*‘ilm al-bāṭin*) der islamischen Regelungen. Diese Verbindung von *šarī'a* und Šūfītum, wie sie seit al-Gazālī im gesamten arabischen Bereich zu finden ist, war auch unter den Gelehrten der Sahel-Zone üblich,<sup>102</sup> aber dieses Studium der Mystik, und darauf hat C. C. STEWART<sup>103</sup> besonders hingewiesen, war nicht an irgendeine Bruderschaft gebunden, denn die Bruderschaften spielten noch im 17./18. Jahrhundert als Institution keine Rolle für die Verbreitung des Islams (anders dann die Lage im 19. Jahrhundert).

Dabei muß berücksichtigt werden,<sup>104</sup> daß damals der Islam noch immer relativ schwach war gegenüber dem Heidentum, wenn auch die neue Religion flächenmäßig ziemlich weit verbreitet war. Auch nahmen es die neubekehrten Muslime mitunter recht leicht mit den islamischen Vorschriften, ja vermischten sie oft mit den heidnischen Bräuchen des Polytheismus. Noch immer trug das heidnische Gewohnheitsrecht den Sieg über die *šarī'a* davon, und eben dies war den *‘ulamā’* ein Greuel, da sie auf keinen Fall eine Annäherung zwischen Islam und Heidentum wollten. In diesem Stadium, in dem die Muslime noch in der Minderheit waren, aber sich bereits Hoffnung auf eine Änderung der Lage machten, galt der Kampf den Synkretisten (*muḥallitūn*) und war das Ziel die ideale, der *šarī'a* folgende Gemeinschaft.

<sup>100</sup> Die *‘ulamā’* von Timbuktu schlossen sich mehr as-Suyūṭī denn dem militanten al-Maḡīlī an (vgl. N. LEVIZION: *Islam in West African Politics*, 338, in: *Cahiers d'Etudes Africaines* 28 [1978], 333–345).

<sup>101</sup> H. T. NORRIS: *Muslim Sanhāga Scholars of Mauritania*, 148, in: J. R. WILLIS: *Studies in West African History*, Bd. I (London 1979), 147–159.

<sup>102</sup> Der große Rechtsgelehrte Aḥmad Bābā vertrat, daß jede Gesellschaft neben den *‘ulamā’* auch gelehrte Heilige (*auliyā’*) brauche (vgl. M. A. ZOUBER: *Aḥmad Bābā de Tombouctou [1556–1627]; sa vie et son œuvre*, Paris 1977, 167).

<sup>103</sup> C. C. STEWART: *Southern Saharan Scholarship and the Bilād as-Sūdān*, 90f., in: *Journal of African History* 17 (1976), 73–93.

<sup>104</sup> Vgl. dazu J. R. WILLIS: *Jihād fi sabīl Allāh – Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of its Evolution in the Nineteenth-Century West Africa*, 401, in: *Journal of African History* 8 (1967), 395–415.

Diese Bestrebungen der 'ulamā' und die immer bessere Kenntnis des islamischen theologischen Schrifttums brachten es mit sich, daß die Lehre vom Mahdī („der von Gott Geleitete“), der als gerechter Herrscher vor dem jüngsten Gericht und vor dem Ende der Zeiten auftreten sollte, Eingang fand. Vor seinem Erscheinen seien die Muslime entzweit, würden sie sich bekämpfen und würde Anarchie herrschen, so daß alle die Ankunft eines Erneuerers (*muğaddid*) herbeisehnten, eben des Mahdī, der dann den wahren Islam für ein Jahrtausend wiederherstellen werde. Die im gesamten sunnitischen Islam, also auch in Nordafrika, verbreitete mahdistische Tradition wurde zusammen mit anderem traditionellen Gedankengut durch al-Mağīlī, der ja selbst in den Zentren der Gelehrsamkeit der Sahel-Zone gelehrt hatte, und von as-Suyūṭī verbreitet,<sup>105</sup> so bei den Tuaregs, dann bei vielen anderen Bewegungen der Sahel-Zone (etwa um 1670 in Südmauretanien), wann immer islamische Reformer auftraten,<sup>106</sup> den *ğihād* ausriefen und die Erneuerervorstellung des Mahdismus für ihre Ziele einspannten. Diese Bewegungen sind typisch für den Übergang vom Minoritäten- in den Majoritätenstatus; mit zunehmender Macht suchten die Muslime ihre Religion mit Waffengewalt durchzusetzen, wobei der Klerus, d. h. die 'ulamā', die wahre islamische, der *šarī'a* verpflichtete Gesellschaft forderten.<sup>107</sup> Daß dabei der Heilige Krieg (*ğihād*) bereits als Mittel gegen die Ungläubigen eingesetzt wurde, zeigt das neue Selbstbewußtsein der Muslime. Im 19. Jahrhundert sollten dann die Westafrika überziehenden großen *Ğihād*-Bewegungen dies besonders deutlich machen. Noch war es aber nicht soweit, obwohl sie lokal schon auftraten,<sup>108</sup> so in Shinqit (1673), Futa Bondu (1690), Futa Jalon (1725) und Futa Toro (1775).

Um diese Zeit und mit einer Verspätung von etwa 3 Jahrhunderten im Vergleich zur übrigen islamischen Welt (Nordafrika – Ägypten – Naher Osten) verbreiteten sich auch die Bruderschaften in ihrer organisierten Form allmählich in der Sahel-Zone.<sup>109</sup> Mystik (*tasawwuf*) als Komplement der *šarī'a* war ja, wie wir bereits gehört haben, anerkannter Gegenstand islamischer Gelehrsamkeit geworden, aber eben noch auf der rein individuellen Basis als

<sup>105</sup> Dazu CLARKE, *Islamic Millenarianism*, 342f., außerdem die wichtige Studie von A. A. BATRAN: *Islam and Revolution in Africa*, Brattleboro 1983, dort über die Verbreitung des Mahdī-Glaubens S. 32ff.

<sup>106</sup> Vgl. CLARKE, *Islamic Millenarianism*, 326ff.

<sup>107</sup> N. LEVTZION (*Islam in West African Politics*, 337) hat herausgearbeitet, daß zu unterscheiden ist zwischen den 'ulamā', die im Dienste der einheimischen Herrscher standen und die deshalb recht gemäßigt waren, und diejenigen 'ulamā', die einerseits eine höherwertige Ausbildung und außerdem Kontakte zur islamischen Außenwelt des Vorderen Orients hatten, denn diese traten extrem radikal auf; sie, die zumeist nicht im Dienste von Herrschern standen, waren es, die dann die *Ğihād*-Bewegungen auslösten.

<sup>108</sup> Dazu P. D. CURTIN: *Jihad in West Africa: Early Phases and Interrelations in Mauritania and Senegal*, 15f., 21ff., in: *Journal of African History* 12 (1971), 11–24, der zeigen konnte, daß die *Ğihād*-Bewegungen schon sehr viel früher als bisher angenommen eingesetzt hatten.

<sup>109</sup> Vgl. M. HISKETT: *The Development of Islam in West Africa*, London–New York 1984, S. 244ff.

Erkenntnis des suchenden Gelehrten inmitten seines kleinen Schülerkreises, noch nicht als Orden, wie es später der Fall sein sollte. In einer eingehenden Studie untersuchte JENKINS<sup>110</sup> die Entwicklung der Bruderschaften in Nordwestafrika bis 1900 und stellte fest, daß die *šarī'a* bei ihnen anerkannt war, daß die Sūfis aber darüber hinaus gingen, indem sie die geistige Verbindung zu Gott herzustellen suchten. Seit dem 12./13. Jahrhundert verbreitete sich die Mystik in der professionellen Form der Bruderschaften über Nordafrika (dem heutigen Marokko, Algerien und Tunesien), an deren Spitze die großen Gelehrten ihre Schulen einrichteten; seit dem 15./16. Jahrhundert entwickelten sich durch die Einbindung der Laien die festen Hierarchien innerhalb der Bruderschaften, wie wir sie heute kennen, mit ihrem System von Riten und ihrem Netz von Zweigstellen (*zawāyā*). Bis 1900 entstanden über 23 Bruderschaften. Politische und kommerzielle Gründe waren meist Ursache dieser Zersplitterung, denn oft ist eine Bruderschaft nur auf einen Stamm oder eine Region beschränkt; andererseits gibt es Bruderschaften mit Berufspräferenzen, z. B. solche, deren Mitglieder nur Händler sind. Auch beschränkten sich die bruderschaftlichen Organisationen nicht nur auf das Religiöse und die Gelehrsamkeit, sondern ihnen eigneten auch handfeste wirtschaftliche Interessen, denn die über das Land verbreiteten Zweigstellen dienten auch als Stützpunkte, die von Händlern, die Mitglieder eines Ordens waren, genutzt werden konnten. Die Oberhäupter der Bruderschaften nahmen auch politischen Einfluß wahr, traten oft gegen die Herrscher auf, indem sie die *šarī'a* verteidigten<sup>111</sup> und indem sie die von den Herrschern auferlegten Abgaben (*mukūs*) als nicht mit ihr übereinstimmend ablehnten.

In den Gebieten südlich der Sahara machten sich die Bruderschaften nicht vor der Mitte des 17. Jahrhunderts wirklich aktiv bemerkbar<sup>112</sup> (in die Waldzone drangen sie sogar erst im 20. Jahrhundert vor), und dann auch noch regional in unterschiedlichem Ausmaße. Zunächst in Mauretanien – hier bereits, begründet durch die Nähe zu Marokko, in den Anfängen des 16. Jahrhunderts; aber dann dauerte es doch noch an die 200 Jahre, bis wir von einer wirklichen Verbreitung der Bruderschaften sprechen können. Bemerkenswert ist, daß die gelehrten Häupter dieser Orden, wie ihre Kollegen der

<sup>110</sup> R. G. JENKINS: *The Evolution of Religious Brotherhoods in North and Northwest Africa 1523–1900*, in: J. R. WILLIS: *Studies in West African Islamic History*, Bd. I (London 1979), 40–77.

<sup>111</sup> JENKINS, *Evolution* 60.

<sup>112</sup> L. BEHRMAN: *Islamization of the Wolof*, 111 (in: D. F. McCALL: *Western African History*, New York 1969) betont, daß dies im Senegal erst im 17. und 18. Jh. gewesen sei; N. LEVTZION: *Conversion to Islam*, New York 1979, 216 meint sogar, die Bruderschaften seien für Westafrika erst im 18. Jh. bedeutsam geworden; auch hätten sie, abgesehen vom Sonderfall Senegal, hauptsächlich bei den oberen sozialen Schichten Anklang gefunden (LEVTZION in: D. F. McCALL & N. R. BENNETT: *Aspects of West African Islam*, Boston University Papers on Africa V [1971], 39.) – Diese Feststellungen stehen natürlich im krassen Gegensatz zu denjenigen TIBIS, der durch seine These den Eindruck erweckt, dem *Tariqa-Islam*, also den Bruderschaften, sei die Islamisierung Westafrikas zu verdanken.

vergangenen Jahrhunderte auch, das Studium und die Lehren der *šarī'a* mit denen der Mystik verbanden; nirgends ist eine Trennung zu bemerken.<sup>113</sup>

Die Bruderschaften, die sich zunächst in Nordafrika verbreiteten, ehe sich von ihnen dann wieder Unterabteilungen abspalteten, waren die Qādiriya, die Šādīliya und die Tiġāniya. Die Qādiriya war in Bagdad im 12. Jahrhundert entstanden und drang dann nach Nordafrika vor. Südlich der Sahara<sup>114</sup> wurde ihr großer Förderer Aḥmad al-Bakkā'ī (gest. 1515), der sie in Mauretanien führte, doch den eigentlichen Aufschwung erlebte sie erst im 18. Jahrhundert unter Sidi Muḥtār al-Kuntī (gest. 1811).<sup>115</sup> Ihre Gelehrten und Anhänger vertraten die malikitische Rechtsschule, daneben pflegten sie aber auch die Mystik.<sup>116</sup> Sie dehnten ihre Organisation in die östlich angrenzenden Bereiche der Sahel-Zone (also ins heutige Mali und Niger) aus, so daß die Qādiriya bei den Tuareg und im nördlichen Hausaland viele Anhänger fand.<sup>117</sup>

Ebenfalls in Westafrika verbreitete sich die von Abū Madyan (gest. 1197) aus Tlemcen und 'Alī Šādīlī (gest. 1256) aus Tunis gegründete Šādīliya-Bruderschaft,<sup>118</sup> deren Lehre sich auf drei Hauptpfeiler stützt: Ehrfurcht vor Gott, Ergebung in den Willen Gottes und Befolgung der Sunna in Wort und Tat. Die Leiter dieses Ordens erhoben stets den Anspruch, streng orthodox zu sein und sich an die *šarī'a* zu halten, ließen aber den mystischen Praktiken zu Zwecken religiöser Übungen großen Raum. Bettelei war verpönt, die Pflicht zur Arbeit wurde betont. Über Mauretanien fand die Šādīliya im 18. Jahrhundert bei den Wolof<sup>119</sup> im Senegal Eingang, ehe sie dann später durch die Murīdiya zurückgedrängt wurde (s. unten S. 58).

Eine viel jüngere, gleichwohl aber heute angesehene und überall zu findende Bruderschaft ist die Tiġāniya, deren Gründer Aḥmad at-Tiġānī<sup>120</sup> (gest. 1815 in Fez) zwar auch auf dem Boden der *šarī'a* stand, doch vor allem die Sündlosigkeit der Führer der Bruderschaft und die Hierarchie der Heiligen verkündigte.<sup>121</sup> Südlich der Sahara verbreitete sie sich vor allem im 19. Jahrhundert (s. unten al-Ḥāġġ 'Umar).

<sup>113</sup> Im Gegensatz dazu ruft TIBI (*Krise*, 91) stets den Eindruck hervor, die Bruderschaften mit ihrer Mystik seien der unversöhnliche Gegensatz zum *šarī'a*-Islam.

<sup>114</sup> Dazu A. A. BATRAN: *The Kunta, Sidi al-Mukhtār al-Kuntī, and the Office of Shaykh al-Tariqa 'l-Qādiriyya*, 118ff., 127f., 136, in: J. R. WILLIS: *Studies in West African Islamic History*, I, 113–146.

<sup>115</sup> Über diesen A. A. BATRAN: *Islam and Revolution in Africa*, Brattleboro 1983, 33ff.

<sup>116</sup> Dazu ausführlichst C. C. STEWART: *Islam and Social Order in Mauretania*, Oxford 1973, 36, 39, 67ff.

<sup>117</sup> NORRIS, *Tuaregs*, 43, bes. 112.

<sup>118</sup> Diese Bruderschaft wurde vor allem durch die Azhar in Kairo gefördert (vgl. CH. E. ADAMS: *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933, S. 23 Anm. 5).

<sup>119</sup> Vgl. CLARKE, 78; STEWART, *Islam and Social Order*, 165f.

<sup>120</sup> Über ihn s. J. ABUN-NASR: *The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World*, London 1965, 14.

<sup>121</sup> Über seine Lehre vor allem ABUN-NASR, 26ff.

Alle Bruderschaften betrieben eine ausgesprochene Bildungsarbeit. Sie gründeten, wie sie es in Nordafrika auch getan hatten, in der Sahel-Zone islamische Zentren, die zu Mittelpunkten der Gelehrsamkeit wurden. Ihre Organisationen waren sehr einflußreich und effektiv. Es gab verschiedene Grade der Mitgliedschaft, in die man nur nach Vollzug von Initiationsriten aufsteigen konnte. Es stimmt, daß derartiges nicht in der *šarī'a* geregelt ist, es widerspricht ihr aber auch nicht. Dieses hierarchische System der Bruderschaften ist überall verbreitet, gehört zum Islam, ist die andere, die ergänzende Seite der *šarī'a*, existiert aber auch nicht ohne diese.

#### d. Die großen Ġihād-Bewegungen (18.–19. Jh.)

Wie wir schon bemerkt haben, war in Westafrika allenthalben der Hang der muslimischen Gelehrten zu bemerken, die Bedeutung der geschriebenen Quellen – Koran, Sunna, Rechtswerke – zu betonen und die ideale islamische Gesellschaft herzustellen. Als Beispiel von vielen sei für das 19. Jahrhundert nur die Reformbewegung des Usuman dan Fodio<sup>122</sup> (gest. 1817) aus Gobir im Hausaland genannt, der in seinen Büchern die Anwendung der *šarī'a* forderte, die wahre islamische Regierung darlegte und in einem bekannten Werk, nämlich *Ta'lim al-iḥwān*, die damals verbreiteten nichtislamischen Praktiken der noch „heidnisch“ gebliebenen Bevölkerung – Verehrung von Bäumen und Felsen, Trankopfer, Geisterbeschwörung – anprangerte.<sup>123</sup> Am Ende seines Lebens näherte er sich der Qādirīya, die ihn als herausragenden Führer (*quṭb*) anerkannte und sich dank dieser Vereinnahmung später stärker im Hausaland verbreiten konnte.<sup>124</sup> Ein Jahrhundert später reklamierte ihn die Tiğāniya für sich, was wiederum ihrer Ausbreitung nützte. Sein Sohn Mohammed Bello (gest. 1837) gründete das Kalifat von Sokoto<sup>125</sup> und richtete einen Staat mit islamischer Verwaltung, Ministern und Richtern ein. Wenn auch das Ziel Usuman dan Fodios ein islamischer Staat nach dem Vorbild der Gemeinschaft des Propheten Muḥammad und der ersten rechtgeleiteten

<sup>122</sup> Über diese Bewegung vgl. die wertvolle Studie von M. HISKETT: *The Sword of Truth*, New York 1973; CLARKE, 113–122; H. F. C. SMITH: *A Neglected Theme in West African History: the Islamic Revolution of the Nineteenth Century*, 174f., in: *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2 (1961), 169–185.

<sup>123</sup> Er ist als gemäßigter Šūfi zu bezeichnen, war aber gleichzeitig überzeugter Anhänger der *šarī'a*, der Auswüchse des praktizierten Islams, so die schwarze Magie, abschaffen wollte. Wie al-Mağīli verband er den malikitischen Fundamentalismus mit dem Šūfitum (vgl. HISKETT, *Sword of Truth*, 52, 117, 120; B. G. MARTIN: *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge, 1976, 24, 28; vgl. dazu auch A. M. HAJJ NOUR: *An Elementary Study in the Fiqh of Dan Fodio*, 219, in: Y. B. USMAN (Hrsg): *Studies in the History of the Sokoto Caliphate*, Lagos–New York 1979, 217–241).

<sup>124</sup> Vgl. HISKETT, *Sword of Truth*, 161f.

<sup>125</sup> Über Verwaltung, Aufbau und Politik dieses Staates findet sich reiches Material in Y. B. USMAN: *Studies in the History of the Sokoto Caliphate*; Dan Fodios Ġihād wird von den muslimisch-afrikanischen Gelehrten nunmehr als „Revolution“ gesehen, deren Ziel vor allem die Einführung des *šarī'a* gewesen sei (S. 7, S. 23).

