

DER ISLAM IN DER WESTAFRIKANISCHEN SAHEL-ZONE ERSCHEINUNGSBILD – GESCHICHTE – WIRKUNG

(Teil II)

von Martin Forstner

6. Der westafrikanische Islam und seine Konkurrenten

Die Frage, weshalb der Islam in Westafrika noch immer so erfolgreich Anhänger werben könne, wird oft zum einen damit beantwortet, daß das Christentum durch die enge Beziehung zu den Kolonialisten und Imperialisten kompromittiert sei, und zum andern, daß es eine abendländische, nichtafrikanische Religion vertrete, während der Islam den Afrikanern in seinen Grundlagen und Grundzügen nicht fremd sei, vielmehr als genuin angesehen werden könne.

a) Die Situation des Christentums

Der Behauptung, das Christentum sei durch die in der Vergangenheit zutage getretenen Verbindungen zum Kolonialismus und Imperialismus für die Bürger der nationalbewußten afrikanischen Staaten heute nicht mehr annehmbar und gerade deshalb angesichts des Islams ins Hintertreffen geraten, läßt sich so pauschal nicht zustimmen. Wie bereits aufgezeigt (s. Teil I, S. 55f.) gab es ja Gebiete und Zeiten, in denen die Kolonialmächte Frankreich und England die christliche Missionstätigkeit von vornherein nicht zuließen oder sehr stark behinderten, während der Islam gefördert wurde. Nur in den Regionen, in denen der Islam bis ins 19. Jahrhundert noch gar nicht vorgedrungen war, hatten die christlichen Missionen freiere Hand und dort waren sie denn auch erfolgreich:²⁸⁸ Dahomey, Elfenbeinküste, Süd-Ghana, Togo, Ost-Nigeria. Abgesehen von der von außen kommenden Benachteiligung lag aber in der Haltung der Missionare den einheimischen afrikanischen Religionen gegenüber ein gewichtiges Hindernis. Die Missionare der früheren Epoche, die wir die Blütezeit des Imperialismus nennen, waren Abgesandte und Vertreter der westeuropäischen Kirchen und deren Institutionen.²⁸⁹ Sie, die die Afrikaner bekehren wollten, waren Träger einer Kultur, die als die fortgeschrittenste, den afrikanischen Kulturen bei weitem überlegene angesehen wurde. Die einheimischen religiösen Bräuche mußten den Missionaren aufgrund dieser Überbewertung der eigenen Kultur als minderwertig erscheinen, was sich in der Praxis dann in Ausrottungskampagnen gegen Fetische und Götzenbilder, religiöse Zeremonien und profane Verhaltensweisen, Sitten und Gebräuche äußerte; insbesondere die in Afrika

²⁸⁸ Vgl. M. CROWDER: *West Africa under Colonial Rule*, London 1968, 364.

²⁸⁹ Für die Missionsgeschichte ist auf L. C. SANNEH: *West African Christianity. The Religious Impact*, London 1983, zu verweisen.

übliche Polygamie und das Nacktgehen bewirkten bei den prüden Missionaren immer wieder Ablehnung. Das Christentum mußte als die Religion des weißen Mannes erscheinen, wurde es doch von Weißen gepredigt und verbreitet. Auch der Umstand, daß verschiedene protestantische Richtungen und die katholische Kirche sich gegenseitig, aus den Afrikanern oft völlig unverständlichen Gründen, Konkurrenz machten, trug dazu bei, das Christentum mit weißer Rasse gleichzusetzen. Anders dagegen der Islam, der nicht von Europäern gepredigt wurde, sondern von Einheimischen, die der gewohnten Umgebung entstammten, die eben selbst afrikanisch waren. Der Islam war ja seit Jahrhunderten bekannt, gehörte oft genug zur afrikanischen Lebensweise der Sahel-Zone. Läßt sich nicht sogar eine Affinität zwischen islamischer und afrikanischer Kultur feststellen?