Kalifen war,<sup>126</sup> so ist aber doch wichtig festzustellen, daß es sich vielmehr um die *Nachahmung*<sup>127</sup> eines Staatsaufbaues, wie ihn das abbasidische Kalifat darstellte, handelt, eben in Entsprechung der islamischen Lehren des 12. bis 17. Jahrhunderts mit der Hierarchie der Wesire (Ämter, die erst unter den Abbasiden ausgeprägt wurden), Statthalter, Richter, Polizeichefs und dem gesamten öffentlichen Dienst bis hinab zum Marktaufseher.

Ähnliche Reformbewegungen<sup>128</sup> gab es im Gebiet des Niger (dort Scheich Ahmadu Lobo von Masina, 1818), westlich davon gründete al-Ḥāǧǧ ʿUmar Tall<sup>129</sup> (gest. 1864) das islamische Tokolor-Reich; in Senegambia war es der Fulbe-Scheich Ma Ba Diakhou Ba (gest. 1867).<sup>130</sup> Immer ging es ihnen um die Propagierung des wahren, des sunnitischen Islams, was aber nicht bedeuten soll, daß es bis dahin einen unorthodoxen Islam gegeben habe, vielmehr ist damit gemeint, daß es vorher der Minderheitenstatus mit sich gebracht hatte, daß die Praktiken der nichtislamischen Mitbevölkerung beachtet, wenn nicht gar mitvollzogen worden waren. Nun aber, nachdem die Muslime der Minderheitenrolle entwachsen waren, wurde der reine sunnitische Weg, ohne auf die Heiden Rücksicht zu nehmen, gepredigt. In den Gebieten, die nunmehr mehrheitlich islamisch waren, änderte sich folglich die Lage sehr schnell: Erziehungswesen, Verwaltung und Gerichtshöfe wurden islamisch.<sup>131</sup>

Allen Reformbestrebungen und *ǧihād*-Bewegungen der Zeit um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ist gemeinsam, innerhalb bereits bestehender, nunmehr immer mehr islamisch werdender Staaten Veränderungen insofern, als die Gelehrten den wahren Islam durchzusetzen verlangten, durchführen

<sup>126</sup> So TH. HODGKIN: *Islam and National Movements in West Africa*, 324, in: *Journal of African History* 3 (1962), 323–327.

<sup>127</sup> HISKETT, *Islamic Tradition*, 592 (mit Nachweisen). – Auch sein Sohn Muhammad Bello vertrat in seinen Werken die als klassisch zu bezeichnenden Staatslehren von Ibn Taimiyya (gest. 1327) und Ibn Qaiyim al-ǧauziyya (gest. 1350) (vgl. dazu B. G. MARTIN: *A Muslim Political Tract from Northern Nigeria: Muhammad Bello's Uṣūl al-Siyāsa*, 64, in: D. F. MCCALL & N. R. BENNETT: *Aspects of West African Islam*, Boston University Papers on Africa B [1971], 63–86).

<sup>128</sup> Dazu Einzelheiten bei CLARKE, 128–147.

<sup>129</sup> Er hing der Tiǧāniyya an und war begeisterter Süfi, vertrat aber Reformen wie die tripolitanische Sanūsiyya, indem er als Quellen nur den Koran und die Sunna anerkannte, den Rechtsschulen folgte und dabei das eigene freie Forschen (*ǧithāḥ*) zuließ (vgl. MARTIN, *Brotherhoods*, 95; J. R. WILLIS: *The Writings of al-Ḥāǧǧ ʿUmar al-Fūtī and Shaykh Mukhtār b. Waḍīʿat Allāh: Literary Themes, Sources, and Influences*, in: J. R. WILLIS: *Studies in West African Islamic History*, I [London 1979], 177–210; F. DUMONT: *L'anti-sultan ou al-Hāǧǧ Omar Tal du Fouta, combattant de la foi [1794–1864]*, Dakar–Abidjan 1974, bes. 212f.)

<sup>130</sup> Über ihn CH. A. QUINN: *Maba Diakhou and the Gambian Jihad, 1850–1890*, bes. 235, 242ff., in: WILLIS, *Studies*, I, 233–258; in seinem theokratischen Staat wurden die besiegten Gefangenen vor die Wahl gestellt, entweder den Islam anzunehmen oder getötet zu werden. – Über ihn auch M. A. KLEIN: *Islam and Imperialism in Senegal*, Stanford 1968, 63ff.

<sup>131</sup> Vgl. HISKETT, *Sword of Truth*, 138ff.

zu wollen. Die Führer<sup>132</sup> dieser Bewegungen waren nicht nur gute Kenner der *šarī'a*, sondern auch große Šūfis, deren Segenskraft (*baraka*) anerkannt war,<sup>133</sup> auch waren sie zumeist Mitglieder einer der großen Bruderschaften. Es liegt hier das auch in den anderen islamischen Weltregionen zu bemerkende Phänomen vor, daß reiner Gesetzesislam und ergänzende Mystik eine enge Verbindung eingingen, aber – es muß betont werden – dies ist eben nicht allein auf Afrika beschränkt!

Fassen wir die Entwicklung, die der Islam bis ins 19. Jahrhundert nahm, ehe dann der Kolonialismus eingriff, zusammen:

Die Träger der islamischen Propaganda (*da'wa*) waren zunächst berberische Händler aus Nordafrika, dann die orthodoxen Almoraviden und Almohaden. Nach der Arabisierung Mauretaniens drang der Islam sowohl als Rechtssystem, als auch als mystische Lehre, denn beide waren eng verbunden,<sup>134</sup> als die „modische“ Religion der Oberklassen und der Herrschenden in die Gebiete der Sahel-Zone ein. Er verbreitete sich vor allem in den Städten und Handelsstützpunkten, kaum auf dem Lande.<sup>135</sup> Auch die Bruderschaften waren dank der starken Handelstätigkeit ihrer Mitglieder städtisch ausgerichtet und vertraten ebenfalls den orthodoxen Islam, selbst wenn gewisse Praktiken – Initiationsriten, Geheimzeichen, *dikr*-Veranstaltungen – die Mystik betonten (aber eben nicht im Sinne TIBIS, der den Gegensatz von *Šarī'a-Islam* und *Tarīqa-Islam* konstruiert). Es waren fast immer die Händler, die auch im 16. und 17. Jh. für die Verbreitung des Islams sorgten, so daß diese Religion dann allmählich auch in die Waldzone vordrang.<sup>136</sup>

In diesem Zusammenhang soll nicht versäumt werden, auf die Theorien B. GELLNERS – belegt durch gewichtige Untersuchungen über den Islam Marokkos – hinzuweisen:<sup>137</sup> Er unterschied zum einen den Islam der Städte und

<sup>132</sup> So z. B. in BORNÜ, wo al-Kānimī (gest. 1837) einen streng islamischen Staat gründete (dazu L. BRENNER: *Muhammad al-Amin al-Kānimī and Politics in Bornu*, in: WILLIS, *Studies*, I, 160–176).

<sup>133</sup> So bei Usman dan Fodio und ʿUmar Tall (WILLIS, *Jihad*, 406).

<sup>134</sup> Vgl. STEWART, *Islam*, 151f. – An dieser Stelle soll der verdienstvolle Vortrag von ʿIzz ad-Dīn ʿUmar Mūsā (Historiker an der Ahmad-Bello-Universität in Zaria/Nigeria) erwähnt werden, den er 1983 in ʿAmmān hielt (*al-Islām wa-Ifriqiyyā*, in: *al-ʿArab wa-Ifriqiyyā*, Beirut 1984, 67–86). Er zeigte ebenfalls die historische Entwicklung auf (S. 78–85) und machte sich somit sehr um die Darstellung der Geschichte des Islams in Westafrika verdient, was ihm aber geharnischte Kritik und Zurechtweisung der anwesenden Teilnehmer des Symposiums einbrachte, die zumeist arabisch-nationalistisch oder islamisch-fundamentalistisch argumentierten. Gerade wissenschaftliche Erkenntnisse sind eben nicht immer willkommen!

<sup>135</sup> Anders bei der Nomadenbevölkerung Mauretaniens, woraus ersichtlich wird, daß Gelehrsamkeit nicht unbedingt an das städtische Leben gebunden sein muß (STEWART, *Islam*, 2).

<sup>136</sup> Zahlreiche Beispiele bei N. LEVTZION: *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*, Oxford 1968.

<sup>137</sup> E. GELLNER: *A Pendulum Swing Theory of Islam*, bes. 130f., in: R. ROBERTSON (Hrsg.): *Sociology of Religion*, London 1969, 127–138; E. GELLNER: *Saints of the Atlas*, London 1969, 7f.

ihres Umfeldes, der gekennzeichnet sei durch strikten Monotheismus, Puritanismus und Betonung der schriftlichen Offenbarung, was eine starke Verbreitung des Alphabetismus bewirkt habe; der städtische Islam zeichne sich durch ein Minimum an Ritual und Mystik aus, sei vielmehr geprägt von Nüchternheit und betone die Einhaltung der göttlichen Regeln, Gebote und Verbote. Demgegenüber der ländliche Islam, der einen Hang zur Hierarchie in dieser und der jenseitigen Welt habe, der Heilige und Spezialisten für den Verkehr mit der jenseitigen Welt verlange, zu Ritualen und Mystik neige und mehr den Geboten und Verboten von Herrschern und großen Persönlichkeiten, denn denen des schriftlichen Islams folge. GELLNER meint, dies seien die Charakteristika des Stammesislams, während die Stadtbewohner eben der ersteren Richtung angehörten.

Aber es gibt viele Beispiele – und hier liegt das Problem – dafür, daß es genau umgekehrt ist, wie auch schon CLARKE (S. 128) kritisierte. GELLNER selbst betont, daß es sich nur um Hinweise handele, und dies vor allem wieder auf Marokko zutrefte. Was Westafrika angeht, so haben wir – und das könnte in GELLNERS Theorie passen – einen die Orthodoxie betonenden städtischen Islam, der aber, was nach GELLNER eigentlich Zeichen des ländlichen Islams ist, auch die Hierarchie in Form der Bruderschaften kennt.

Auch P. VON SIEVERS<sup>138</sup> streicht den Volksislam für Nord-<sup>139</sup> und Westafrika heraus; ähnlich wie GELLNER kommt er zu dem Ergebnis, daß bei der Mehrheit der Landbevölkerung und der städtischen Unterschicht der Volksislam, dessen Kennzeichen die Heiligenverehrung, der Geisterglaube und die Magie seien, verbreitet sei, während von der Mittelklasse aufwärts der offizielle Islam (teilweise mit zunehmender Säkularisierung verbunden) zu finden sei. Für Westafrika, also anders als für Nordafrika, konstatiert er dann noch, daß der Volksislam mit dem Animismus verbunden sei. Unseres Erachtens ist eine derart säuberliche Trennung nicht möglich, da der offizielle Islam ja, wie dargelegt, ebenfalls Heiligenverehrung und Magie kennt.

#### e) *Der Islam während der Kolonialzeit (19. und 20. Jh.)*

Die zweite Hälfte des 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts stellen einerseits die Epoche des Eindringens der europäischen Mächte England und Frankreich in Westafrika dar, andererseits aber auch die der starken Ausbreitung des Islams, der damals in der Sahel-Zone in das Stadium des *ghihad* eingetreten war. In seinem Werk „*West Africa under Colonial Rule*“ (London 1968) trifft M. CROWDER den Kern der Sache, wenn er schreibt, „the nineteenth-century history of West Africa can be seen as the conflict of two imperialisms: African-Muslim and European Christian“ (S. 3) wobei ersterer

<sup>138</sup> P. VON SIEVERS: *Maghreb und Westafrika*, bes. 401, 405, in: W. ENDE & U. STEINBACH: *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984.

<sup>139</sup> VON SIEVERS erweckt den Anschein, als ob es den Volksislam mit seiner Heiligenverehrung und Magie nur in den Maghrebländern gebe, während im selben Werk F. DE JONG (S. 492, 495) feststellt, daß er in der gesamten islamischen Welt verbreitet sei.

einheimisch war, letzterer von außen kam. Die Kolonialmächte Frankreich und England gingen in den jeweils unterworfenen Gebieten in recht unterschiedlicher Weise vor, allerdings ist am Anfang kein fester Plan zu ersehen, vielmehr reagierten sie nur auf die sie überraschenden Ereignisse. Mitunter waren es nämlich die europäischen Truppen, die angegriffen wurden; so stießen in Senegambia die Anhänger des al-Ḥāǧǧ ʿUmar Tall 1857 auf die Franzosen, die sich aber gegen ihn behaupten konnten, weshalb er sich auf das Gebiet des Niger, wo er das Tokolor-Reich gründete, zurückzog.<sup>140</sup>

#### a) Die französische Kolonialpolitik

Erst später entwickelte sich auf französischer Seite die Doktrin der *assimilation*, die die Eingeborenen an die westliche Kultur heranführen sollte. Unter dem Einfluß der Lehren von Auguste Comte (1798–1857), daß alle Kulturen sich wie die westliche Kultur, welche die fortgeschrittenste sei, entwickeln und daß die Religionen über den Fetischismus und Polytheismus schließlich den Monotheismus erreichen würden, sahen die französischen Kolonialbeamten im Islam oft ein gutes Instrument, mit dessen Hilfe sie die „primitiven Eingeborenen“ auf dem Weg zum Monotheismus vorwärts führen könnten, weshalb sie diese Religion durchaus förderten, aber nur solange sie ihnen politisch nicht ungelegen war. Regte sich Widerstand gegen die Kolonialmacht, so gingen die Beamten auch gegen den Islam vor. Beispielsweise gab es im Tal des Gambia-Flusses im Mandegebiet im 19. Jahrhundert 14 Kleinstaaten, in denen der Islam verbreitet war, doch hatten die Muslime getrennt von der übrigen Bevölkerung zu leben, auch durften sie nicht in höhere Staatsämter aufsteigen. Die heidnisch gebliebene Oberschicht der Soninke war aber durch die Auseinandersetzung mit den in Gambia vordringenden Engländern geschwächt worden, was nun der muslimische Führer Maba Diakhou (gest. 1867) dazu nutzte,<sup>141</sup> den *ǧihād* auszurufen und einen theokratischen islamischen Staat aufzubauen. 1864 halfen ihm die Franzosen noch, aber bereits 1865 waren sie gegen ihn, da er zu mächtig geworden war, und warfen ihn 1867 nieder.

Nennen wir als weiteren Fall den des Mahmādu Lamin<sup>142</sup> (gest. 1887), der ebenfalls im Senegambia-Gebiet einen islamischen Staat errichten wollte; er gab sich als Erneuerer (*muǧaddid*) des Islams, der die *šarīʿa* anwenden wollte; gleichzeitig war er auch ein großer Heiliger und Mitglied der Tiǧāniya. 1885 unterstützten ihn die Franzosen bei seinem Vorhaben, gegen die Heiden und die Muslime, die die *šarīʿa* nicht strikt anwandten, vorzugehen. Mahmādu, der Waffen brauchte, bat die Franzosen sogar um die Erlaubnis zum *ǧihād*. Doch

<sup>140</sup> Über ihn WILLIS, *Writings of al-Ḥāǧǧ ʿUmar*, 180f.; CROWDER, *West Africa*, 38ff.; D. ROBINSON: *The Holy War of Umar Tal. The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford 1985.

<sup>141</sup> Zum Folgenden QUINN, *Maba Diakhou*, 242f.; außerdem M. A. KLEIN: *Islam and Imperialism in Senegal*, Stanford 1968, 66ff.

<sup>142</sup> Dazu I. HRBEK: *The Early Period of Mahmādu Lamin's Activities*, bes. 125ff., in: WILLIS, *Studies*, I, 211–232; O. OLORUNTIMEHIN: *Senegambia Mahmādu Lamine*, in: M. CROWDER: *West African Resistance. The Military Response to Colonial Occupation*, London 1971, 80–110.

als er dann zu mächtig geworden war und sich sogar gegen die Franzosen wandte, wurde er von ihnen niedergeworfen. Als letztes Beispiel sollen die Ereignisse im Savannengebiet von Guinea genannt werden. Dort waren die Muslime eine von der Bevölkerung getrennt lebende Minorität von streng malikitischen Händlern, die aber einen höheren Lebensstandard als die übrige Bevölkerung hatten. Solange sie in der Minderzahl waren, bestanden gute Beziehungen zu der animistischen Majorität des Landes, als aber im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts im benachbarten Senegal-Gebiet die Muslime an Macht gewonnen hatten, griff der *Ġihād*-Gedanke auch auf Guinea über. Als Führer trat Samori Turé (gest. 1900), der den orthodoxen Islam mit Betonung der *šari'a* vertrat, aber auch der Qādirīya-Bruderschaft angehörte, auf und versuchte, eine gewaltsame Islamisierung einzuleiten.<sup>143</sup> 1884–1888 konnte er die Macht behaupten, dann griffen die Franzosen, unterstützt von der animistischen Bevölkerung, die von den Anhängern Samoris unterdrückt worden war, ein und besetzten 1894 das Gebiet. 1898 sandten sie ihn nach Gabon ins Exil.

Die Stärkung des Islams unter französischer und britischer Herrschaft: Aus allem wird ersichtlich, daß die Franzosen einen kontrollierbaren Islam wollten. Nachdem sie einmal erkannt hatten, daß sie aufgrund ihrer militärischen Überlegenheit<sup>144</sup> die *Ġihād*-Bewegung abwehren konnten, ließ die Angst vor der islamischen Gefahr schnell nach; der Islam wurde nunmehr sogar unterstützt, wobei die antiklerikale Haltung der französischen Beamenschaft eine Rolle gespielt haben mag, war doch seit 1905 im Mutterland eine strikte Trennung von Kirche und Staat durchgeführt, was sich auch insofern auswirkte, als die christlichen Missionen keine Unterstützung fanden.<sup>145</sup> Die Kolonialbehörden ließen den Bau von Moscheen und Medersas zu, arbeiteten mit den Bruderschaften – Qādirīya, Tiġāniya, nach anfänglicher Ablehnung auch der Murīdiya – zusammen,<sup>146</sup> setzten überall islamische

<sup>143</sup> Zum Folgenden Y. PERSON: *Samori and Islam*, bes. 265ff., in: WILLIS, *Studies*, I, 259–277; Y. PERSON: *Guinea. Samori*, in: CROWDER, *Resistance*, 111–143; außerdem CROWDER, *West Africa*, 82ff., 86ff., CLARKE, 137ff.

<sup>144</sup> Meistens waren die Truppen der Engländer und Franzosen, von denen gewöhnlich nur die Offiziere Europäer waren, während die gemeinen Soldaten gut gedrillte Schwarzafrikaner (bei den Engländern auch Westinder) waren, dem Gegner zahlenmäßig weit unterlegen, doch hatten sie die moderneren Waffen (seit 1870 Maschinengewehre), während die Afrikaner auf veraltete Gewehre und Handfeuerwaffen zurückgreifen mußten, denn seit 1890 war der Waffenexport von Europa nach Afrika offiziell verboten. Hinzu kam, daß die einheimischen Herrscher, selbst wenn sie meist Widerstand leisteten, sich kaum jemals darauf einigen konnten, gemeinsam gegen die Briten oder Franzosen vorzugehen (dazu die wichtigen Ausführungen von CROWDER, *Resistance*, 7–11).

<sup>145</sup> Vgl. CROWDER, *West Africa*, 360, 363; D. C. O'BRIEN: *Towards an 'Islamic Policy' in French West Africa, 1854–1914*, 307 (mit Nachweisen), in: *Journal of African History* 7 (1967), 303–316.

<sup>146</sup> Über diese Entwicklung zugunsten des Islams vgl. A. GOUILLY: *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris 1952, 249ff.; CROWDER, *West Africa*, 361; O'BRIEN, *Towards*, 307.

Richter ein und ließen entsprechend der *šarī'a* Recht sprechen,<sup>147</sup> denn dies war einfacher als die Anwendung des einheimischen, jeweils nur lokal gültigen Gewohnheitsrechts. Der Islam selbst mit seiner Hierarchie der Emire, Imame, Scheichs und Gelehrten, die ihren Frieden mit der Kolonialherrschaft gemacht hatten, war konservativ geworden. Diese Kolonialherrschaft bot die Möglichkeit, den islamischen Einfluß zu festigen,<sup>148</sup> verhinderte das Vordringen der christlichen Missionare, bot andererseits aber den Muslimen völlige Bewegungsfreiheit; die „Heiden“ konnten sich nicht mehr mit der Waffe gegen die islamischen Bekehrungsversuche wehren.<sup>149</sup> Es ging sogar so weit, daß die französische Verwaltung sich bei der Korrespondenz mit den heidnischen Herrschern des Arabischen bediente, da die anderen einheimischen Sprachen ja nicht geschrieben wurden; dies wiederum führte zur Aufwertung des Arabischen und der Muslime (über die Verbreitung des Arabischen s. unten in Teil II).

Der französischen Verwaltung war auch an dieser Ruhe gelegen, verhinderte sie doch das Eindringen westlicher Vorstellungen, wie Demokratie und Selbstbestimmungsrecht, die sie als hinderlich angesehen hätte in Erfüllung ihrer Aufgabe, Afrikaner allmählich und auf geordneten Wegen zu modernisieren. So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß später die politische Unruhe nicht von den Absolventen der islamischen Bildungseinrichtungen kam, sondern von den wenigen, die die christlichen Schulen besucht hatten, und daß diejenigen, die tatsächlich gegen den Kolonialismus auftraten, zumeist Christen waren, nicht etwa Muslime.

Es kann von einer Marginalisierung des Islams insofern gesprochen werden,<sup>150</sup> als viele Muslime den Besuch moderner westlicher Bildungsstätten vermieden, da sie diese als christlich ansahen.

Es gab aber auch Gebiete, vor allem solche, die schon seit Jahrhunderten voll islamisiert waren, in denen den Franzosen heftiger, auch bewaffneter, Widerstand geleistet wurde, so etwa bis 1930 in Mauretanie<sup>151</sup> oder

<sup>147</sup> GOULLY, 258; O. BRIEN, *Towards*, 305 – selbst wenn die Betroffenen gar keine Muslime waren!

<sup>148</sup> W. MAYER (*Islam und europäischer Kolonialismus in Westafrika: zwischen Kooperation und Konkurrenz*, in: *Welt des Islams* 20 [1980], 73–86) weist auf den Widerspruch hin, daß den islamischen Führern wohl bewußt gewesen sei, daß diese Zusammenarbeit ihr Ansehen schädigen mußte, aber „die islamischen Führer nahmen eine Verminderung ihres gesellschaftspolitischen Einflusses in Kauf, um gerade dadurch eine Ausbreitung des islamischen Glaubens zu ermöglichen“ (S. 85).

<sup>149</sup> Bedenkenswert der Hinweis von J.-M. GAUDEUL: *Das Katholische Christentum in stark islamisch geprägter Umgebung*, 366 (in: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 19 [1979], 365–376), daß der Islam, der bis dahin den nichtmuslimischen Völkern ebenfalls als erobernde Religion erschienen sein mußte, nun in der Kolonialzeit die Chance hatte, sich als Religion der Unterdrückten darzustellen und sich auf diese Weise zu naturalisieren.

<sup>150</sup> So CH. COULON: *Islam africain et Islam arabe: autonomie ou dépendance. Africanisation de l'Islam ou arabisation de l'Afrique?* 269, in: *Année Africaine* (Paris) 1976, 250–275.

<sup>151</sup> Beispiele für den *ghīhād* gegen die Franzosen bei CLARKE, 195.

zwischen 1905 und 1916 bei den Tuaregs im Gebiet des Niger.<sup>152</sup> Völlig anders war die Lage im Gebiet des Senegal, da es sich zu einem Ausnahmefall<sup>153</sup> – verglichen mit dem restlichen Westafrika – entwickelte, in dem der islamischen Geistlichkeit durchaus eine, wenn auch verhaltene, antikolonialistische Haltung zugebilligt werden muß. Ausgerechnet diesen Extremfall zieht B. TIBI heran zur Begründung seiner These des *Tariqa-Islams* und dessen Weiterentwicklung zum *Marabout-Islam*, wobei er dann verallgemeinernd ganz Westafrika einbezieht. TIBIs Theorie für Westafrika (wobei er aber nur Literatur über den Senegal benutzt) lautet, daß der laxer Islam, der an sich eine animistische Religion gewesen sei und den Namen Islam gar nicht verdient habe, vom *Tariqa-Islam* nunmehr überlagert worden sei (S. 92). Die wichtigste Bruderschaft, die Murīdiya, sei vom Marabout Ahmadu Bamba aufgebaut worden, dessen Anhänger dessen Lehre dann verbreitet und deren Führer, die *marabouts*, eine besondere Funktion übernommen hätten: Der Marabout als Führer der jeweiligen Bruderschaft sei auch der Scheich des Stammes gewesen und habe die religiöse Autorität dargestellt. „Seine Beherrschung des Islams wird zum Herrschaftswissen. Er vermittelt seinen Anhängern die islamische Lehre und wird von ihnen in dieser Eigenschaft als Vermittler anerkannt“ (S. 91). Doch im Verlauf der historischen Entwicklung habe die Marabout-Institution eine völlig andere Form angenommen; der Marabout habe die Funktion des animistischen Medizinmannes übernommen, beherrsche die Anhänger durch Magie, lasse sie teilhaben an seinem Segen (*baraka*), könne mit Gott sprechen und Geister herbeirufen.<sup>154</sup> Mit Hilfe des im 19. Jahrhunderts eindringenden *Tariqa-Islams* hätten sich die unteren Kasten als Block gegen die animistische Aristokratie formiert,<sup>155</sup> doch nach dem Sieg sei alles beim alten geblieben; die Marabouts arrangierten sich bald sowohl mit den Wolof-Chiefs als auch mit dem inzwischen begründeten Kolonialsystem und trugen durch ihre feste innere hierarchische Organisa-

<sup>152</sup> CLARKE, 197; vgl. NORRIS, *Tuaregs*, 163ff.

<sup>153</sup> Der Islam der Wolof ist ein Extremfall, der nicht seinesgleichen auf dem gesamten Kontinent hat, wie G. NICOLAS: *L'engracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara*, 367 (in: *Cahiers d'Etudes Africains* 18 [1978], 347–377) feststellte. – Auch G. UNSER (*Intelligenzia und Politik im Senegal. Von den Anfängen bis zur Unabhängigkeit im Jahre 1960*, Aachen 1971, Diss.) kommt zu dem Ergebnis, daß der Senegal insofern einen Sonderfall darstellt, als sich dort in der französischen Kolonialzeit eine einheimische Schicht von Intellektuellen viel früher und zahlenmäßig stärker als in anderen afrikanischen Gebieten gebildet habe, die die Auseinandersetzung mit Frankreich führte. Allerdings, und hier liegt eine Schwäche dieses detailreichen Buches, berücksichtigt der Verf. kaum die politische Rolle der Bruderschaften und des Islams überhaupt.

<sup>154</sup> TIBI, *Krise*, 92.

<sup>155</sup> TIBI, 92 unter Verweis auf den zeitgenössischen französischen Kolonialbeamten ROBERT ARNAUD (zitiert bei L. BEHRMAN: *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*, Cambridge/Mass. 1970, S. 29); TIBI hat aber übersehen, daß BEHRMAN zwei Sätze weiter dies korrigiert hat, indem sie schrieb, alle unzufriedenen Kräfte hätten sich den Bruderschaften zugewandt, darunter auch Adelige, die glaubten, so wieder an die Macht kommen zu können, aber auch arme Freie und freigelassene Sklaven (vgl. auch D. B. C. O'BRIEN: *The Mourides of Senegal*, Oxford 1971, 35).

tionsform zur Verfestigung archaischer Strukturen bei.<sup>156</sup> Die Quintessenz lautet bei TIBI (S. 93) dann: „Die von den islamischen Bruderschaften getragene Revitalisierungsbewegung hatte zwar zu einer intensiveren Islamisierung Westafrikas, nicht jedoch zu einer Überwindung der animistischen Züge des bisherigen Islams geführt. Die religiöse Erneuerung erschöpft sich im sozialen Aufstieg der Marabouts, der neuen religiösen Autorität; der Marabout-Islam blieb zutiefst afrikanisch.“

Diese Darstellung TIBIS muß in einigen Punkten korrigiert werden. Der Gründer der Murīdiya,<sup>157</sup> Ahmadu Bamba<sup>158</sup> (1850–1927), war Mitglied der Qādirīya, später Führer (*muqaddam*) derselben in der Region St. Louis im Senegal. In ihm finden wir, wie bei allen Gelehrten und Theologen Westafrikas, den sunnitischen Islam malikitischer Prägung mit dem Šūfismus vereint, was ja, wie inzwischen klar geworden ist, überhaupt keinen Widerspruch darstellt. Zwischen 1907 und 1912 führte er seinen eigenen Ritus (*wird*), eine Kombination von qādiritischen und tiğānitischen Gebeten und Litaneien, ein und gründete so eine eigene Bewegung, die später unter dem Namen Murīdiya bekannt wurde. Charakteristisch ist die Betonung der Arbeit, die er als Teil der Religion ansah.<sup>159</sup> Er hielt seine Schüler an, ein aktives, nützliches und moralisches Leben zu führen. Die islamischen Pflichten, wie die täglichen fünf Gebete, traten in den Hintergrund, wurden aber natürlich nicht aufgegeben.<sup>160</sup> Die Doktrin der Murīdiya ist durchaus orthodox, der malikitischen Rechtsschule folgend, aber mit der Mystik verbunden.<sup>161</sup>

Anhänger fand Ahmadu Bamba zwischen 1886 und 1912 vor allem unter den durch die Einführung der Erdnuß-Monokulturen entwurzelten Bauern, die, wie oft bei einfachen Muslimen festzustellen, wenig Ahnung von den Lehren des Islams haben, denn die Murīdiya bot ihnen auf den von ihr

<sup>156</sup> TIBI, 93 unter Verweis auf O'BRIEN, 35.

<sup>157</sup> Über diese Bewegung die Studie von O'BRIEN, *Mourides*; außerdem CHEIKH TIDIANE SY: *La confrérie sénégalaise des Mourides*, Paris 1969; außerdem ist die Dissertation von K. TEDESCHI: *Ahmadu Bamba ed il Muridismo in Senegal* (Università degli Studi di Venezia, Ca' Foscari, 1982–83).

<sup>158</sup> Über seine Person O'BRIEN, 37ff.; L. CREEVY (früher: BEHRMAN): *Ahmad Bamba 1850–1927*, bes. 279ff, in: WILLIS, *Studies*, I, 278–307; CHR. COULON: *Le Marabout et le prince: Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris 1981, 72ff.

<sup>159</sup> V. MONTEIL: *Une confrérie musulmane: les Mourides du Sénégal*, 95, in: *Archives de Sociologie des Religions* 15 (1963), 77–102 – nicht etwa, wie oft falsch übersetzt wird: wer arbeitet, betet! – Der Senegalese SY (in: *Confrérie*, 141) sieht in der Betonung der Arbeit durch Ahmad Bamba gerade die Negrifizierung des Islams, denn die Gemeinschaftsarbeit spiele in der afrikanischen Gesellschaft eine große Rolle.

<sup>160</sup> Ahmad Bamba betonte vor allem die Pflicht des Almosengebens (*zakāt*), denn auch hier werde ein tätiges, produktives Leben vorausgesetzt, damit man überhaupt etwas spenden könne (vgl. SY, *Confrérie*, 145).

<sup>161</sup> Vgl. CREEVY, 281; J. COPANS: *Les Marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris 1980, 167ff.; F. DUMONT: *Le „Mouridisme“ sénégalais*, 141, in: *Revue française d'études politiques africaines* 167–169 (1979–1980), 143–155; SY, *Confrérie*, 133f; eine ausführliche Darstellung der von Ahmad Bamba vertretenen Mystik bietet F. DUMONT: *La pensée religieuse de Amadou Bamba*, Dakar–Abidjan 1975.

gegründeten Kollektivfarmen Zuflucht und Arbeitsplätze. Aber nicht nur die Unterschichten wandten sich der Murīdiya zu, sondern auch Eliten, wie besiegte und flüchtige Herrscherfamilien, die durch die veränderte politische Lage entmachtet worden waren.<sup>162</sup> Der Wolof-Staat war zwar durch die Kolonialmacht zerstört worden, aber der Islam bot nunmehr die Möglichkeit zu einer neuen Organisation.<sup>163</sup> CREEVEY zeigt in ihrer Studie (S. 283f.) besonders drei Komponenten auf: Die Bruderschaft 1. als Symbol des Widerstands gegen die Franzosen, 2. als Sammelbecken für die Unzufriedenen der Wolof-Gesellschaft aus Unter- und Oberklassen, und 3. als islamischen Ersatz für das verfallende wolofsche Werte- und Glaubenssystem, das von den Franzosen geschwächt worden war. In der Tat war Ahmadu Bamba Einstellung zunächst antikolonial. Die Franzosen, die inzwischen die Assimilationspolitik aufgeben hatten, vielmehr nach dem englischen Vorbild der *indirect rule* einheimische starke Führer wollten, erkannten aber bald die Vorteile, die das Murīdiya-System der Kollektivfarmen und der strengen Hierarchie bot.<sup>164</sup> Bamba wiederum, der die militärische Macht der Franzosen ebenfalls richtig einzuschätzen gelernt hatte, ließ von der These des *ǧihād* ab, verlangte vielmehr von seinen Anhängern, die Franzosen sollten wie „Leute des Buches“ (*ahl al-kitāb*) behandelt werden.<sup>165</sup> Mit den Franzosen einigte er sich 1915, sammelte sogar einheimische Truppen, die auf den europäischen Schlachtfeldern des 1. Weltkriegs eingesetzt wurden.<sup>166</sup> Erst später, 1964 durch Leopold Senghor, wurde Bamba zum großen Helden des Widerstands gegen den französischen Imperialismus hochstilisiert<sup>167</sup>. In einem hat TIBI

<sup>162</sup> CLARKE, 203f., O'BRIEN, *Mourides*, 35: am Anfang die unteren Schichten, wie Sklaven und Handwerker, dann aber auch der Kriegeradel und die Häuptlinge, für alle bot die Murīdiya einen geistigen Halt; BEHRMAN, *Muslim Brotherhoods*, 29.

<sup>163</sup> SY, *Confrérie*, 142 sieht in Ahmad Bamba einen Wolof-Reformator, dem es gelungen sei, den sunnitischen Islam mit den besonderen gesellschaftlichen Gegebenheiten der Wolof Senegals zu verbinden; eine „volofisation de l'islam“ habe stattgefunden, die dank der Verbreitung der Murīdiya dem Islam in Senegal ein besonderes Gepräge gebe (was eben, wie wir meinen, nicht auf das gesamte Westafrika übertragen werden darf).

<sup>164</sup> CLARKE, 205f.; über diese Hierarchie vgl. SY, *Confrérie*, 184ff.; M. MAGASSOUBA: *L'islam au Sénégal. Demain les mollahs?* Paris 1985, 30–39, 68–71.

<sup>165</sup> CREEVEY, 296; BEHRMAN, *Muslim Brotherhoods*, 177 kam zu der Überzeugung, daß die Marabouts in Senegal keine antikolonialistische Bewegung verkörperten. SY, *Confrérie*, 304, tut sich deshalb sehr schwer, in Ahmad Bamba einen Vertreter des Antikolonialismus zu entdecken. Es bleibt ihm als Argument nur der Verweis, dieser habe gegen die Feinde Gottes, wozu auch die Franzosen zu zählen seien, eine islamische Gesellschaft errichten wollen.

<sup>166</sup> 1919 wurde er Chevalier de la Légion d'honneur; den Orden trug er aber nicht offiziell, da das Kreuz ein Symbol des Christentums sei.

<sup>167</sup> Der senegalesische Soziologe A.-B. DIOP: *La société wolof*, Paris 1981, 249ff., 322ff. sieht dies viel nüchterner und gibt eine Darstellung dieser Kooperation mit der französischen Kolonialmacht. Vgl. COULON, *Marabout*, 175ff., 183ff. – Heute wird im Senegal von allen islamischen Gruppierungen – seien sie nun Anhänger der traditionellen Bruderschaften oder seien sie radikale Fundamentalisten, die eine Islamische

allerdings recht: Der reformatorische Elan der Murīdiya fand bald ein Ende; die führenden Persönlichkeiten, die Marabouts, wurden nun selbst zur herrschenden Großgrundbesitzerklasse, sie wurden das politische Establishment.<sup>168</sup> Die Franzosen ließen sie zumeist gewähren,<sup>169</sup> denn sie wurden zu Hauptproduzenten der Landwirtschaft, zwangen sie doch ihre Anhänger, moderne Methoden anzuwenden. Nicht selten sind auch die Fälle, daß durch diese Marabouts Kinder, Frauen und Arbeiter auf den Plantagen ausgebeutet wurden.

Während im Senegal zur Zeit der französischen Kolonialherrschaft eine neue Bruderschaft entstanden war, wie wir gesehen haben, war dies in den anderen Gebieten Westafrikas nicht der Fall, vielmehr behaupteten sich dort die Qādiriya und die Tiğāniya, wobei beide sich in den meisten Fällen mit den Kolonialbeamten arrangierten.