Ausgehend von den Ausführungen KODJOS,²⁹⁰ der zwischen relativ gleichen und diametral polarisierten Kulturen unterscheidet, wurde die These aufgestellt, die islamische und die afrikanische Kultur seien relativ gleich. Da Kulturen, die relativ gleich seien, sich gegenseitig tolerierten und förderten, führe dies zu einer gegenseitigen Befruchtung, im vorliegenden Fall mit der Folge, daß der Islam es leichter als das Christentum habe, da er sich in einem kulturell verwandten Milieu ausbreiten könne. TIBI²⁹¹ griff diese These KODJO auf und verwies außerdem darauf, daß beide Kulturen vorindustriell, also religiöse und politische Autorität noch nicht getrennt seien. Die arabische Kultur – man wundert sich, weshalb er nicht von islamischer Kultur spricht – sei natürlich materiell überlegen und im Kriege siegreich gewesen, aber von einer arabischen Kolonisation Afrikas könne man nicht sprechen. Andererseits gibt KODJO (S. 256) zu, daß der Islam nicht immer friedlich verbreitet worden sei; auch hätten die Träger dieser Religion Überlegenheits- und möglicherweise auch Überheblichkeitsgefühle demonstrativ gezeigt, aber, insofern folgt KODJO TRIMINGHAM, den er dann immer zitiert, das sei ausgeglichen worden dadurch, daß es zahllose kulturelle Ähnlichkeiten gegeben habe. KODJO gibt, dank TRIMINGHAM, ein recht zutreffendes Bild der Ausbreitung des Islams in Westafrika; er weist vor allem darauf hin, daß für die Muslime, da sie anfangs machtlos und in einer Minderheitenposition waren, eine Anpassung ihrer Religion frühzeitig notwendig geworden sei. „Diese Toleranz ist allerdings nicht institutionell, sondern hauptsächlich existenziell aufzufassen“ (S. 258), was den Nagel auf den Kopf trifft: Solange die Muslime in der Minderheit waren, wurden animistische Praktiken toleriert, konnten sie doch nicht verhindert werden; dann wurden diese, wenn es ging, islamisiert. Erst viel später, als die Muslime die Majorität hatten, wurde purifiziert. Diese letzte Phase erkennt KODJO aber nicht! Er sieht – aus unerfindlichen Gründen, denn das Studium der afrikanischen *Ġihād*-Bewegung hätte ja ausreichendes Material gegeben – immer nur die friedliche islamische Minoritätsetappe.

²⁹⁰ S. KODJO: *Probleme der Akkulturation in Afrika*, Meisenheim 1973, 255.

²⁹¹ TIBI, *Krise*, 103f.

Doch zurück zu seiner These der relativ gleichen und der diametral polarisierten Kulturen. Von letzterer Art seien auch die europäischen Kulturen des Kolonialismus gewesen; es begegneten sich europäische industrielle und afrikanische vorindustrielle Kulturen. Solche diametral entgegengesetzten Kulturen müßten zur Unterwerfung einer der beiden, nämlich der afrikanischen, oder gar zu deren Vernichtung führen. Wenn wir das dann weiterführen, so ist auch das Christentum eine derartige diametral entgegengesetzte Kultur. Während der Islam den Neger nicht entwurzelt habe, habe das Christentum dies getan.²⁹²