In Algerien, wo die Tiğāniya ja kurz vor dem Eindringen der Franzosen entstanden war, arbeitete diese Bruderschaft, und die anderen kleinen Bruderschaften ebenfalls, schon bald eng mit den Franzosen zusammen;<sup>170</sup> diese Kooperation war auch in Marokko üblich und führte dazu, daß in beiden Staaten heute die Bruderschaften bei den nationalistischen Intellektuellen, natürlich nicht beim einfachen Volk, noch immer einen schweren Stand haben, da diese Kollaboration noch nicht vergessen ist.<sup>171</sup>

Südlich der Sahara setzte die Tiğāniya ebenfalls auf den geistigen, nicht den militärischen *ḡihād*, d. h. die Bruderschaft arrangierte sich mit den Franzosen.<sup>172</sup> Ebenso verhielt sich die auf Scheich Hamallah zurückgehende Hamalliya in Obervolta und Mali, die zwar jede Allianz mit der Kolonialmacht ablehnte (der Scheich wurde mehrmals ins Exil geschickt, wo er 1942 starb), aber wohl auch mangels aussichtsreicher Möglichkeit selbst nichts gegen die Franzosen unternahm,<sup>173</sup> während seine Anhänger des öfteren blutigen Widerstand leisteten.<sup>174</sup>

Weit einflußreicher als Scheich Hamallah war in Westafrikas Sahel-Zone der 1975 gestorbene Scheich Ibrahim Niass (geb. 1900), der als Führer der

Republik Senegal schaffen wollen – betont, daß die Führer der Bruderschaften stets einen erbitterten Kampf gegen den französischen Kolonialismus geführt hätten!

<sup>168</sup> BEHRMAN, *Muslim Brotherhoods*, 30ff.

<sup>169</sup> BEHRMAN, 36f., 56, 136, 141.

<sup>170</sup> Vgl. ABUN-NASR, *Tijaniyya*, 12f., 98.

<sup>171</sup> Vgl. M. FORSTNER: *Die kulturelle und nationale Identität Tunesiens angesichts der Reislamisierungsbemühungen*, dort über Marokko S. 45, in: *Orient* (Hamburg) 24 (1983), 43–63.

<sup>172</sup> So die Tiğāniya unter den Wolof im Senegal (CLARKE, 206).

<sup>173</sup> Vgl. CLARKE, 312; über diesen Zweig der Tiğāniya, der sich bald von der offiziellen Lehre entfernte und der Ketzerei nahe kam s. ABUN-NASR, 150ff. und P. ALEXANDRE: *A West African Islamic Movement: Hamallism in French West Africa*, bes. 500f., in: R. I. ROTBERG & A. MAZRUI: *Protest and Power in Black Africa*, London 1970, 497–512.

<sup>174</sup> Noch heute haben sie im Staat Niger viele Anhänger, die insbesondere nach 1946 im *Parti Progressiste Nigérien* politisch aktiv waren. Nach 1950 verloren sie gegen die Anhänger von Niass an Einfluß (vgl. F. FUGLESTEAD: *A History of Niger 1850–1960*, Cambridge 1983, S. 132).

Tiğāniya allgemein anerkannt war. Auch er lehrte den „Heiligen Krieg des Herzens“ (*ḡihād al-qalb*), d. h. gab den militärischen *ḡihād*, angesichts der Macht der Franzosen wohl verständlich, auf, was aber nicht bedeutete, daß er unter Umständen nicht doch gegen die Franzosen zu den Waffen griff oder zumindest derartige Aktionen gegen sie billigte. Er bereiste in den frühen 50er Jahren alle westafrikanischen Gebiete, vom Senegal über Ghana bis Nigeria, und überall fand er Anhänger, die sich bald in der, vor allem in Ghana, verbreiteten „Vereinigung der Gnade“ (*ḡamā'at al-faiḍa*) organisierten;<sup>175</sup> ihre örtlichen Führer sind oft reiche Händler und Geschäftsleute mit profunder Kenntnis der islamischen Tradition, denn Religion und Handel schließen sich ja nicht aus; auch ist der Glaube weit verbreitet, daß die gelehrtens Scheiche nicht nur religiösen, sondern auch materiellen Segen bringen. Ibrahim Niass<sup>176</sup> betonte die Ṣūfitradition des Islams und stellte seinen Schülern das Leben des Propheten Muḡammad als Vorbild hin.<sup>177</sup> Daß er als Vertreter der mystischen Richtung einzustufen ist, bleibt unbestritten; so verkündete er 1930, daß er der Retter des Zeitalters sei, göttlichen Segen und enge Verbindung zu Gott habe. Wie sein Zeitgenosse Ahmadu Bamba predigte er aber auch die Arbeit, wobei Gottes Segen sich im wirtschaftlichen Erfolg zeige. Umgekehrt biete aber der Islam, so die Lehre, Schutz vor politischem, wirtschaftlichem, sozialem und religiösem Unglück. Anhänger fand Niass in den Kreisen der durch das Kolonialsystem entwurzelten Bauern und Städter, aber auch bei den reichen Kaufleuten und Handwerkern, denn für diese waren gerade die durch die Bruderschaft möglichen Verbindungen über das ganze Land nützlich.<sup>178</sup> Niass setzte sich auch für die Verbreitung der

<sup>175</sup> Über die Doktrin s. M. HISKETT: *The 'Community of Grace' and its Opponents, the 'Rejectors': A Debate about Theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to its Hausa Expression*, 115f., in: *African Language Studies* 17 (1980), 99–140.

<sup>176</sup> Über ihn CLARKE, 207; HISKETT, *Community*, passim; J. N. PADEN: *Religion and Political Culture in Kano*, Berkeley 1973, 63.

<sup>177</sup> Muḡammad wird übertrieben verehrt, ebenso die heiligen Männer, die als Vermittler zwischen Gott und den Menschen auftreten.

<sup>178</sup> Es stimmt nicht, wenn TIBI (*Krise*, 96) in der von ihm gepflegten apodiktischen Aussageform schreibt: „Das soziale Milieu einer Bruderschaft in Westafrika ist ländlich. Die Mitglieder der Bruderschaften sind Bauern; die Marabouts führen sie an...“, vielmehr sind die Bruderschaften vor allem in den Städten, wie wir gesehen haben (s. oben S. 32) verbreitet, doch können sie, wie der Ausnahmefall der Muridiya im Senegal zeigt, auch in ländlichen Gebieten stark sein, manchmal sogar bei Beduinen, wie das Beispiel der im 19. Jh. sich über Libyen und die Sahara ausbreitende Sanūsiya zeigt, eines streng malikitischen Sufiordens (vgl. N. A. ZIADEH: *Sanūsiya. A Study of a Revivalist Movement in Islam*, Leiden 1958, S. 80 und 84), der aber gleichwohl den Heiligenkult kennt (vgl. E. E. EVANS-PRITCHARD: *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford 1949, 118). Anders als die übrigen nordafrikanischen Bruderschaften trug sie aber nichts zur Verbreitung des Islams unter den Heiden bei, da ihre Anhänger, um den Glauben reinzuhalten, den Kontakt mit Nichtmuslimen scheuten. M. GILSEMAN (*Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford 1973, 3f.) verweist darauf, daß der Begriff Sufiorden soziologisch unbrauchbar sei, da er keine bestimmte, fest umgrenzbare

islamischen Erziehung und der arabischen Sprache ein, denn letztere ermögliche die Verbindung zum internationalen Islam, während die westliche Bildung mehr Schaden als Nutzen bringe und das eigene geistige Leben zerstöre. In diesen Aussagen zeigt sich bereits eine ablehnende Haltung gegenüber der westlichen Kultur, eine Einstellung, die sich in unserem Jahrzehnt, wie wir noch sehen werden, in Westafrika vertärken sollte.

### β) Die britische Kolonialpolitik

Großbritannien stellte von vornherein auf die Beibehaltung der einheimischen Herrschaftsstrukturen ab. Die Form der *indirect rule* beließ in der Sahel-Zone den islamischen Emiren weitgehende Regierungsgewalt; so konnten beispielsweise sie selbst entscheiden, ob sie in ihren Gebieten christliche Missionare haben wollten oder nicht, mit der Folge, daß es in den nordnigerischen Emiraten kaum Missionsschulen gab.<sup>179</sup> Dagegen förderten die Briten Schulen, in denen Hausa und Arabisch unterrichtet wurde, ließen sie das islamische Recht weiter anwenden. Dennoch war nicht zu vermeiden, daß auch im britischen Herrschaftsgebiet Schwierigkeiten mit den islamischen Herrschern auftraten. Zu Beginn des britischen Vordringens nach Nordnigeria wanderten viele Muslime aus, denn das klassische islamische Recht verlangt, daß Muslime, deren Gebiet unter die Macht eines heidnischen Herrschers gelangt, entweder diesen beseitigen oder das Land zu verlassen haben, um wieder in rechtläubigem Gebiet zu leben. Als die Engländer 1900 bis 1903 das Sultanat von Sokoto besetzten, erfolgten dann in der Tat aus eben diesem Grunde erhebliche Bevölkerungsbewegungen. Später arrangierten sich die Emire mit der Kolonialmacht, doch kam es bis in die zwanziger Jahre noch zu zahlreichen Mahdi-Bewegungen<sup>180</sup> gegen die Briten und gegen die eigenen Emire, soweit diese sich den Briten ergeben hatten.

Die britische Kolonialregierung ließ die einheimischen Emirate bestehen, wie es ihrem Prinzip der *indirect rule* entsprach, doch setzten sie den bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den Emiraten und den noch heidnisch gebliebenen Herrschern, die es ja auch gegeben hatte, ein Ende. Die Muslime nutzten diesen britischen Kolonialfrieden und die inzwischen eingerichteten Fazilitäten (Eisenbahnen, Straßen, Handelsverbindungen) aus und verbreiteten ihre Religion,<sup>181</sup> denn ein bewaffneter Widerstand gegen sie war nicht mehr möglich; Qādirīya und Tiğāniya spielten dabei eine wichtige Rolle.

Einheit bezeichne, vielmehr zeitlich und örtlich völlig verschiedene soziale Funktionen und Relationen beinhalte.

<sup>179</sup> Vgl. CROWDER, *West Africa*, 538f.

<sup>180</sup> Vgl. CLARKE, 200f.

<sup>181</sup> S. die Beispiele bei CLARKE, 220f. Während in Nordnigerien unter der britischen Herrschaft die traditionelle islamische Gesellschaft mit einheimischen Schulen fortbestand, waren die Muslime in Südnigerien, wo Animisten und Christen die Mehrheit stellten, gezwungen, sich um westliche Bildung zu bemühen, um innerhalb dieser Gesellschaft konkurrenzfähig zu bleiben (s. CLARKE, 226). In das Gebiet der Yoruba

γ) Die islamische reformistische Gegenbewegung

Im 18. Jahrhundert war auf der Arabischen Halbinsel eine auf Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1720–1792) zurückgehende und deshalb noch heute Wahhābiya genannte Bewegung entstanden, die den Islam von allen Neuerungen und Ketzereien zu reinigen versprach. Nur noch der Koran und die wahre Sunna sollten gelten, die Zeit des Propheten Muḥammad und die Periode der vier rechtgeleiteten Kalifen wurden als das ‚goldene Zeitalter‘ hingestellt, während alle späteren Entwicklungen, insbesondere die Heiligenverehrung und die Magie, als verwerflich und als nichtislamisch zurückgewiesen wurden. Etwas gemäßigter als die Wahhābiten, die sich auf der Arabischen Halbinsel durchsetzten und die noch heute das religiöse Leben Saudi-Arabiens beherrschen, gaben sich die Anhänger der Salafiya (die Bezeichnung ist abgeleitet vom arabischen Wort *as-salaf*, „die Altvorderen“), deren Hauptvertreter im 19. Jahrhundert in Ägypten auftraten<sup>182</sup> und lehrten, die Reinigung des Islams von allen ketzerischen Neuerungen der letzten Jahrhunderte werde die Renaissance der islamischen Kultur bewirken und eine neue Blüte herbeiführen. Sie anerkannten die orthodoxe sunnitische Lehre (z. B. die vier Rechtsschulen), doch wandten sie sich gegen die Heiligenverehrung und gegen die magischen Praktiken, insbesondere aber gegen die Bruderschaften,<sup>183</sup> deren Rituale und deren hierarchische Ordnung ihrer Meinung nach nicht islamisch begründbar seien. Aufsehen erregten die Anhänger der Salafiya, als sie in Nordafrika die Tiġāniya-Bruderschaft angriffen,<sup>184</sup> nicht zuletzt mit dem Argument, diese würden mit den Franzosen zusammenarbeiten. Bekannt sind die scharfen Äußerungen des algerischen Gelehrten und Theologen Ben Bādīs (1889–1940), der die Vereinigung der algerischen ʿulamāʾ (*Ġamʿiyat al-ʿulamāʾ al-muslimīn al-ġazāʾirīyīn*) gründete, gegen die französische Kolonialmacht agitierte und dessen Bewegung nicht zuletzt zum Sieg der Algerier über die Franzosen beitrug.

Südlich der Sahara tat sich die Salafiya angesichts der mächtigen Bruderschaften aber sehr schwer, doch fand sie in den Reihen der kleinen und

drang der Islam 1892–1908 vor; neben die traditionelle islamische Gelehrsamkeit trat aber auch das westliche Erziehungssystem (dazu T. G. O. GBADAMOSI: *The Growth of Islam among the Yoruba, 1841–1908*, London 1978, 100ff., 177, 2125). Es zeigt sich auch hier wieder, daß der Islam sehr anpassungsfähig sein kann, solange er nicht die Majorität stellt; vgl. P. B. CLARKE & I. LINDEN: *Islam in Modern Nigeria*, Mainz–München 1984, S. 14.

<sup>182</sup> Insbesondere der ägyptische Reformier Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905) trug zu dieser Erneuerungsbewegung bei.

<sup>183</sup> Während seines Besuches in Algier sprach sich Muḥammad ʿAbduh gegen die Bruderschaften aus und bezichtigte sie der Verbreitung des Obskurantismus und des Aberglaubens unter den Volksmassen; auch sei der Unterricht in den *zawāyā* immer nur nach rückwärts gewandt (R. BENCHENEB: *Le séjour du Ṣayḥ ʿAbduh en Algérie* [1903], 129, in: *Studia Islamica* 53 [1981], 121–135).

<sup>184</sup> Vgl. dazu ABUN-NASR, *Tijaniyya*, 177ff. mit Einzelheiten; anders in Marokko, wo die Tiġāniya vor solchen Angriffen geschützt wurde.

mittleren Händler Anhänger.<sup>185</sup> 1953 wurde dann in Dakar die *Union culturelle musulmane* gegründet.<sup>186</sup>

Ein möglicher wahhäbitischer Einfluß auf die islamischen Reformbewegungen Westafrikas während der 20er und 30er Jahre unseres Jahrhunderts war in Spuren wahrnehmbar, wahrscheinlich durch Kontakte westafrikanischer Muslime, die in Medina oder Mekka studiert oder die die Pilgerfahrt durchgeführt hatten oder die Verbindung zur Muslimbruderschaft Ägyptens pflegten.<sup>187</sup> Derartige Richtungen waren in den 40er Jahren in Westafrika vorhanden und zeichneten sich durch einen extremen Puritanismus aus, wobei sie insbesondere gegen den von ihnen als ausbeuterisch gebrandmarkten „Maraboutismus“ wetterten, dem sie auch die Kollaboration mit den Franzosen vorwarfen. Das Ganze endete schließlich im *Rassemblement démocratique africain* des frankophonen Westafrika,<sup>188</sup> einem Sammelbecken aller derartiger reformistischer und antikolonialistischer Strömungen, die nach der Unabhängigkeit der westafrikanischen Staaten durch die Einflußnahme Saudi-Arabiens und der Muslimbruderschaft bestärkt wurden (s. unten S. 71).

*Zusammenfassend* ist festzustellen, daß die Kolonialepoche für den Islam eine Zeit der Ausbreitung darstellte. Die Kolonialverwaltungen schlugen, je nach Zeit und Situation, eine unterschiedliche Politik dem Islam gegenüber ein; auch waren die Reaktionen der Muslime nicht gleichartig. Es gab islamische Kreise, die den wahren Islam betonten, gegen jeden Wechsel und gegen jede Innovation waren und die deshalb eine Zusammenarbeit mit den Kolonialbeamten strikt ablehnten.

Es gab die Bruderschaften, die die Mystik betonten und der Heilserwartung des Volkes entgegenkamen, die aber an den offiziellen Lehren des Islams festhielten und, um ihre Macht zu behalten, zumeist mit den Kolonialverwaltungen paktierten.

Es gab einzelne fromme Männer, von den Franzosen als Marabouts bezeichnet, von teilweise ungläublicher Ignoranz bezüglich der islamischen

<sup>185</sup> Z.B. die *Subbanu Association* (gegründet 1944) mit Sitz in Bamako/Mali (dazu ABUN-NASR, 387 in W. ENDE & U. STEINBACH: *Islam in der Gegenwart; außerdem* MONTEIL, *Islam noir*, 272–275. – L. KABA (*The Politics of Quranic Education among Muslim Traders in the Western Sudan: The Subbanu Experience*, in: *Revue Canadienne des Etudes Africaines* 10 [1976], 409–421) zeigte den Einfluß der westafrikanischen Muslime, die zwischen den beiden Weltkriegen an der Azhar-Universität in Ägypten studiert hatten und die dann zurückgekehrt waren.

<sup>186</sup> Vgl. dazu CH. COULON: *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris 1983, 121ff.

<sup>187</sup> Hinzu kam, daß die Azhar-Universität in den 30er Jahren die Studienplätze für Afrikaner stark erhöhte, außerdem Missionare nach Afrika entsandte (vgl. W. D. LEMKE: *Mahmūd Šaltūt [1893–1963] und die Reform der al-Azhar*, Frankfurt 1980, 235).

<sup>188</sup> Dazu L. KABA: *The Wahhabiya. Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston 1974, besonders Kapitel 5 und 7; vgl. J. R. DE BENOIST: *Tendances actuelles de l'islam en Afrique de l'ouest*, in: *Afrique nouvelle* 29. 8. 1984, 16f.

Lehre, die aber als Heilige verehrt wurden und die mitunter den lokalen Kolonialbeamten Schwierigkeiten machten.

Und schließlich gab es gemäßigte Muslime, die für neue Ideen, vor allem westlichen Ursprungs, offen waren und die die wenigen westlichen Bildungsstätten besucht hatten.