Bei Lichte betrachtet handelt es sich hier wieder um ein unhaltbares Pauschalurteil, das einer Differenzierung nicht standhält. In der Tat gab es Zeiten der christlichen Mission, in der der Schwarze als minderere Bruder einer unterlegenen Kultur angesehen wurde. Oft waren die Christen der Meinung,²⁹³ wobei sie auch die damals verbreiteten rassistischen Theorien vertraten, sie müßten die einheimischen Sitten – Polygamie, Beschneidung, Götzenstatuen, Sklaverei – unbedingt abschaffen, aber spätestens ab 1905 änderte sich diese Haltung zunächst bei der römisch-katholischen Mission in Ost-Nigeria, als sie die „nobility of the African Soul“ entdeckte, als sie den Wert einheimischer Moralvorstellungen erkannte und theologisch insofern nutzbar machte, als sie zwar angenommen, aber als der christlichen Erleuchtung bedürftig angesehen wurden; die einheimischen Gebräuche sollten nur noch umgeformt, aber nicht abgeschafft werden.²⁹⁴ Zu dieser Zeit waren die früheren *Mission Churches*, also die von Nichtafrikanern gesandten und geleiteten Kirchen, entstanden, die wiederum abgelöst wurden durch die *Indigenous Churches*, und nach dem 1. Weltkrieg wurde das Christentum dank einheimischer Evangelisten in alle Schichten getragen, wobei diese Afrikaner aber oft noch schlimmer gegen die hergebrachten animistischen Traditionen und ihre Kultobjekte als früher die nichtafrikanischen Missionare wüteten.²⁹⁵

Inzwischen sind aber Jahrzehnte, auch solche der Unabhängigkeit, vergangen. Heute sind die afrikanischen Kirchen völlig in ihrer eigenen traditionel-

²⁹² TIBI, *Krise*, 96. Er verweist auf H. BECKER (*Islamstudien*, 2 Bde., Leipzig 1932, Nachdruck 1967, Bd. II, 196) der 1910 in einem Vortrag vor der *Union coloniale française* in Paris ausgeführt hatte, der Islam gebe dem Neger einen höheren Grad an Zivilisation, ohne ihn aus seinem natürlichen Milieu herauszureißen, während der christliche Neger fast immer entwurzelt werde. Aber – BECKERS Feststellung war gerade Ausfluß der alten Missionshaltung, die inzwischen fast überwunden war! Übrigens stellte BECKER (S. 197) auch fest, je mehr Europa vordringe, um so mehr breite sich der Islam aus.

²⁹³ Dazu O. U. KALU: *The History of Christianity in West Africa*, London 1980, 183. – Wie schwierig es für afrikanische Christen sein kann, sich zwischen europäischer Ethik und afrikanischen Traditionen zu bewegen, zeigt GROHS, 72ff. am Problem der Polygamie.

²⁹⁴ Vgl. dazu P. B. CLARKE: *The Methods and Ideology of the Holy Ghost Fathers in Eastern Nigeria, 1885–1905*, 57, in: KALU, *History*, 36–62; zum Aufkommen der afrikanischen unabhängigen Kirchen vgl. L. O. SANNEH: *West African Christianity*, London 1983, 168ff.

²⁹⁵ Dazu G. O. M. TASE: *Christian Awakening in West Africa 1914–1918: A Study in the Significance of Native Agency*, 303, in: KALU, *History*, 293–308.

len Kultur verwurzelt, was mitunter dazu geführt hat, daß die Lehren der abendländischen Kirchen teilweise so abgewandelt wurden, daß von einem Synkretismus gesprochen werden muß, der sich in Separatistenkirchen verkörpert. Nach J. S. MBITI²⁹⁶ handelt es sich hierbei um kleine Sekten, die sich von den Missionskirchen losgesagt haben und die sich fast alle von der anglikanischen, lutheranischen oder protestantischen, nur in seltenen Fällen von der römisch-katholischen Kirche abgespalten haben und denen mindestens ein Fünftel der Christen in Afrika angehört. Dies ist geschehen trotz der Anstrengung der genannten Kirchen, die christliche Lehre in den einheimischen Traditionen zu verankern. Dabei tat sich die katholische Kirche, die auf der Universalität des Glaubens und der Ausrichtung auf Rom ja beharren mußte, verhältnismäßig schwer; erst durch das Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* von 1976 wurde mit dem Gedanken der Evangelisierung der Kulturen ein Ausweg gewiesen, der es erlaubte, in der Verschiedenheit der Kulturen eine Bereicherung der Menschheit zu sehen, es gleichzeitig aber vermied, einer einheimischen Theologie offen das Wort zu reden.²⁹⁷ Das geschieht aber bereits innerhalb der katholischen Kirche durch afrikanische Theologen selbst, wofür O. BIMWENYI-KWESHI mit seiner *théologie africaine* Zeugnis ablegt, wenn er darin eine besondere Art, Theologie zu betreiben, sieht – was darzulegen hier zu weit führen würde; er setzt sich positiv mit der Lehre der Négritude auseinander, auch zeigt er sich als Anhänger der von CH. A. DIOP, TH. OBENGA, T. MVENG und J. KI-ZERBO vertretenen Lehren hinsichtlich der welthistorischen Stellung der afrikanischen Kulturen²⁹⁸ (dazu s. Teil I, S. 82f.).

Angesichts dieser vollzogenen Verwurzelung des Christentums in den afrikanischen Kulturen kann von einem diametralen Gegensatz des Christentums zu den afrikanischen Traditionen im Sinne KODJOS²⁹⁹ nicht mehr die Rede sein. Vielmehr geht heute die Diskussion darum, auf welche Weise innerhalb der jeweiligen Kultur das Evangelium kontextualisiert werden könne und solle, wobei die Möglichkeiten und Grenzen einheimischer Theologien in der nichtwestlichen Welt ausgelotet werden müßten, ohne aber zu überspitzten Forderungen, wie Afrikanisierung der Christentums,³⁰⁰

²⁹⁶ J. S. MBITI: *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, 297 mit vielen Beispielen.

²⁹⁷ Vgl. O. BISCHOFBERGER: *Die Evangelisierung der Kulturen*, 323, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 32 (1976), 315–323.

²⁹⁸ O. BIMWENYI-KWESHI: *Discours théologique négro-africaine*, Paris 1981, 219.

²⁹⁹ Vgl. dazu J. S. POBEE: *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, Göttingen 1981, bes. Kap. 4, in dem er zeigt, wie einheimische Glaubens- und Lebensweisen in das Christentum eingebracht werden können. Man beachte auch den Versuch B. BUJOS, eine bestimmte afrikanische kulturelle Gegebenheit durch Anerkennung als „narrative Theologie“ mit dem Christentum zu vereinen (*Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 64 [1980], 293–306).

³⁰⁰ Vgl. A. DROOGERS: *The Africanization of Christianity – An Anthropologist View*, in: *Missiology* 5 (1977), 443–456, der vor einer Idealisierung der afrikanischen Kultur warnt und darauf aufmerksam macht, daß von einer typisch afrikanischen „traditional

zu gelangen, vielmehr die Universalität des Christentums betonend.³⁰¹ Während auf christlicher Seite einer Afrikanisierung der Theologie das Wort geredet wird, erstarkt auf islamischer Seite eine genau gegenläufige Tendenz, die einen purifizierten Islam mit überall und zu allen Zeiten geltenden Dogmen und Verhaltensweisen vertritt.

b) Die angebliche Affinität des Islams zur afrikanischen Kultur

Bleibt noch zu fragen, ob der Islam tatsächlich diese behauptete Affinität zur einheimischen Kultur aufweist, sei es nun vollständig oder nur partiell. Nach KODJO (S. 257) „bestehen deutliche interkulturelle Ähnlichkeiten zwischen dem Islam und den ursprünglich nichtislamischen Kulturen Afrikas, die eine kulturelle Synthese ohne nennenswerte Konflikte möglich machen“. KODJO gibt, außer dem Umstand, daß Geisterglaube und Magie sowohl im Islam als auch in den afrikanischen Kulturen zu Hause seien, keine Beispiele dieser interkulturellen „Ähnlichkeit“, vielmehr verweist er auf die Tatsache, daß die Verbreitung durch Händler und andere kleine Gruppen erfolgt sei, was ein Nebeneinander von islamischen und afrikanischen Traditionen ermöglicht habe. Die behauptete Affinität bleibt also unklar.³⁰²