Im großen und ganzen läßt sich aber sagen,<sup>189</sup> daß der Islam wenig oder nichts beitrug zur Entstehung der nationalistischen Bewegungen, die schließlich die politische Unabhängigkeit ihrer Länder erreichten; im Gegenteil, das religiöse Establishment arbeitete ja mit den Franzosen und Briten zusammen. HODGKIN<sup>190</sup> hat mit Recht festgestellt, daß diese nationalistischen Bewegungen im Islam sowohl bremsende als auch vorwärtstreibende Elemente finden konnten. Bremsend wirkte sich die islamische malikitische Lehre insofern aus, als sie eine scholastische, geistige Haltung, die sowohl gegen den islamischen Modernismus als auch gegen den säkularen Nationalismus immun machte, förderte. Auch die Bruderschaften verhinderten oftmals die nationalistische Entwicklung, da sie von ihren Mitgliedern totale Unterwerfung verlangten und die Loyalität zur Bruderschaft über diejenige zur größeren Einheit, nämlich der Nation, stellten. Andererseits gab es aber auch Aktivisten in den Bruderschaften, wie etwa bei der Murīdiyya im Senegal, der Hamalliya in Mali oder dem Teil der Tiġāniya, den Ibrahim Niass führte, die die Unabhängigkeitsbestrebungen mitunter und zeitweise förderten. Schließlich die Reformbewegung der Salafiya und der Wahhābiya, die ihre Stimuli aus Ägypten erhielten, deren Ziele antikolonialistisch, antitraditionalistisch und gegen die Bruderschaften gerichtet waren. Sie trugen dazu bei, daß zwar ein antikolonialistisches Klima geschaffen wurde, daß aber gleichzeitig das Bewußtsein wuchs, der allumfassenden Gemeinschaft des Islams anzugehören. Es ist jedoch zu betonen, daß die islamischen Kreise zumeist bremsend wirkten, selbst wenn dies dann nach der Unabhängigkeit verdrängt wurde!

EXKURS: Gibt es den *Marabout-Islam*?

Die Bezeichnung *marabout* wird leider für Phänomene, die sich teilweise widersprechen, verwendet. Wenn L. BEHRMANN<sup>191</sup> über die führenden Scheichs der senegalesischen Bruderschaften spricht, dann bezeichnet sie sie als *marabus*. O'BRIEN,<sup>192</sup> der über die Murīdiyya ein Buch schrieb, nennt die Gelehrten, die den Koran lesen und erklären konnten, die also des Lesens und Schreibens mächtig waren, die die *šarī'a* kannten und nach ihr Recht sprachen, aber auch diejenigen, die die Amulette herstellten und Magie trieben und die auf diese Weise zur Verbreitung des Islams beitrugen, ebenfalls *marabouts*. Andere, so FROELICH,<sup>193</sup> bezeichnen mit *marabout* diejeni-

<sup>189</sup> Vgl. die Ausführungen von ABUN-NASR 389f., in ENDE & STEINBACH: *Islam in der Gegenwart*; auch G. GROHS: *Stufen afrikanischer Emanzipation*, Stuttgart 1967, 176ff.

<sup>190</sup> TH. HODGKIN: *Islam and National Movements in West Africa*, bes. 326f., in: *Journal of African History* 3 (1962), 323–327.

<sup>191</sup> BEHRMAN: *Muslim Brotherhoods*, z. B. auf S. 9, 15, 13, 136.

<sup>192</sup> O'BRIEN, *Mourides*, 24, 28, 30.

<sup>193</sup> FROELICH, *Musulmans*, 157.

gen, die über wenig islamische Bildung verfügen, aber großen moralischen und magischen Einfluß haben; FROELICH bezeichnet die Scheichs der Bruderschaften als *marabouts*,<sup>194</sup> an anderer Stelle spricht er aber davon, daß die Bruderschaft der Qādirīya gegen den *maraboutisme* sei.<sup>195</sup> Von QUINN<sup>196</sup> erfahren wir, daß im 19. Jahrhundert *marabout* die Bezeichnung für alle Muslime – Scheiche, Lehrer, Bruderschaften –, die den reinen Islam wollten, war. CLARKE<sup>197</sup> berichtet, daß in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts die Anhänger des Ibrahim Niass im Senegal als Hauptfeinde des Islams den Kolonialismus, Kapitalismus und *Maraboutisme* ansähen. TIBI<sup>198</sup> schließlich sieht im *marabout* den Scheich und Führer der religiösen Bruderschaft, der aber in der historischen Entwicklung die Funktion des animistischen Mediziners angenommen habe und *baraka* besitze; an anderer Stelle, betreffend die Wolof im Senegal, sind nach ihm die *marabouts* Vertreter der Bruderschaften (S. 93, vergl. S. 97); er schreibt aber auch, der maraboutische Islam habe seine Quellen im Süfi-Islam, sei aber spezifisch afrikanisch, sei die afrikanische Variante des Islams (S. 101).

Was ist denn nun der Marabout Westafrikas? Scheich der Bruderschaft oder unwissender, herumziehender Frommer, der von den Bruderschaften bekämpft wird? Es empfiehlt sich, den Begriff *marabout* philologisch-historisch anzugehen, wie es FR. MEIER<sup>199</sup> in meisterlicher Weise getan hat: Beim *murābiṭ* handelt es sich ursprünglich, also in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte, um den „Mann auf Grenzposten“,<sup>200</sup> der von den Festungen des islamischen Gebietes aus gegen den ungläubigen Feind kämpfte, sei es nun an den Grenzen zum byzantinischen Reich (den sogenannten ‘Awāṣim), sei es in Transoxanien gegen die Türken, sei es am Mittelmeer- und am Atlantikgestade (wo sich für die Festung das Wort *ribāṭ* einbürgerte). Der *murābiṭ* war sowohl Kämpfer als auch Frommer, der sich dem Gebet, dem Fasten und dem Studium der islamischen Schriften hingab.<sup>201</sup> Es gab Zeiten, da gewann die das Kämpferische betonende Komponente der Bezeichnung die Oberhand, so bei den *murābiṭūn*, der als Almoraviden bekannten und aus der Sahara stammenden Dynastie, die im 11. und 12. Jahrhundert Nordafrika und Andalusien unterwarf. Diese *murābiṭūn* waren die ersten Anhänger des Ibn Yāsīn; sie waren Glaubenskämpfer (*muḡāhidūn*), die dann zum Kriegeradel und zur Kriegerkaste aufstiegen.<sup>202</sup> Mit dem Verschwinden der Almoraviden verliert auch das Wort *murābiṭ* seinen kriegerischen Inhalt; die fromme Komponente dringt wieder vor und dient zur Bezeichnung derjenigen Muslime, die im 12. und 13. Jahrhundert in Nordafrika in den Städten und

<sup>194</sup> FROELICH, 227ff., 232ff.

<sup>195</sup> FROELICH, 222.

<sup>196</sup> QUINN, *Maba Diakhou*, 239.

<sup>197</sup> CLARKE, 209, 217.

<sup>198</sup> TIBI, *Krise*, 91.

<sup>199</sup> FR. MEIER: *Almoraviden und Marabute*, in: *Welt des Islams* 21 (1981), 80–163.

<sup>200</sup> MEIER, 82–86.

<sup>201</sup> MEIER, 91.

<sup>202</sup> MEIER, 115, 124, 135, 139f.

ländlichen Gegenden Marokkos und Algeriens Einsiedeleien und Andachtsstätten gründeten, die wiederum zu Sammelpunkten nicht für militärische Zwecke, sondern für religiöse Andachtsübungen wurden.<sup>203</sup> Nicht *ribāṭāt* wurden sie genannt, wenngleich frühere *ribāṭāt* durchaus in ihrer Funktion dazu umgewidmet werden konnten, sondern *zawāyā*. Die Gründer derartiger *zawāyā* wurden vom Volk *murābitūn* genannt, deren hervorstechendste Eigenschaft war aber die Frömmigkeit, nicht, wie Jahrhunderte vorher, die Kriegstüchtigkeit! In der Form der Volkssprache als *mrābit*, nicht etwa in der hochsprachlichen Form *murābit*, drang dieses Wort in die damalige europäische Reiseliteratur<sup>204</sup> ein und bezeichnete dort eine „religiöse Person“, seit dem 15. Jahrhundert wurde es ein Kunstausdruck, mit dem Europäuer alle Heiligen belegten,<sup>205</sup> selbst wenn diese sich selbst nie *murābit* nennen würden.

Die Sachlage wird aber noch komplizierter. Die Verfechter des Islams in Senegambien gegen die dortigen Nichtmuslime wurden nun von den europäischen Reisenden ebenfalls *marabouts* genannt,<sup>206</sup> so ist es denn auch nicht verwunderlich, daß in diesem Gebiet die Scheiche der Bruderschaften, die ja zur Verbreitung des Islams beitrugen, plötzlich als *marabouts* bezeichnet werden, während weiter im Osten dies dann nicht mehr der Fall ist, vielmehr das Wort *marabout* für den ungebildeten, nur dürftige islamische Grundkenntnisse habenden, herumziehenden frommen Mann,<sup>207</sup> der seinen Lebensunterhalt unter Umständen auch mit dem Herstellen und Verkauf von Amuletten bestreitet, verwendet wird. Das Wort *marabout* wandert schließlich dank des Gebrauchs durch die französischen Kolonialbeamten wieder nach Nordafrika zurück, bezeichnet dort nicht nur den Heiligen, sondern auch dessen, vom Volk verehrte Grabanlage und dringt nun sekundär in die Umgangssprache ein. Man muß also für Nord- und Westafrika unterscheiden: 1. den *murābit*,<sup>208</sup> der als Kämpfer (*muḡāhid*) zur Zeit der Almoraviden<sup>209</sup> auftritt; 2. den Heiligen, der als Patron einer großen Stadt, aber auch als bescheidener *Lokalmarabout*, verehrt wird, so vor allem in den Maghreb-Ländern Algerien, Marokko und Mauretanien; es gibt richtige Marabout-Familien, die ihre Vornehmheit von der Abstammung von einem solchen marabout herleiten; 3. den *marabout*, der als Bezeichnung im Senegal und den dort angrenzenden Regionen für die (führenden) Mitglieder der Bruderschaften verwendet

<sup>203</sup> MEIER, 94f.

<sup>204</sup> MEIER, 98.

<sup>205</sup> MEIER, 102f.

<sup>206</sup> MEIER, 102; vgl. MONTEIL, *Islam noir*, 154, der darauf hinwies, daß es in den heimischen Sprachen nicht auftrat, vielmehr wurden diese Leute *sériñ* (Wolof), *karamako* (Mande), *mallam* (Hausa) genannt; gemeint war immer derjenige, der lesen und schreiben konnte!

<sup>207</sup> MEIER, 103.

<sup>208</sup> Deshalb bezeichnet in Algerien das Wort *mrābit* den Heiligen; in Marokko dagegen verwendet man die Worte *ṣāliḥ*, *walī* und *ʿayyid*!

<sup>209</sup> Darauf hat schon MONTEIL, *Islam noir*, 171ff. aufmerksam gemacht.

wird<sup>210</sup> (aber nur dort, wie wäre es sonst zu erklären, daß anderswo sich gerade die Bruderschaften gegen den Maraboutisme wenden); und 4. den *marabout*, der als frommer Mann oder als heiliger *baraka*-Träger beim einfachen Volk verehrt wird, über magische Kenntnisse verfügt und durch das Land zieht.

Nicht nur in der Reiseliteratur, sondern auch im wissenschaftlichen Schrifttum sind Verwechslungen immer wieder festzustellen. Häufig ohne schlimme Folgen, wenn sich die Verfasser auf eine bestimmte Region beschränken und aus ihren Ausführungen sofort erkennbar wird, um welche der oben genannten Kategorien es sich handelt. Gefährlich, und Fehlschlüsse zwangsläufig nach sich ziehend, wird es, wenn größere Räume, etwa Westafrika insgesamt, abgehandelt werden und Theorien vorgebracht werden, die diese genannten Kategorien vermischen.

Bleibt noch darauf aufmerksam zu machen, daß dieser *Maraboutisme* – also der schillernde Begriff, der den frommen heiligen Muslim, die *barakä*-tragende Persönlichkeit, die ein gewisses Maß an islamischer Gelehrsamkeit und Wissen um die Praktiken der auch im Islam erlaubten Magie hat, umfaßt – weder ein Kennzeichen des afrikanischen noch allein des nordafrikanischen Islams ist,<sup>211</sup> sondern in der gesamten islamischen Welt vorkommt, doch wird in Ägypten, Syrien usw. eben nicht die französische Wortform *Maraboutisme* verwendet, vielmehr spricht man dort vom „Volksislam“ (über diese artifizielle Trennung vom „Hochislam“ s. oben S. 37)

## 5. Der Islam in der Zeit nach der Unabhängigkeit

### a) Integrationsfaktor Islam?

Innerhalb von 18 Jahren, beginnend 1957 mit Ghana und endend 1975 mit Guinea-Bissau, waren alle schwarzafrikanischen Staaten unabhängig geworden. Jeder dieser Staaten bemühte sich darum, aus seiner Bevölkerung, die aus Stämmen unterschiedlicher Sprachen bestand und die oft verschiedenen Religionen anhing, eine Nation zu schmieden, sich von den Nachbarstaaten und deren eventuellen territorialen Ansprüchen abzugrenzen, was mitunter schwierig war, da ja die Grenzen in der Kolonialzeit oft recht willkürlich gezogen worden waren. Nichtsdestoweniger ist es aber eine der wenigen Gemeinsamkeiten der afrikanischen Staaten, daß dem „Prinzip der Unverletzlichkeit der bestehenden Grenzen“ allerhöchste Priorität eingeräumt wird. Angesichts dieser Tatsache befinden sich die Muslime in einem Dilemma.<sup>212</sup> Einerseits bildet für jeden Muslim, insbesondere wenn er der heute stark in

<sup>210</sup> O'BRIEN, 107; so auch COPANS, *Marabouts*, 77f.

<sup>211</sup> Worauf MONTEIL, *Islam noir*, 153 bereits hinweist. Wenn Heilige Magie betreiben, so ist das nicht etwa ein Kennzeichen des afrikanischen Islams, sondern eines aller islamischen Länder! (MONTEIL, 174)

<sup>212</sup> Dazu G. NICOLAS: *Vers une renaissance du processus de „guerre sainte“ au sud du Sahara*, bes. I, 235; II, 111, 113, 116–119, in: *Civilisations (Bruxelles)* 28 (1978), 234–250; 29 (1979), 108–125.

Erscheinung tretenden puristischen Bewegung zuneigt, die Zugehörigkeit zur allumfassenden, alle Grenzen überschreitenden islamischen Gemeinschaft (*umma*) eine der Grundlagen seines Glaubens, andererseits muß er als Bürger eines Staates dessen Zusammenhalt fördern und unterstützen wollen. Loyalitätskonflikte können hier leicht auftreten, vor allem bei den schon immer kosmopolitischen Händlern der Sahel-Zone, die gewohnt sind, Überlandreisen durchzuführen, deren Reichtum ihnen die Pilgerfahrt nach Mekka erlaubt und deren wohlhabende Söhne in Ägypten oder Saudi-Arabien religiösen Studien nachgehen können. Dieser internationale Aspekt des Islams muß den Regierenden oft als verdächtig und ihren eigenen politischen Zielen der Abgrenzung von den Nachbarstaaten abträglich erscheinen. Vielmehr hat ihnen daran gelegen zu sein, den Islam als innenpolitisches Einigungsmittel in ihren Dienst zu stellen, was wiederum mit Hilfe der einheimischen Bruderschaften möglich wird, deren Orthodoxie ja gerade von den puristischen Reformbewegungen bezweifelt wird und die deshalb deren Angriffen ausgesetzt sind. Eine Zusammenarbeit zwischen Regierungen und Bruderschaften war nahezu zwangsläufig, diente sie doch beider Interessen; ersteren als Mittel des Zusammenschlusses der auseinanderstrebenden Kräfte innerhalb der Nation, letzteren als Verteidigung gegen den Reformislam, weshalb denn also die Bruderschaften zumeist ein Hindernis für eine umfassende kulturelle Arabisierung sind.

Als weiteres kam die starke Gebundenheit des Islams an bestimmte Ethnien hinzu, worauf besonders G. NICOLAS<sup>213</sup> aufmerksam machte, der sogar von einem *enracinement ethnique* oder einer *ethnisation* des Islam sprach, wobei er die Tatsache meinte, daß die heutige Verbreitung des Islams fast immer an einen Stamm oder ein Volk gebunden ist. Ein Blick auf die Landkarte zeigt, daß die Grenzen der Regionen, in denen der Islam praktiziert wird, zumeist auch die Grenzen von bestimmten Völkern oder Stämmen sind. Neben solchen, die sich en bloc zum Islam bekennen, gibt es solche, die sich ihm bis heute verweigerten. Es hängt damit zusammen, daß dieser Widerstand auch darauf zurückgeht, daß Mitglieder eines Stammes oder Volkes, das bisher nicht islamisch war, diese Eigenheit aus politischen Gründen, insbesondere im 20. Jahrhundert, behalten wollten, um sich vom muslimischen Nachbarn abzugrenzen. Diese Ethnisation des Islams kann einerseits ein Hindernis sein für die Nationenbildung eines Staates, andererseits ist sie aber neben den Bruderschaften ein Bollwerk gegen eine allumfassende Arabisierung oder islamische Internationalisierung, wie sie den muslimischen Reformtheologen vorschwebt,<sup>214</sup> die dann mit einer Nivellierung der einheimischen lokalen Sitten und Bräuche unter dem Banner des Islams verbunden wäre.

<sup>213</sup> G. NICOLAS: *L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara*, 348, in: *Cahiers d'études africaines* 18 (1978), 347–377; zu dieser Erscheinung vgl. auch P. HEINE: *Ethnizität und Islam. Differenzierung und Integration muslimischer Bevölkerungsgruppen*, Gelsenkirchen 1984.

<sup>214</sup> Vgl. HEINE, *Ethnizität*, 20 und 135.

In dieser Situation kam dem Islam nur teilweise eine integrierende Funktion zu, bot er doch mitunter die Möglichkeit, Menschen verschiedener völkischer Zugehörigkeit zusammenzubringen, doch bestand gleichzeitig auch die Gefahr, daß das weltweite Zusammengehörigkeitsgefühl der Muslime zu allumfassend wirken würde, was der Nationenbildung wieder hinderlich gewesen wäre.

In den Staaten, in denen der Islam die Religion der Mehrheit war, leistete er tatsächlich oft einen Beitrag, die Einheit der Nation zu stärken. Politische Parteien stützten sich auf ihn, beriefen sich auf seine Lehren, insbesondere wenn es galt, die eigene Macht zu legitimieren, oder wenn die Gesellschaftsordnung, beispielsweise durch Propagierung des Sozialismus, geändert werden sollte; gewöhnlich wurde dann der Nachweis erbracht, daß die angestrebte Änderung mit den Bestimmungen der *šarī'a* in Einklang steht. In Ländern wie Senegal, Niger und Mali stützten sich die Politiker auf das das Land überziehende Netz der Bruderschaften, um ihre politischen Ziele und Lehren unters Volk zu bringen.<sup>215</sup> Im Senegal z. B. war die Bruderschaft der Muridiya sehr eng mit der Politik verknüpft; gerade in den Dörfern übertrugen die von den Führern der Bruderschaft abhängigen Bewohner die politische Mitwirkung auf diese. So wurden die *marabouts*, wie die einflußreichen Scheichs von den Franzosen genannt wurden, noch zur Kolonialzeit die politisch Handelnden der verschiedenen Richtungen,<sup>216</sup> was sich bis heute fortsetzt.<sup>217</sup> Aufgrund der besonderen historischen Entwicklung der Muridiya kommt aber hinzu, daß gerade die jungen Intellektuellen gegen diese Bruderschaft und gegen die Marabouts sind, da ein Großteil der Landarbeiter von diesen ausgebeutet werde.<sup>218</sup> Trotz dieser Veränderungen versucht jede politische Gruppierung heute bei den religiösen Führern der Bruderschaften Unterstützung zu gewinnen, denn diese und ihre Organisationen dienen der Übertragung des zentralen politischen Willens der Regierenden auf die Massen.<sup>219</sup>

<sup>215</sup> Beispiele für Senegal s. CLARKE, 236ff.; für Mauretanien A. G. GERTEINY: *Islamic Influences on Politics in Mauritania*, in: D. F. MCCALL & N. R. BENNETT: *Aspects of West African Islam*, Boston University Papers on Africa V (1971), 208–223.

<sup>216</sup> Dazu O'BRIEN, *Mourides*, 264ff. Ihr ausgeprägter Sinn für die politischen und wirtschaftlichen Realitäten veranlaßte sie 1960, sich für den Katholiken L. S. Senghor als Staatschef auszusprechen, gegen Mamadou Dia (über dessen Auffassung vom Islam s. unten S. 75), der die Solidarität aller islamischen Staaten betonte und den Senegal allmählich an die arabischen Staaten heranführen wollte (dazu CHR. COULON: *Le marabout et le prince*, Paris 1981, 203, 218ff.).

<sup>217</sup> Über die starke Stellung der Bruderschaften im heutigen Senegal vgl. auch S. GELLAR: *Senegal. An African Nation between Islam and the West*, Boulder 1982, 88ff.; A.-B. DIOP: *La société wolof*, Paris 1981, 343.

<sup>218</sup> Vgl. BEHRMAN: *Muslim Brotherhoods*, 157; CUOQ, 140f.; DIOP, *Société wolof*, 344.

<sup>219</sup> Vgl. dazu CHR. COULON: *Pouvoir politique et pouvoir maraboutique au Sénégal*, bes. 164, in: *Année Africaine* 1971, 134–166; L. C. BEHRMAN: *Muslim Politics and Development in Senegal*, in: *Journal of Modern African Studies* 15 (1977), 261–277, die zeigte, daß die Stellung und der politische Einfluß der Marabouts der Muridiya noch immer sehr stark ist (S. 276).

## b) Islamische fundamentalistische Richtungen

Seit dem 2. Weltkrieg und dann verstärkt nach der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten nahm die Propaganda derjenigen Muslime, die der wahlhabilitischen Richtung anhängen, stark zu. Diese Puristen, Integristen, Islamisten oder Fundamentalisten, wie immer sie sich auch nennen mögen, zeichnen sich dadurch aus, daß sie nur den Koran und die Sunna gelten lassen wollen und alles andere als ketzerisch, unislamisch und ausrottenswert betrachten, insbesondere die Bruderschaften und den Volksislam mit seiner Heiligenverehrung. Sie vertreten hierbei eine Form des puritanischen Islams, wie er in Ägypten seit Beginn des 20. Jahrhunderts von den 'ulamā' der Azhar-Universität zumeist gelehrt,<sup>220</sup> später dann von der Muslimbruderschaft verkündet wurde.<sup>221</sup> So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß einige Gruppierungen im Senegal und Gambia ihre Zugehörigkeit zu letzterer offen zugeben.<sup>222</sup> Für die fundamentalistischen Muslimbrüder fallen die Schwarzafrikaner unter die Kategorie der Ungläubigen (dazu s. oben S. 25), selbst wenn dies nicht expressiv verbis so ausgedrückt wird;<sup>223</sup> sie müssen also unter Einsatz aller Mittel, friedlich oder kriegerisch, bekehrt werden. Die einheimische Religion oder, anders gesagt, die Kultur der Schwarzafrikaner wird als Kultur der *ġāhiliya*, d. h. der vorislamischen und damit minderwertigen Zeit, angesehen, also als wertlos,<sup>224</sup> und ist durch die islamische zu ersetzen. Hinzu kommt, daß die Fundamentalisten die Auffassung vertreten, daß die

<sup>220</sup> Vgl. H. LAOUST: *Le réformisme orthodoxe des „Salaŷiya“*, bes. 191, in: *Revue des Etudes Islamiques* 2 (1932), 175–224.

<sup>221</sup> Vgl. dazu M. FORSTNER: *Die Muslimbrüder II*, CIBEDO-TEXTE 25, Frankfurt 1984; die Muslimbrüder wenden sich gegen die Heiligenverehrung, die Mystik und die Orden, die in ihren Augen unislamische Neuerungen darstellen; als Beispiel sei genannt 'Abd al-Maġīd Muḥammad 'Abd al-Maġīd: *aṣ-Ṣūfiya fi ʿāu'* al-kitāb was-sunna al-muḥammadiya, Kairo 1984. Derartige Vorwürfe weisen die Orden natürlich zurück, so etwa Dr. Abu l-Wafā at-Taftazānī, Oberscheich aller Sūfiorden Ägyptens, (in der ägyptischen Wochenzeitung Rūz al-Yūsuf Nr. 2974 [10. 6. 1985], S. 26), wenn er betont, daß der ägyptische Sufismus selbstverständlich sunnitisch sei und auf dem Boden von Koran, Sunna und *šari'a* stehe. – In diesem Zusammenhang darf man nicht vergessen, daß den Orden insofern auch politische Bedeutung zukommt, als sie Präsident Ḥusnī Mubārak gegen die radikalen Forderungen der Muslimbruderschaft stärken.

<sup>222</sup> Vgl. CUOQ, 140, 146; außerdem NICOLAS, *Dynamique*, 242 über diese reformistischen und puristischen Bewegungen der *associations islamiques* in den Staaten Westafrikas; seit 1979 besonders stark im Senegal vgl. COULON, *Musulmans*, 132.

<sup>223</sup> Statt vieler anderer Nachweise sei nur auf ein Handbuch der syrischen Muslimbruderschaft verwiesen: Die Heiden (*waṭāniyūn*) dürfen nicht in ihrem Heidentum verbleiben, sondern müssen zum Islam bekehrt werden; dies ist auch zu ihrem Besten, denn die islamische Herrschaft dient dem Wohle der Menschheit (S. HAUWA: *al-Islām*, Kairo 1977, II, 10).

<sup>224</sup> Nach Saiyid Quṭb (1906–1966), einem der führenden Denker der ägyptischen Muslimbruderschaft, gibt es nur eine, nämlich die islamische Kultur; alle anderen seien unwissende Kulturen, darunter auch die heidnischen wie in Indien, Japan, Philippinen und Afrika (S. QUṬB: *Ma'ālim fi ṭ-ṭariq*, Kairo [1977], 88–92, 105, 108; vgl. FORSTNER, *Muslimbrüder II*, 26).

Kolonialisten mit Unterstützung der christlichen Missionare auch die einheimischen Sprachen zerstört und an deren Stelle Englisch, Französisch und Portugiesisch eingeführt hätten. In diese Lücken sollte nunmehr das Arabische treten, denn die Kolonialsprachen müßten wieder verschwinden.<sup>225</sup>

Gerade bei vielen Intellektuellen (Studenten, Lehrern, Schriftstellern, Ärzten, Beamten, Technikern) fallen derartige Lehren auf fruchtbaren Boden.<sup>226</sup> Sie sind überzeugt, daß dieser reine Islam für alle auftretenden Probleme eine Lösung bieten könne, insbesondere sei er in der Lage, die Unterentwicklung ihrer Länder zu beseitigen. Im Senegal erhielt diese Lehre nach 1950 unter Scheich Touré<sup>227</sup> (geb. 1925) eine feste Form; er rief zum Kampf gegen Marabouts und Heiligenverehrung, Bruderschaften und magische Praktiken auf. Diese Bewegung des „*démaraboutisme*“ griff, nachdem im Senegal die *Union culturelle musulmane* gegründet worden war, schnell über auf das benachbarte Guinea und die Elfenbeinküste.<sup>228</sup> In Obervolta schlug die 1962 entstandene *Communauté musulmane* einen gegen die Marabouts gerichteten Kurs ein,<sup>229</sup> ebenso die 1974 in Niger gegründete *Association islamique*,<sup>230</sup> deren einflußreiche Intellektuelle, die noch immer französischer Bildung zugeneigt sind, gleichzeitig aber gegen eine Arabisierung sind. In Gambia verfolgte die *Muslim Association* ähnliche Ziele. Heute sind die Anhänger dieser puristischen islamischen Strömung unter den Intellektuellen des gesamten Westafrika zu finden, das nun, wie die islamischen Länder der übrigen Welt, diesem Fundamentalismus ausgesetzt ist. Die westafrikanischen Reformisten bilden in der Tat ein Gegengewicht zu den Bruderschaften,<sup>231</sup> und den Politikern

<sup>225</sup> Vgl. dazu die Ausführungen über die Bedeutung des Arabischen in Afrika bei A. AL-GUNDE: *al-ʿĀlam al-islāmī wal-istiʿmār as-siyāsī wal-iḡtimāʿī wat-taqāfi*, Kairo 1970, 318ff., 403.

<sup>226</sup> Ein gutes Beispiel für den reformistischen Kurs ist der islamische Katechismus, den der Sengalese MOUSTAPHA GUEYE (geb. 1937) verfaßte: *Le droit chemin dans la pratique islamique parfaite*, Dakar–Abidjan 1977 (bes. S. 169, wo er sich gegen Magie und Aberglauben ausspricht).

<sup>227</sup> Er studierte 1952–53 am Institut Ben Bādīs in Constantine/Algerien, dessen Gelehrte bekannt waren für ihren puristischen Reformeifer; nach seiner Rückkehr gründete er die *Union culturelle musulmane*. – Heute ist er der Führer der Fundamentalisten, deren Sprachrohr die Zeitschrift *Le Réveil Islamique* ist (vgl. dazu: M. FALL: *La question islamique au Sénégal: la religion contre l'Etat?* S. 42, in: *Le Mois en Afrique* 229–230 [1985], 37–46; vgl. auch M. L. EWANE: *La montée du discours fondamentaliste musulman au Sénégal*, in: *Le Monde Diplomatique*, avril 1985, S. 15).

<sup>228</sup> Vgl. dazu R. L. MOREAU: *Africains musulmans*, Paris–Abidjan 1982, 266ff.

<sup>229</sup> Dazu J. AUDOIN & R. DENIEL: *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris–Abidjan 1978, 71f.

<sup>230</sup> Vgl. J.-L. TRIAUD: *L'islam et l'état en République du Niger (1974–1981)*, 250, in: O. CARRÉ: *L'islam et l'état dans le monde aujourd'hui*, Paris 1982, 246–257.

<sup>231</sup> Vgl. COULON, *Musulmans*, 133f. Im Senegal ist die Macht der Bruderschaften aber trotz UCM weiterhin ungebrochen, wie D. B. O'BRIEN (*Sufi Politics in Senegal*, bes. 131, in: J. P. PISCATORI: *Islam in the Political Process*, Cambridge 1983, 122–137) feststellte; vgl. auch CHR. COULON: *Les marabouts sénégalais et l'états*, S. 17ff., in: *Le Mois en Afrique* 158 (1979), 15–42; eine Annäherung zwischen Bruderschaften und Fundamentalisten fand

aller Staaten ist es bisher gelungen, diesen Gegensatz auszunutzen und ein Gleichgewicht zu schaffen, doch ist fraglich, ob dies auch in Zukunft möglich sein wird, denn es verschiebt sich, wenn nicht alles täuscht, das Gewicht zugunsten der Reformisten, die vor kurzem die *Ġamā'at 'Ibād ar-Rahmān* (*Mouvement des serviteurs de Dieu*) gebildet haben.<sup>232</sup> Ihnen, die allein in der Rückkehr zur *šarī'a* den Ausweg aus den gegenwärtigen Krisen sehen, muß in Zukunft alle Aufmerksamkeit gewidmet werden.

In den Staaten, in denen die Muslime in der Minderheit sind, z. B. Ghana, Togo, Elfenbeinküste, oder nur in einem Teil des Staates die Mehrheit stellen, z. B. in Nigeria, öffnete sich der Islam modernen westlichen Methoden, um in der Konkurrenz der verschiedenen Religionen mithalten zu können. So mußten sich die islamischen Gelehrten mit nichtislamischen Vorstellungen arrangieren,<sup>233</sup> was in einem Land mit islamischer Mehrheit nicht nötig gewesen wäre. In diesen Staaten ist der Islam oft sehr weltoffen und international, aber in dem Sinne, daß fundamentalistisches Gedankengut gepflegt wird, das die junge einheimische Generation dank großzügiger Stipendien in Saudi-Arabien und Ägypten<sup>234</sup> kennengelernt hatte. Die Folge ist eine Betonung der Richtung des reinen Islams,<sup>235</sup> also weg von den Bruderschaften und den Marabouts. Junge Intellektuelle Ghanas,<sup>236</sup> die dank saudi-arabischer Stipendien in Medina studiert hatten, machten beispielsweise Front gegen den von der *Tiġānīya* vertretenen Islam. Dabei wandten sie sich vor allem gegen die mystischen Praktiken und die Lehre, daß man Gott oder den Propheten dank dieser „sehen“ könne, außerdem gegen den Kult der Vermittler bei Gott (*auliyā'*) und gegen die übertriebene Verehrung der Scheiche und Führer der Bruderschaften. Auch warfen sie letzteren immer wieder vor, die gläubigen Anhänger auszubeuten und durch die Herstellung von Amuletten und der Ausnutzung des Aberglaubens Geld zu verdienen. Auch in Nigeria, insbesondere im islamischen Teil des Landes, ist diese Richtung mit der Losung „zurück zum wahren Islam“ sehr einflußreich geworden.<sup>237</sup>

Sowohl in den Staaten mit einer islamischen Mehrheit, als auch in denen mit einer Minderheit, symbolisiert der Islam für die Intellektuellen, die durchaus von den westlichen zivilisatorischen, technischen Errungenschaften im täglichen Leben Gebrauch zu machen wissen, auch die afro-asiatische

aber in einigen Bereichen statt, insbesondere bei der Bekämpfung des *Code de la famille* von 1972, der von beiden Seiten als unislamisch abgelehnt wurde (S. 31f.).

<sup>232</sup> DE BENOIST in *Afrique nouvelle* 23. 8. 1984, S. 17; 5. 9. 1984, S. 15.

<sup>233</sup> Vgl. z. B. die *šarī'a*-Diskussion 1978 in Nigeria (CLARKE, 249f.; CLARKE & LINDEN, *Islam in Modern Nigeria*, 81f.).

<sup>234</sup> Bemerkenswert sind die engen Beziehungen der muslimischen Intellektuellen Togos und Dahomeys zu Ägypten (vgl. CUOQ, 235, 242).

<sup>235</sup> Beispiele für Nigeria bei CLARKE, 247, 248; vgl. zu diesem Sachverhalt auch MONTEIL, *Islam noir*, 271ff., FROELICH, *Afrique noire*, 274ff.

<sup>236</sup> Dazu M. HISKETT: *The 'Community of Grace' and its Opponents, the 'Rejectors'*, 130f., in: *African Language Studies* 17 (1980), 99–140.

<sup>237</sup> S. CLARKE & LINDEN, *Islam in Modern Nigeria*, 75ff.

Brüderlichkeit und die weltweite Solidarität im Kampf gegen den Imperialismus und den Neokolonialismus, deren sie sowohl den Westen als auch den Osten bezichtigten. Sie stilisierten so den Islam, ohne die tatsächlichen religiösen Fundamente weiter zu hinterfragen, zum Instrument des Fortschritts und zur Garantie der staatlichen Unabhängigkeit hoch.

c) *Islamische gemäßigte Strömungen*

Es sind jedoch durchaus Abstufungen auch innerhalb der Reformbewegung zu konstatieren, wobei gesellschaftspolitische und ökonomische Schwerpunkte oft die Einordnung bestimmen. Nachfolgend seien zwei Beispiele genannt; das eine zeigt, wie ein ehemals streng marxistisch-sozialistischer Politiker den Islam in seine Dienste stellte; das andere führt auf, wie ein Wirtschaftswissenschaftler den Islam als brauchbar für die Überwindung der gesellschaftlichen und ökonomischen Krisen sieht.

Während in Guinea unter SEKOU TOURÉ (gest. 1984) durch die *Parti Démocratique Guinéen* noch in der Zeit von 1959 bis 1961 nach gut marxistischer Manier jede Religion zurückgewiesen und verfolgt,<sup>238</sup> außerdem der Panislamismus und der Panarabismus als reaktionär und rassistisch denunziert worden waren,<sup>239</sup> trat 1977 plötzlich ein Umschwung ein, als sich TOURÉ selbst dem Islam näherte und ihn dann voll in die Dienste seiner permanenten Revolution stellte.<sup>240</sup> Marxistische Ansätze und islamische Lehren wurden bunt gemischt; der Islam als vollkommene Ideologie dargestellt. Religion, Revolution und Volk wurden als Einheit gesehen, denn die Revolution des Volkes setze die Werte des Korans in die Praxis um. TOURÉ suchte nicht etwa die Unterstützung der Bruderschaften, denn in ihnen sah er ja politische Reaktionäre, vielmehr die der islamischen Reformisten, die jene ja bekämpften. Über die *Union Culturelle Musulmane* sollten die Aussagen und Ziele der Partei unter das Volk gebracht werden, doch kam der Partei und ihrer Art der Auslegung auf jeden Fall der Vorrang zu, wie sich daraus ergibt, daß TOURÉ feststellte, daß der Koran und sein Inhalt nur aus den Verhältnissen der Zeit, in denen man gerade lebe, verstanden werden könnten. Von den nach rückwärts blickenden Fundamentalisten, die die Verhältnisse der Frühzeit des Islams als wiederherzustellendes Ideal lobpreisen, unterschied sich seine Lehre doch in wichtigen Punkten, etwa wenn er forderte, der Islam müsse in die jeweilige Zeit transponiert werden und die wahre, gerechte und progressive Gesellschaft, in der der Islam die Bedürfnisse des Volkes erfülle und als Instrument im Dienste desselben stehe, müsse erst noch erarbeitet werden – während es bei den strengen Vertretern der Islamisten ja gerade

<sup>238</sup> Sowohl die Christen als auch der Islam (insbesondere der Maraboutisme) wurden heftig angegriffen (dazu CL. RIVIÈRE: *Guinea. The Mobilization of a People*, Ithaca-London 1977, 232, 234).

<sup>239</sup> Nachweise bei CUOQ, *Musulmans*, 164f.