Gehen wir die Sache anders an; behaupten wir einen diametralen Gegensatz! Wäre er feststellbar? Stimmt es denn wirklich, daß der Islam die präislamische Tradition der islamisierten Völker respektiert habe, weshalb er einen leichteren Zugang zu Afrikanern gehabt habe? Wahrscheinlich werden hier Ursache und Wirkung verwechselt. Solange die Muslime in der Minderheit waren, mußten sie die jeweiligen einheimischen Sitten respektieren; je mehr sie an Zahl gewannen, um so mehr setzte sich die islamisch geprägte Lebensweise durch (Eßgewohnheiten, Kleidung, Ritual). Ging es gar nicht anders, so wurden einheimische Sitten islamisiert, so daß sie heute schon als echt islamisch angesehen werden. Dies war deshalb möglich, weil das

„religion“ gar nicht die Rede sein könne. Anders MBITI, *Afrikanische Religion*, 1f., der die Einheit der afrikanischen Religionen und der afrikanischen Weltanschauung betont, trotz der Existenz verschiedener Religionsformen bei diesem oder jenem Volk: trotz aller Vielfalt gebe es die Einheit der traditionellen Religion.

³⁰¹ Vgl. den katholischen Kulturanthropologen L. J. LUZBETAK: *Unity in Diversity. Ethnotheological Sensitivity in Cross-Cultural Evangelism*, in: *Missiology* 4 (1976), 207–216: *Unity, because God is God; diversity because man is man* (S. 216). Auf protestantischer Seite „*The Willowbank Report – Gospel and Culture*“ (Wheaton, Illinois 1978), S. 27, der auf die Kirche als das universale Gottesvolk verweist als einer multirassischen, multinationalen und multikulturellen Gemeinschaft. Zu diesem Problemkreis H.-W. GENSICHEN: *Evangelium und Kultur*, in: *Zeitschrift für Mission* 4 (1978), 197–2124.

³⁰² Was aber nicht verhindert hat, daß diese Behauptung im deutschen Schrifttum übernommen wurde, z. B. schreibt KÖSTER, *Islam in Schwarzafrika* (mit Bezug auf KODJO und TIBI): „Es entstand eine ‚Kontaktsituation‘, die für die Träger der inferioren Kultur kein erhebliches Problem mit sich brachte, sondern die Integration der animistischen Kulturen Afrikas in den Islam anbahnte, so daß heute von einer Prägung des Islam, von einem afrikanischen oder schwarzen Islam gesprochen werden kann. Zumindest ist eine afrikanische Variante islamischer Kultur im Entstehen“ (S. 26).

islamische Recht zwar den Großteil des menschlichen Lebens regelt, aber doch nicht alles, so daß noch genügend Raum bleibt für lokale Sitten und Gebräuche, wie wir schon feststellten (s. Teil I, S. 31).

Befassen wir uns noch mit einigen anderen Gegebenheiten, die vielleicht aufzeigen können, daß der Islam Züge aufweist, die diametral zur einheimischen afrikanischen Umwelt standen. Das islamische Recht kennt in der Theorie keine Rassendiskriminierung. Das Vorbild des Propheten wird hier herangezogen; da zu seinen ersten und treuesten Anhängern auch schwarze Sklaven gehörten, so der berühmte Bilāl, der von Abū Bakr gekauft und freigelassen worden war und später einer der engen Vertrauten des Propheten wurde, wird postuliert, der Islam mache keine rassischen Vorbehalte. Die tatsächlichen Verhältnisse während des Verlaufs der Geschichte der islamischen Völker des Vorderen Orients belehren uns jedoch eines Besseren. Der Neger wird als von Natur zum Sklaven bestimmt dargestellt³⁰³ und als nur wenig über dem Tier stehend charakterisiert;^{302a} insbesondere physische und psychische Mängel werden ihm zugeschrieben.³⁰⁴ Obwohl zahlreiche Schwarze oder ehemalige Negersklaven mitunter hohe Positionen im Kalifat erlangten, galten die Neger als Rasse doch stets als minderwertig, insbesondere wurde die Eheschließung zwischen einem Neger und einer Weißen immer heftig mißbilligt.³⁰⁵ Das islamische Eherecht kennt die Forderung der Ebenbürtigkeit (*kafā'a*), die zwischen den Ehepartnern herrschen soll, und in den diesbezüglichen Ausführungen der Rechtsgelehrten ist dann sehr wohl eine Diskriminierung der Menschen aufgrund ihrer Farbe festzustellen.³⁰⁶ Einerseits wird zwar darauf verwiesen, der Prophet selbst habe sich dafür eingesetzt, daß der schwarze Bilāl ein arabisches Mädchen aus guter Familie zur Frau bekommen habe, andererseits werden Aussprüche des Propheten zitiert, der davor warnt, Neger oder Negerinnen zu ehelichen.

³⁰³ Über den inferioren Status der Negersklaven in der abbasidischen Gesellschaft und die angebliche Kulturunfähigkeit der Schwarzen s. S. ENDERWITZ: *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū 'Utmān al-Ġāhiz (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*, Freiburg 1979, bes. S. 73f.

^{303a} Dazu G. ROTTER: *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jh.*, Bonn 1967, 141–145 mit Nachweisen; insbesondere wurde herangezogen, daß Ham, einer der Söhne Noahs, und seine Nachkommen von diesem zum Sklaventum verflucht worden seien (vgl. auch B. LEWIS: *Race and Color in Islam*, London 1971, 37f., 67ff.). Auch im Christentum wurde diese Ham-Legende dazu mißbraucht, die Inferiorität der Schwarzen zu begründen (vgl. dazu die Empörung des afrikanischen Historikers I. B. KAKÉ: *Combats pour l'histoire africaine*, Paris 1982, 52ff.; er übersieht jedoch, daß auf islamischer Seite ebenfalls diese Legende als Argument herangezogen worden war).

³⁰⁴ Etwa schlechter Charakter und übler Körpergeruch. – In den Büchern mit Ratschlägen für den Sklavenkauf werden die Nachteile der Schwarzen aufgeführt (vgl. ROTTER, 156ff., 162ff.); über die diesbezügliche Literatur H. MÜLLER: *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Freiburg 1980.

³⁰⁵ Dazu ROTTER, 132ff., 136ff.

³⁰⁶ Dazu LEWIS, *Race and Color*, 91ff.

Über Jahrhunderte hinweg wurden Ehen mit schwarzen Ehepartnern mißbilligt, während andererseits Negerinnen, insbesondere Abessinierinnen, als Konkubinen sehr begehrt waren. G. ROTTER (S. 135, S. 183) meint, daß diese vormalige Kritik an einer ehelichen Verbindung eines Weißen mit einer Schwarzen vom 13. Jahrhundert an verstummt sei; die sexuelle Anziehungskraft der Negerinnen hätte die etwaigen rassischen Bedenken überspielt. Ab dem 15. Jahrhundert seien in Ägypten sogar zahlreiche Schriften zum Lobe derartiger Verbindungen entstanden. Gerade letzteres mag dazu beigetragen haben, daß der Islam in Schwarzafrika als frei von Rassendiskriminierung angesehen wurde, obwohl er dies eben in den früheren Jahrhunderten nicht war. Den muslimischen Gelehrten des Mittelalters, also auch denjenigen der Sahel-Zone, waren die rechtlichen Bestimmungen zweifellos nicht unbekannt, aber es muß doch darauf verwiesen werden, daß sie vor allem die Rechtshandbücher der Malikiten studierten, bei denen die *Kafā'a*-Regelungen nicht so betont werden wie bei den anderen Rechtsschulen.³⁰⁷ Schließlich, was den Gelehrten entgegenkam, darf nicht vergessen werden, daß die durch Gelehrsamkeit erworbene Würde Unzulänglichkeiten der Abstammung wettmachen kann. Auch rechneten sich die Muslime der Sahel-Zone trotz negroiden Einschlags der Bevölkerung ja nicht zu den Schwarzen der Waldzone, und gerade gegen diese wurden Sklavenjagden guten Gewissens unternommen, worauf wir noch eingehen werden.