<sup>240</sup> Als Beispiele seien folgende Veröffentlichungen genannt: S. TOURÉ: *L'islam au service du peuple*, Conakry 1977, bes. 35, 107ff., 132; ders.: *De la philosophie politique et sociale de l'islam*, 2. Aufl. Conakry 1982, 27, 33.

umgekehrt ist und nach ihnen eine Modellgesellschaft bereits einmal unter dem Propheten bestanden habe und nur wieder hergestellt werden müsse, wobei die die Gesellschaft regelnden Gesetze ja alle vorhanden seien und nur angewandt werden müßten. Im übrigen legte sich SEKOU TOURÉ nicht exakt fest, so daß er seine Ausführungen, die Ideale der Werktätigen in aller Welt könnten sich im Islam materialisieren, durchaus vor den ehrwürdigen Scheichs der Azhar-Universität in Kairo vertreten konnte, als er dort anlässlich der Entgegennahme der Ehrendoktorwürde über die politische und soziale Philosophie des Islams sprach.

Ebenfalls neue Methoden bei der Behandlung und Lösung der anstehenden politischen und wirtschaftlichen Probleme seines Landes verlangt MAMADOU DIA, Wirtschaftswissenschaftler und früherer Premierminister Senegals (1960–1962), vom Islam. Er unterscheidet sich dabei von den Fundamentalisten dadurch, daß er meint, die heutige Welt dürfe nicht durch islamische Vorschriften eingezwängt werden, vielmehr ließen die islamischen Lehren progressive Lösungen zu. In der Vergangenheit sei der Islam, dessen Leistungen er durchaus zu verteidigen weiß,<sup>241</sup> degeneriert zur Religion der Kaufleute, der ausbeuterischen Bruderschaften und Marabouts, während er doch in Wirklichkeit ein universaler Humanismus, der das Verhältnis der Menschen zu Gott regele, sei. DIA, der sich selbst als Sunniten einordnet,<sup>242</sup> betont die tiefen Affinitäten, die zwischen der afrikanischen Kultur und dem Islam bestünden,<sup>243</sup> weshalb diese die beste Religion für Afrikaner sei, doch sei er leider in der Zeit des Kolonialismus völlig degeneriert worden, sei ein *islam colonisé* und *islam protégé* geworden,<sup>244</sup> noch schlimmer als der Kolonialismus, indem er alte afrikanische demokratische Strukturen aufgelöst habe. Das erste Ziel des *islam noir* müsse nunmehr sein, diese erworbenen kapitalistischen Züge der Ausbeutung abzuschaffen, sich von ihnen zu befreien und sich wieder zu islamisieren, denn der neue, die *šarīʿa* beachtende Islam sei die Religion der Entkolonisierung und der Unabhängigkeit, befreit vom kolonialen Verhalten des Kleinbürgertums.<sup>245</sup>

Als Wirtschaftswissenschaftler fühlt sich DIA von der islamischen Wirtschaftslehre<sup>246</sup> angezogen, insbesondere von der der Muslimbruderschaft,<sup>247</sup> ohne sie jedoch zu zitieren. Sie verbietet das Zinsnehmen, gebietet die Solidarität der Gläubigen und das Almosengeben (*zakāt*) als einzig zugelassene Steuer. Diese ursprüngliche islamische Forderung, die durch den Islam der

<sup>241</sup> M. DIA: *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar 1975, 9ff.

<sup>242</sup> M. DIA: *Islam et les civilisations négro-africaines*, Dakar 1980, 40.

<sup>243</sup> DIA, *Civilisations* 67ff., 84.

<sup>244</sup> DIA, *Sociétés*, 88; ders.: *Essai sur l'islam*, tome II: *Socio-anthropologie de l'islam*; Dakar 1979, 118, 123.

<sup>245</sup> DIA, *Sociétés*, 98.

<sup>246</sup> Dieser Wirtschaftslehre widmet DIA einen großen Teil des Bd. II seines „*Essai sur l'islam*“.

<sup>247</sup> Seine Bewunderung für die Muslimbruderschaft wird an der Stelle deutlich, an der er schreibt, ihr sei es gelungen, das Bewußtsein der Muslime zu entwickeln (DIA, *Sociétés*, 107f.).

Zeit des Kolonialismus, aber auch durch die islamischen Rechtsschulen verdorben<sup>248</sup> oder verwässert worden seien, bringen DIA nach einer Analyse, die er in der Methode marxistisch nennt,<sup>249</sup> wobei er sich aber von anderen Inhalten des Marxismus distanziert, zu einer Planungstheorie auf demokratischer und progressiver Basis (der Gegensatz dazu ist für ihn autokratisch und bürokratisch<sup>250</sup>).

Hinsichtlich der Regierungsform eines islamischen Staates unterscheidet sich DIA sehr wohl von den arabischen Fundamentalisten, da er im Gegensatz zu diesen auf autochthone Strukturen zurückgreifen will,<sup>251</sup> ja in ihnen sogar ein distinktives Merkmal des *islam noir* sieht, das ihn abhebt vom *islam oriental* und vom *islam maghrébin*. Er meint, die Herrscher der westafrikanischen Sahel-Zone hätten, um regieren zu können, immer ein Gleichgewicht zwischen den islamischen Vorschriften und den traditionellen einheimischen Werten suchen müssen, was zu einer gewissen Säkularisierung geführt habe, ein Umstand, der es dem schwarzen Islam erleichtere, eine *laïcité de l'état* hinzunehmen – eine Forderung, die den Aussagen der arabischen Fundamentalisten, die keinerlei Trennung zwischen Religion und Staat (*din wa-darula*) zulassen, als ketzerisch erscheinen muß. DIAs Lehre gipfelt schließlich in den Aussagen,<sup>252</sup> daß es für den gläubigen Muslim keine Trennung von Modernität und Glauben geben könne, daß die Dogmatik nicht überbewertet werden dürfe, daß man der neuen Gesellschaft nicht einen orthodoxen Moralismus predigen solle, da sie ja nicht aus Engeln bestehe, aber sie auch nicht dem bloßen Materialismus aussetzen könne, vielmehr lebe sie in einer dialektischen Bipolarität, wobei es immer darauf ankomme, annehmbare Lösungen zu erreichen und klar zu machen, daß die Zivilisation für den Menschen gemacht sei und nicht umgekehrt.

Derartige Aussagen mögen das Interesse afrikanischer Intellektueller am Islam erwecken, so daß die von DIA geforderte Diskussion aller – der Bruderschaften, der Fundamentalisten und der Nichtmuslime – ermöglicht werden kann, doch entfernen sie ihn mit Sicherheit von den strengen arabischen Fundamentalisten.<sup>253</sup>

<sup>248</sup> Dies ist eine typische Auffassung der Muslimbruderschaft; vgl. FORSTNER, *Muslimbrüder II*, 5.

<sup>249</sup> Noch in den 50er Jahren vertrat er wie Senghor einen afrikanischen Sozialismus, der zwar durch marxistische Methoden begründbar sei, der aber nichts gemein habe mit dem Kommunismus sowjetischer oder chinesischer Prägung (vgl. G. UNSER: *Intelligenzia und Politik im Senegal*, Aachen 1971, 335ff.). Eine eindeutige Hinwendung zum Islam erfolgte erst später!

<sup>250</sup> DIA, *Essai II*, 153. – Über die islamischen Planungstheorien vgl. V. NIENHAUS: *Islam und moderne Wirtschaft*, Graz–Wien–Köln 1982, bes. 116ff.

<sup>251</sup> Zum Folgenden DIA, *Civilisations*, 118ff.

<sup>252</sup> DIA, *Civilisations*, 150f.

<sup>253</sup> Das brachte den Dominikaner und Afrikaspezialisten R. L. MOREAU (*Africains musulmans*, 275ff.) dazu, in M. DIA einen vielversprechenden Vertreter des neuen afrikanisch-islamischen Geisteslebens zu sehen.

#### d) Vertreter einer Säkularisierung

Verglichen mit der sehr weit verbreiteten Betonung der Religion, insbesondere durch die islamische Seite, sind diejenigen afrikanischen Intellektuellen, die sich für eine Säkularisierung aussprechen, recht selten, denn allzu stark ist inzwischen die Strömung derjenigen, die glauben, nur auf einem religiösen Fundament – islamisch, christlich oder sonstwie afrikanisch – lasse sich ein Staatswesen aufbauen (selbst eine anfangs so marxistische Staatspartei wie die in Guinea führte eine entsprechende Kursänderung auf den Islam hin durch, wie wir gesehen haben). Diese schwache Position der Vertreter einer *laïcité* ist an sich unverständlich, da doch in Westafrika während der französischen Kolonialzeit eine durchaus antiklerikale Tradition (s. oben S. 55) vorhanden war und zahlreichen Afrikanern durch französische Gymnasiallehrer und Professoren, die oft Freimaurern nahestanden, säkularistische Anschauungen nicht fremd bleiben konnten. Daß diese nicht Wurzeln schlugen, lag daran, wie DE BENOIST<sup>254</sup> meint, daß die Idee der *laïcité* falsch verstanden worden sei. Man habe nämlich geglaubt, der *état laïc* wäre ein Staat, der die Religion bekämpfen oder, bestenfalls, ignorieren würde, was, wie viele Afrikaner meinten, die Übernahme westlicher Werte ohne Bezug auf die einheimischen Realitäten bedeute und die Zerstörung der Religion bringe, selbst wenn man sie selbst nicht mehr praktiziere, in ihnen vielmehr nur eine Verkörperung der eigenen afrikanischen Kultur sehe. Denn selbst diejenigen, die unter dem Einfluß atheistischer Ideologien oder sonstiger Weltanschauungen sich einer Religion entfernt haben, neigen dazu, ihre einheimischen religiösen Traditionen dann zu verteidigen, wenn sie sie durch westliche, insbesondere nach Neokolonialismus schmeckende Überfremdung in Gefahr sehen. Dies wird, neben der ansonsten überall anzutreffenden afrikanischen Religiosität, auch dazu beigetragen haben, daß in Westafrika dasselbe Mißverständnis auftrat, wie in den islamisch-arabischen Staaten, in denen der Begriff Säkularismus (*‘almānīya*) auch immer mit Gottlosigkeit und Unterdrückung der Religion verbunden und deshalb als Hauptfeind des Islams betrachtet wird.<sup>255</sup> Für eine Säkularisierung in seiner wahren Bedeutung, nämlich für eine Trennung der Gewalten in einer Gesellschaft und in einem Staat, wobei der oder den Religionen gewisse Bereiche zukommen, in denen sich der Staat nicht einmischt, ja in denen sogar Raum bleibt für einen religiösen Pluralismus,<sup>256</sup> finden sich kaum Anhänger unter den Intellektuellen, die dies vertreten würden. Eine rühmliche Ausnahme ist der an der Université de Paris I lehrende Professor MAURICE AHANZHANZO GLELE, der schrieb, nur eine rigorose Anwendung des Prinzips der Religionsfreiheit, der Gleichwertigkeit der Religionen und der Trennung von Religion und Staatsgewalt garantiere das soziale Gleichgewicht in einer afrikanischen Gesell-

<sup>254</sup> DE BENOIST in *Afrique nouvelle* 5. 9. 1984, S. 15.

<sup>255</sup> Vgl. dazu M. FORSTNER: *Die Muslimbrüder II*, 28 mit weiterführender Literatur.

<sup>256</sup> Vgl. dazu N. LUHMANN: *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 237.

schaft.<sup>257</sup> Zwar ist er der Überzeugung,<sup>258</sup> daß der Islam den Afrikaner nicht entwurzelt und daß das Christentum in der Vergangenheit zu enge Bindungen an den Kolonialismus gezeigt habe, weshalb nach der Erringung der Unabhängigkeit eine Afrikanisierung der Kirchen notwendigerweise habe erfolgen müssen, doch betont er, daß die Religion Privatsache sein solle und daß der Staat nicht eine bestimmte Religion fördern oder gar offiziell bevorzugen dürfe. Da der afrikanischen Gesellschaft eine Trennung der politischen und religiösen Gewalten überhaupt nicht fremd sei,<sup>259</sup> sollten die gegenwärtigen Mächte dieses wertvolle Erbe an religiöser Toleranz und Meinungsfreiheit nicht gering achten, vielmehr fördern und respektieren, kurzum *une véritable laïcité* einführen, die aber die religiöse Neutralität des Staates bedinge.<sup>260</sup>

Mag sein, daß tatsächlich intellektuelle Kreise in afrikanischen Staaten eine derartige Säkularisierung begrüßen würden, aber gewiß nicht die islamischen Modernisten und Fundamentalisten, die auf jeden Fall eine islamische Republik ohne Trennung von Staat und Religion anstreben.

Einen Fall von Synkretismus mit gleichzeitiger Ablehnung einer Säkularisierung stellt der ostafrikanische J. S. MBITI dar, der dem Islam vorwirft, er habe nichts zur Bereicherung der afrikanischen Religiosität beigetragen, verkörpere vielmehr religiöse Starre, äußeres Ritual und ein verknöchertes Rechtssystem; auch sei er außerstande, moderne Probleme zu lösen oder sich heutigen Bedürfnissen anzupassen.<sup>261</sup> Das Missionschristentum, das zwar bewußt den Versuch unternommen habe, die menschliche Not in den Elendsvierteln zu lindern, versage ebenfalls in vielen Bereichen, so etwa angesichts der Probleme der Sexualität, des Alkoholismus und der Rassendiskriminierung (S. 352). Die traditionelle afrikanische Religion kommt bei ihm auch nicht ungeschoren weg, obwohl er sie ja in seinem Buch zum Gegenstand einer wohlwollenden Untersuchung gemacht hat, denn es fehlten ihr gelehrte Verfechter, die ihre Inhalte darstellen und für eine Modernisierung des Gehalts und der Ausdrucksformen sorgen könnten, so daß immer die Gefahr bestünde, daß sie in das Geheimkultartige absänken angesichts der wachsenden Schwierigkeiten durch Verstädterung, Verslumung und Landflucht (S. 353). Schließlich lehnt er auch den Säkularismus ab, da dieser entweder der kapitalistischen Ausbeutung oder der kommunistischen Unterdrückung freien Lauf lasse. Nur die Religion könne die Würde des Menschen als Individuum und Kreatur Gottes mit körperlicher, geistiger und seelischer Dimension sichern (S. 353).

MBITI verwendet den Ausdruck *Kontaktreligion*, die darin bestehe, „daß ein Mensch es nicht als widersprüchlich ansieht, einer Mischung aus Glauben

<sup>257</sup> M. A. GLELE: *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris 1981, 193.

<sup>258</sup> GLELE, 33f., 86ff., 97ff.

<sup>259</sup> GLELE, 59f.

<sup>260</sup> GLELE, 192, 193.

<sup>261</sup> J. S. MBITI: *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974, 325, 327, 352.

und Praxis zweier oder mehrerer Religionen in Afrika anzuhängen“ (S. 354). Er vertritt schließlich einen Synkretismus aller Religionen, der im einzelnen Menschen Moral und Ethik begründe und Wertmaßstäbe setze, so daß eine Durchdringungsreligion entstehe, die das Leben des einzelnen und der Gesellschaft forme (S. 356). MBITI hat zwar als Christ eine Vorliebe für das Christentum, denn nur dieses biete den Menschen durch das Vorbild Jesus Christus ein außerordentliches, absolutes und zeitloses Leitbild, doch da wir noch weit von der Verwirklichung dieses Zieles entfernt sind, fordert er eine Koexistenz der Religionen, „müssen das Christentum, der Islam, die der Tradition verhafteten Religionen Afrikas sowie die übrigen Religionen und Ideologien weiterwirken, um ihren eigenen Fortbestand und das Überleben der ganzen Menschheit zu gewährleisten“ (S. 357).

Anders als GLELE, der eine Koexistenz der bestehenden Religionen in einer säkularisierten Umwelt fordert, verlangt MBITI für die Gegenwart eine Koexistenz der Religionen, die er gleichwohl überwinden will durch einen Synkretismus derselben, ohne aber eine säkularisierte Gesellschaft zu schaffen.

#### e) Revitalisierung der afrikanischen Traditionen

Konfrontiert mit Christentum und Islam, mit Kolonialismus und Imperialismus, und angesichts des Übergewichts der Weltzivilisation, die auf westlicher Technik und Naturbeherrschung beruht, setzten auf afrikanischer Seite bei vielen Intellektuellen Verteidigungsversuche ein, die das eigene Selbstbewußtsein stärken und den Kampf um das kulturelle Überleben erleichtern sollten. Dies war verbunden mit einem Rückgriff auf die eigene afrikanische Kultur, ein Vorgang, der beispielhaft an der Lehre von der *négritude*<sup>262</sup> zu illustrieren ist.

Der 1906 geborene Senegalese LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR,<sup>263</sup> französisch gebildet und mit höchsten akademischen Ehrungen ausgezeichnet, suchte das wahre Afrikanertum in der Vergangenheit des schwarzen Kontinents. Négritude ist für ihn vor allem die Weigerung, sich der westlichen Kultur völlig auszuliefern, wobei er aber nicht abstreitet, daß Europa den Fortschritt gebracht habe; trotz der Schäden für die negro-afrikanische Kultur hätten Islam und Christentum geistige, der modernen Zeit mehr als die animistischen Vorstellungen entsprechende Werte als Ersatz geboten. Diese beiden Religionen müßten nun aber den gegenwärtigen afrikanischen historischen und soziologischen Bedingungen angepaßt werden, müßten negrifiziert wer-

<sup>262</sup> Dazu L. KESTELOOT: *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Bruxelles 1963, bes. 110ff., 298ff.; über die Wurzeln und die historische Entwicklung vgl. auch I. GEISS: *Panafrikanismus. Zur Geschichte der Dekolonisation*, Frankfurt 1968, 243ff. Wichtig als Einführung ist CL. WAUTHIER: *L'Afrique des africains. Inventaire de la négritude*, Paris 1964.

<sup>263</sup> Über ihn G. GROHS: *Stufen afrikanischer Emanzipation. Studien zum Selbstverständnis westafrikanischer Eliten*, Stuttgart 1967, 183f.; über SENGHORS politischen Werdegang, der fast alle möglichen Richtungen durchlief, s. GEISS, *Panafrikanismus*, 248.

den.<sup>264</sup> G. GROHS,<sup>265</sup> der sich mit den verschiedenen Denkern der Négritude – L. S. SENGHOR, AIMÉ CÉSAIRE, ALIOUNE DIOP, LÉON DAMAS und viele andere – befaßte, stellt eine gewisse Ambivalenz fest, die darin besteht, daß einerseits zur Revolution gegen den Kolonialismus und die westliche Kultur aufgerufen, daß andererseits aber zur Zusammenarbeit mit allen Rassen und Völkern aufgefordert wird. Die frühe Négritude war das Produkt der Entfremdung von Intellektuellen,<sup>266</sup> die in allzu engen Kontakt mit der westlichen Kultur getreten waren. Nach dem 1. Weltkrieg wurden *négritude* und *african personality* Begriffe, die den Widerstand gegen die westliche Überfremdung und die kolonialistische Herrschaft beschrieben. Heute, nach Jahrzehnten der Unabhängigkeit, werden diese Begriffe von vielen Intellektuellen<sup>268</sup> als zu wenig kosmopolitisch und zu sehr rassistisch<sup>268</sup> abgelehnt. MONGO BETI<sup>269</sup> geht sogar soweit, sie als neokolonialistische Ideologie zu denunzieren, da die Lehre von der Négritude dazu führe, alte, inzwischen überholte Traditionen und Sitten,

<sup>264</sup> Vgl. GROHS, 198.