Hinzu kam, daß die zum Islam bekehrten Bewohner der Sahel-Zone sich allein durch den Umstand, Muslime zu sein, den Nichtmuslimen überlegen fühlten, wie es dann ja auch zur Zeit der *Ġihād*-Bewegungen seit dem 17. Jahrhundert deutlich wurde. Von einer Affinität des Islams zur einheimischen Kultur hätten sie bestimmt nichts hören wollen,³⁰⁸ vielmehr geht dieser Mythos wohl auf den vielgelesenen E. W. BLYDEN³⁰⁹ zurück, der 1888 schrieb,

³⁰⁷ Insbesondere bei den Rechtsschulen der Hanafiten und Hanbaliten ist die Lehre von der Ebenbürtigkeit der Ehegatten, die sich bezieht auf Geburt und Abstammung, Zugehörigkeit zum Islam, Beruf, Moral und Vermögen, sehr ausgearbeitet, während sie bei den Malikiten stark zurücktritt (dazu Y. LINANT DE BELLEFONDS: *Traité de droit musulman comparé*, II [Paris 1965], 172ff.).

³⁰⁸ LEWIS, *Race*, 103 macht darauf aufmerksam, daß der Umstand, daß rassische Vorurteile in vielen islamischen Werken bekämpft werden, gerade zeige, daß sie vorhanden gewesen seien. LEWIS (S. 102) verweist auch darauf, daß der Mythos, der Islam und die Muslime kennten keine Rassendiskriminierung, im 19. Jh. auch in christlichen Missionskreisen gepflegt worden sei, da diese sich ihre eigenen Fehlschläge nicht hätten erklären können, vielmehr hätten sie sich eingeredet, sie seien im Nachteil, weil in ihrem Kolonialgebiet Neger immer als Bürger minderen Wertes behandelt würden, selbst wenn sie Christen geworden seien. LEWIS meint, die Missionare hätten wohl richtig bemerkt, daß Neger, die Muslime geworden waren, als vollgültige Mitglieder in ihre neue Religionsgemeinschaft aufgenommen worden seien, aber sie hätten eben nicht erkannt, daß es sich um eine Gemeinschaft von Schwarzafrikanern gehandelt habe. Die Missionare wußten ja nichts von den vorhandenen unterschiedlichen sozialen Einschätzungen der dunkelhäutigen durch die hellhäutigen Muslime.

³⁰⁹ Er war ein Neger aus Westindien, erzogen an Missionsschulen in Liberia, schließlich zum Islam konvertiert. Titel seines Buches: *Christianity, Islam and the Negro Race*, London 1888.

der Islam sei besser für schwarze Afrikaner geeignet als die christliche Religion. Wohl in Unkenntnis der islamischen Vorschriften war er begeistert von der islamischen Rassentoleranz und beschrieb, wie sehr jede Rassendiskriminierung angelehnt werde.