<sup>265</sup> GROHS, 200.

<sup>266</sup> In der hauptsächlich literaturwissenschaftlichen Problemen gewidmeten Abhandlung „*Négritude. Eine kulturelle Emanzipationsbewegung in der Sackgasse?*“ Göttingen 1983, vertritt A. YABA die Meinung, der Lehre der Négritude sei es hauptsächlich darum gegangen, der afrikanischen Elite angesichts der Kolonialmacht neuen kulturellen Stolz zu geben; nach der Unabhängigkeit sei sie aber in eine Sackgasse geraten, da der Bezug zu den Massen sowohl wegen der Sprachprobleme, als auch wegen mangelnden Praxisbezugs nicht hergestellt werden konnte (S. 128)

<sup>267</sup> Vgl. dazu H. KAMPHAUSEN: *Kritische afrikanische Stimmen zur Négritude*, bes. 58ff., in: G. GROHS (Hrsg): *Theoretische Probleme des Sozialismus in Afrika*, Hamburg 1971, 53–74. Dazu auch B. TIBIS Kritik „*Romantische Entwicklungsideologien in Afrika. Antiindustrialismus als Alternative*“ (in: Blätter für deutsche und internationale Politik 18 [1973], 538–552, 645–656), der zeigt, daß durch SENGHOR der einst progressive Charakter der Négritude wie in A. CÉSAIRE verkörperte, in eine postkoloniale Klassenherrschaft verwandelt wurde, was auch der dauernde Verweis SENGHORS auf den Sozialismus nicht verschleiern könne (S. 548ff., bes. 550).

<sup>268</sup> Es bestanden erstaunliche Gemeinsamkeiten mit dem Nationalsozialismus; die frühen Vertreter der Négritude gefielen sich in einem Anti-Intellektualismus, berauschten sich am afrikanischen Mythos von Blut und Boden und führten Krieg gegen die westliche Zivilisation (vgl. die Nachweise bei GEISS, *Panafricanismus*, 249). Erst die Errichtung der nationalsozialistischen Diktatur und ihre schrecklichen Folgen brachten dann eine Ernüchterung und Hinwendung zum Humanismus, wie ihn SENGHOR heute vertritt. Auch für A. KUMERLOEVE: *Négritude und afrikanische Kultur*, Wentorf/Hamburg 1972, 129, 156, 175f. ist die rassistisch-biologische Dimension der Négritude SENGHORS, die letztendlich ein kultureller Nationalismus sei, nachweisbar.

<sup>269</sup> M. BETI: *Identité et tradition*, 19, 21f., in: G. MICHAUD (Hrsg): *Négritude, traditions et développement*, Bruxelles 1978. – Auch J. S. MBITI (*Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974) bezeichnet sie als Ideologie fremden Ursprungs und sieht in ihr einen Orientierungspunkt für die zahlenmäßig nicht ins Gewicht fallende Elite besonders der französischsprachigen Völker Westafrikas (S. 345), genauso wie das Schlagwort der afrikanischen Persönlichkeit, die die Äußerlichkeit des Schwarzseins mythisch umwabele, aber „Afrika ist größer als der Mythos des Schwarzseins“ (S. 347).

z. B. Polygamie, zu verklären und als unantastbar zu erklären. Das verhindere die Fortentwicklung der afrikanischen Gesellschaft und diene letzten Endes nur den Interessen der Neokolonialisten. Vielmehr müsse man der eigenen Vergangenheit kritisch gegenüberstehen, denn eine Gesellschaft dürfe nicht stagnieren.

Derartige Gegner der Doktrin der Négritude hat es immer gegeben. Nicht nur die überzeugten Muslime<sup>270</sup> – traditionell oder fundamentalistisch – oder die verwestlichten Technokraten traten gegen sie an und taten sie als rückständige Romantik ab, sondern auch bei den Vertretern der Linken – Marxisten und Sozialisten – wird sie, da der Entwicklung zum Fortschritt hin im Wege, abgelehnt. Es sei hier nur SEKOU TOURÉ<sup>271</sup> (1922–1984) genannt, der schrieb: „la négritude ne peut définir l’Africain et encore moins l’Afrique“. Diese Lehre gründe vielmehr auf einem falschen historischen Ansatz, der das Irrationale der afrikanischen Kultur betone und die Unterdrückung festmauere; sie stelle einen *défaitisme idéologique* dar,<sup>272</sup> vertreten von gewissen *philosophes désafricanisés*,<sup>273</sup> die dem Kolonialismus auf den Leim gegangen seien und einer rassistischen Ideologie anhängen, die gegen die gesamten menschlichen Werte gerichtet sei.<sup>274</sup> Anders als bei L. SENGHOR und A. CÉSAIRE müsse die *personnalité africaine* nicht wiederentdeckt werden, indem man sich der Vergangenheit und der Tradition zuwende, sondern sie müsse in der klassenlosen und solidarischen Gesellschaft erst noch entwickelt und verwirklicht werden.<sup>275</sup>

Hinsichtlich des Islams waren die Vertreter der Négritude anfangs sehr zurückhaltend. L. SENGHOR, selbst katholischer Christ, schätzte ihn wie das Christentum als Vertreter des Monotheismus sehr hoch und trat für eine Kooperation ein, da man gegen einen gemeinsamen Feind, den atheistischen Materialismus, bestehen müßte.<sup>276</sup> Im übrigen unterschied SENGHOR, dessen Schriften zwar von umfassender abendländischer Bildung und Belesenheit zeugen, doch hinsichtlich des Islams wenig Profundes erkennen lassen,<sup>277</sup>

<sup>270</sup> Ablehnend spricht sich auch der nigerianische Historiker ‘IZZ AD-DĪN ‘UMAR MŪSĀ (*al-Islām wa-Ifriqiyyā*, 72f., in: *al-‘Arab wa-Ifriqiyyā*, Beirut 1984, 67–86) aus, der meint, die *niğrūtīya* oder *falsafat az-zanğīya* sei lediglich eine Reaktion der Westafrikaner auf den Imperialismus gewesen; ebenso die Bewegung der *šahṣīya ifriqiyya* (*african personality*).

<sup>271</sup> *Über ihn* GROHS, *Stufen*, 188f.

<sup>272</sup> S. TOURÉ: *La révolution culturelle*, 3. Aufl., Genf 1972, 130, 131.

<sup>273</sup> S. TOURÉ: *L’Afrique et la révolution* (Conakry), 1966, 188.

<sup>274</sup> Vgl. die Aussage in S. TOURÉ, *L’Afrique*, 191: „La négritude n’est que l’expression d’une dépersonnalisation, d’une aliénation des valeurs humaines des hommes à peau noire.“

<sup>275</sup> Vgl. die Charakterisierung bei GROHS, *Stufen*, 192.

<sup>276</sup> Vgl. L. S. SENGHOR: *Liberté* (3 Bde., Paris 1964–1977), I, 305. Der Biographie aus der Feder von J. L. HYMAN: *Léopold Sédar Senghor*. Edinburgh 1972, ist über dessen Verhältnis zum Islam kaum etwas zu entnehmen; er habe lediglich aus politischen Gründen mit den senegalesischen Marabouts zusammengearbeitet (S. 168).

<sup>277</sup> SENGHOR, *Liberté*, II, 108 zitiert im Zusammenhang mit den Menschenrechten die Muslimbruderschaft und deren großen Vertreter, den Juristen ‘ABD AL-QĀDIR ‘AUDA

zwischen Négritude und *arabité* (nicht *arabisme*, der politischen und nationalistischen Ausprägung des Arabertums), doch stellten sie keine Gegensätze dar, sondern ergänzten sich und trügen als *africanité* zur politischen Einheit Afrikas bei.<sup>278</sup>

Dieser Kompromiß ist aber nur sehr oberflächlich; im Grunde ist die Négritude ein ausgesprochenes Hindernis für die Verbreitung des Islams, denn sie sieht in ihm eine Religion, die wie das Christentum von außen kam und deshalb an sich abzulehnen ist. Auf der anderen Seite betrachten die islamischen Fundamentalisten die Négritude als typisch vorislamische Unwissenheit (*žāhiliya*), die überwunden werden muß.<sup>279</sup>

Neben den Vertretern der gemäßigten Form des Rückgriffs auf die eigene afrikanische Vergangenheit traten aber auch radikalere Denker auf, die nachzuweisen suchten, daß die afrikanische Kultur die Mutter aller Weltkulturen gewesen sei. Ähnlich wie auf islamischer Seite jahrzehntelang der Versuch gemacht wurde, den Nachweis zu führen, daß die westlichen Zivilisationen, dort insbesondere die Naturwissenschaften, im Grunde genommen nur auf den islamischen Kenntnissen des Mittelalters aufbauten,<sup>280</sup> wurde nun eine afrikanische Kultur als Vorläuferin aller anderen Kulturen, einschließlich des Islams, konstruiert. Ein Autor wie CHEIKH ANTA DIOP<sup>280a</sup> (geb. 1923; gest. 7. 2. 1986) kommt zu dem Ergebnis, daß die

(unter Nasser 1954 hingerichtet). Es ist fraglich, ob Senghor sich mit der Muslimbruderschaft ernsthaft befaßt hat; immerhin zitiert er F. BERTIER: *L'idéologie politique des frères musulmans*, in: *Les Temps Modernes*, sept. 1952, 541–556, der die Lehren 'AUDAS kurz darstellte – Lehren, die fundamentalistisch sind, gleichwohl vom orthodoxen Islam oft beträchtlich abweichen (zur Ideologie der Muslimbruderschaft s. M. FORSTNER, *Muslimbrüder II*, CIBEDO-TEXTE 25, Frankfurt 1984). – Es ist aber zu bedenken, daß Senghors Berater in Islamfragen MOUSTAPHA CISSÉ war (lange Zeit senegalesischer Botschafter in Kairo mit hervorragenden Kontakten zur Muslimbruderschaft, dann, bis vor kurzem, Botschafter in Saudiarabien), der gleichzeitig als Generalsekretär der Fédération des Associations Islamiques du Sénégal, die die Regierung unterstützt, fungierte (dazu vgl. M. MAGASSOUBA: *L'Islam au Sénégal*, Paris 1985, S. 60 und 126).

<sup>278</sup> SENGHOR, *Liberté*, III, 105, 150.

<sup>279</sup> Vgl. dazu G. NICOLAS: *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Paris 1981, 86, 89, 93.

<sup>280</sup> So werden etwa, um ein Beispiel aus dem Alltag zu geben, in ägyptischen Schulbüchern die technischen Errungenschaften der frühen europäischen Neuzeit auf das arabische Erbe zurückgeführt (s. P. ANTES: *Die Darstellung des Christentums in ägyptischen Schulbüchern von 1981/82*, S. 12, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 67 [1983], 1–18).

<sup>280a</sup> Im Mittelpunkt von DIOPS Theorie stehen „la réalité négro-égyptienne und „l'unité culturelle négro-africaine“, die sich über Jahrtausende hinweg erhalten und die anderen Weltkulturen beeinflusst haben, sich aber deutlich vom indo-europäischen Denken unterscheiden. Eine Würdigung der Arbeiten DIOPS, der sich Marxist und Rationalist nennt und für seine Methode in Anspruch nimmt, immer von den Tatsachen auszugehen, finden sich bei TH. OBENGA: *Méthode et conception historiques de Cheikh Anta Diop*, in: *Présence Africaine* 74 (1970), 3–28. – Für alle Vertreter dieser Richtung steht die Realität der negro-ägyptischen Kultureinheit Afrikas heute absolut fest. Linguistisch

altägyptische Kultur eine Negerkultur<sup>281</sup> gewesen sei und daß letzten Endes die griechische, römische, islamische, abendländische Kultur nichts anderes als eine Fortentwicklung der afrikanischen oder zumindest ohne deren Errungenschaften nicht denkbar gewesen sei.<sup>282</sup> DIOP, der den Umfang der Islamisierung in Westafrika und die islamischen Zentren der Gelehrsamkeit ja nicht leugnen kann und will, sieht im Islam eine religiöse Superstruktur,<sup>283</sup> die aber nur deshalb möglich gewesen sei und sich habe halten können, weil die metaphysische Grundstruktur vorhanden gewesen sei, denn auch die arabische Halbinsel sei einst von der schwarzafrikanischen Kultur beeinflusst gewesen.<sup>284</sup>

Christentum und Islam seien nichts anderes als die Fortsetzung des alten schwarzafrikanischen Monotheismus gewesen.<sup>285</sup> Durch diese Umdeutung

ist dies für sie ebenfalls nachgewiesen, etwa durch Vergleiche Wolof – Altägyptisch, Bantu – Altägyptisch und dergl. mehr. Nach TH. OBENGA: *Pour une nouvelle histoire*, Paris 1980, S. 70 gibt es nunmehr innerhalb der „famille négro-égyptienne“ folgende Sprachgruppen: *égyptien pharaonique, copte, couchitique, nilo-saharien, niger congo: bantu, bénin, soudanais*. – Es hat den Anschein, als ob diese Theorien und diese Gliederung nicht die Aufmerksamkeit und Anerkennung der Afrikanistik gefunden hätten, denn auf diese behaupteten Verwandtschaften wird nicht eingegangen, etwa bei B. HEINE (Hrsg.) u. a.: *Die Sprachen Afrikas*, Hamburg 1981.

<sup>281</sup> So in seinem frühen Werk *Nations nègres et culture*, Paris 1954, bes. 119ff., 248, 253; dann immer wiederholt, z. B.: *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique?*, Paris 1967, 27ff., 216ff. Er stieß natürlich auf großen Widerstand bei den Ägyptologen und Ethnologen, doch scheint er so zahlreiche Anhänger zu haben, daß die UNESCO nicht umhin konnte, seiner Theorie in dem großen Werk *General History of Africa*, Vol. II, Paris/London 1981, 27–57 viel Platz einzuräumen für den Aufsatz „Origin of the Ancient Egyptians“. Der Historiker J. KI-ZERBO (*Histoire de l'Afrique noire*, Paris 1972, S. 81) ist in dieser Hinsicht viel zurückhaltender.

<sup>282</sup> In seiner französischen Dissertation „*Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*“ (Paris 1972) sammelte E. MVENG alle auffindbaren Nachrichten über Schwarzafrika. In der Formulierung seiner Folgerungen war er noch sehr zurückhaltend, aber eine Nachricht bei Diodoros von Sizilien (schrieb um 40 v. Chr.) hat es ihm angetan: Die Neger sind die ältesten Menschen und haben die religiösen Kulte, die heiligen Tänze und die Schrift erfunden; die Ägypter haben von ihnen einen großen Teil ihrer Bräuche (Lib. III, 1–6). Später, in: *Négritude et civilisation gréco-romaine*, in: *Colloque sur la Négritude*, Paris 1972, 43–52, hat er sich bereits der Argumentationsweise CH. A. DIOPS angeschlossen. Ebenso auch TH. OBENGA: *L'Afrique dans l'antiquité. Égypte pharaonique – Afrique noire*, Paris 1973, bes. 163ff.

<sup>283</sup> So DIOP in *L'Afrique noire pré-coloniale*, Paris 1960, 130; ders., *Civilisation ou barbarie*, Paris 1981, 289.

<sup>284</sup> In *Nations nègres*, 110 schreibt DIOP sogar, der Islam lasse sich auf afrikanische Anschauungen zurückführen, und weiter: „nous venons de voir que tout le peuple arabe jusqu' au Prophète est métissé de nègre; tous les Arabes cultivés sont conscients de ce fait.“

<sup>285</sup> Auch für den Amerikaner YOSEF BEN-JOCHANNAN: *African Origins of the Major „Western Religions“*, New York 1970, ist der Islam ebenso wie das Juden- und das Christentum ein schwarzafrikanisches Produkt (S. 196ff.).

wird es ihm möglich, die islamische Periode Westafrikas zu akzeptieren, ja auf sie stolz zu sein,<sup>286</sup> ohne dabei seine eigene Grundüberzeugung<sup>287</sup> allzusehr wandeln zu müssen.

(Teil II erscheint in ZMR 71 [1987] Heft 2)

<sup>286</sup> Er betont, daß in den Gelehrtenzentren Timbuktus Aristoteles studiert worden sei; Mathematik, Astronomie und Musik hätten auf dem Lehrplan gestanden – kurzum, wie im europäischen Mittelalter auch das gelehrte Leben in Afrika (vgl. *Afrique noire*, 132ff.). Dies festzustellen macht Diop keinerlei Schwierigkeiten, geht er doch davon aus, daß die alten, „schwarzen“ Ägypter dies alles schon gekonnt hätten, und daß diese Wissenschaften über die Griechen und Römer und das Christentum nach Europa, über die Äthiopier zu den Arabern und dann sekundär wieder in die Sahel-Zone gekommen wären. Allerdings stellt er bedauernd fest, daß die Kunst der Skulptur, die vorher in Afrika wie in Griechenland geblüht habe, unter dem Islam wegen dessen Bilderverbot verkümmert sei (S. 124). In den Wochen nach dem Tode Diops (gest. 7. 2. 1986) waren sich alle Autoren, die in afrikanischen Zeitungen und Zeitschriften Nachrufe schrieben, darüber einig, daß er durch seine Forschungen, die sie als absolut nachgewiesen ansehen, den Afrikanern ihre Würde wiedergegeben habe.

<sup>287</sup> Daß diese Art des überspitzten Afrikazentrismus auch auf Nordamerika übergegriffen hat, zeigen die Ausführungen des afroamerikanischen Historikers JOHN HENRIK CLARKE, nach dem Afrikaner Wales und Westengland, auch große Teile Amerikas lange vor Kolumbus besiedelt hätten (*A New Approach to African History*, 260, in: *Mélanges. Réflexions d'hommes de culture*, Paris 1969, 258–275; dort auch weitere Nachweise von Literatur der gleichen Gattung). Ähnliches finden wir auch bei TH. OBENGA: *Pour une nouvelle histoire*, Paris 1980, 147, der darauf hinweist, daß Amerika teilweise vor Kolumbus von Schwarzafricanern besiedelt worden sei (er bezieht sich dabei auf I. VAN SERTIMA: *They came before Columbus*, New York 1976, der nachzuweisen suchte, daß die Mandingo im 14. und 15. Jh. in Mittelamerika Handel getrieben (S. 103), daß Araber Amerika besucht (S. 234) und daß die Berber dort gesiedelt hätten (S. 253); auch M. BRADLEY: *The Black Voyages by Ancient West African Mariners*, Toronto 1981, bes. S. 6 und 182, glaubt zeigen zu können, daß Schwarzafricaner dazu beigetragen hätten, die süd- und mittelamerikanischen Hochkulturen zu schaffen.