Als weiteres Beispiel sei der *Skavenhandel* genannt. Das islamische Recht sieht den Status des Sklaven vor, wenngleich die Freilassung Gott wohlgefällig und verdienstlich ist. Da Muslime nicht versklavt werden dürfen, man also auf Zufuhr von außen angewiesen war, sei es durch Handel oder eigene Kriegszüge, um Gefangene versklaven zu können, wird die Sklaverei eines Tages, wenn die gesamte Welt islamisch geworden ist, verschwinden.³¹⁰ Aber bis dahin müssen die Studenten des islamischen Rechts auch weiterhin in ihren Handbüchern alle einschlägigen Einzelheiten bezüglich des Sklavenstandes studieren. Während im Abendland die Antisklavereibewegung schon im 17. Jahrhundert begann, gab es derartiges auf islamischer Seite nicht; aber der heutigen islamischen Missionsbewegung ist es gelungen, die Tatsache der großen arabischen Sklavenjagden, die noch bis Ende des 19. Jahrhunderts veranstaltet wurden, in Schwarzafrika vergessen zu machen, während dem Christentum die Sklaverei zur Last gelegt wird.

Die Versorgung des islamischen Gebietes, also Nordafrikas und des Vorderen Orients, mit Sklaven war eine Aufgabe der muslimischen Händler,³¹¹ denen, wie wir gesehen haben, das Vordringen des Islams in den ersten Jahrhunderten zu verdanken war. Da das islamische Recht es nicht gestattete, Muslime zu versklaven, mußte man Sklaven von außerhalb des islamischen Gebietes beziehen, im vorliegenden Fall also aus dem noch heidnischen Afrika südlich der Sahara. Für die davon betroffenen Negervölker war dies nichts außergewöhnliches, da sie ja selbst die Sklaverei praktizierten.³¹²

³¹⁰ Dennoch kann es dann Sklaven geben, denn die Kinder von Sklavinnen, selbst wenn diese Musliminnen geworden sind, bleiben im Sklavenstand; ist der Vater aber ein freier Mann, so gilt das Kind als frei geboren. Gerade der Umstand, daß die Freilassung oder auch der Selbstfreikauf durch den Sklaven eine gute und einem Muslim empfohlene (nicht obligatorische!) Tat ist, wird, wie die Rechtsgelehrten glauben, ebenfalls zur Abschaffung der Sklaverei beitragen.

³¹¹ H. J. FISHER (in: Cambridge History of Africa, III, 269–276) unterstreicht die Bedeutung des islamischen Sklavenhandels, wobei zu beachten sei, daß Sklaven den Hauptexportartikel Schwarzafrikas darstellten. Dazu vor allem P. E. LOVEJOY: *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, Cambridge 1983, bes. S. 15, 88ff. (mit Einzelheiten über die Sklavenhandelsrouten).

³¹² Vgl. A. G. B. FISHER & H. J. FISHER: *Slavery and Muslim Society in Africa*, London 1970, 15ff. – Es ist zu beachten, daß in der afrikanischen Gesellschaft die durch Kriegszüge gewonnenen Sklaven, wenn sie im Hause oder auf den Feldern verwendet wurden, gewöhnlich in die Großfamilie integriert waren. Erst durch den transatlantischen und den islamischen Sklavenhandel trat eine Änderung insofern ein, als sie nunmehr regelrecht als Handelswaren „produziert“ wurden, wobei sowohl den afrikanischen Produzenten als auch den christlichen und muslimischen Händlern eine moralische Schuld – sofern in jenen Zeiten ein derartiges Schuldbewußtsein überhaupt vorlag – zuzuweisen ist.

Zeitgenössische Historiographen, zum Beispiel al-Ya'qūbī (gest. ca. 900), berichten schon frühzeitig, daß die einheimischen Könige entweder eigene Untertanen verkauft hätten oder daß Sklavenraub durch Muslime betrieben worden sei.³¹³ Sklaven waren aber zumeist Kriegsgefangene, doch wurde es alsbald üblich, regelrechte Sklavenjagden zu organisieren, wie al-Idrīsī (gest. 1166) schreibt.³¹⁴ ROTTER meint, die Ausführenden mögen teilweise schon Muslime gewesen sein, die Opfer sicherlich nicht.³¹⁵ Die nordafrikanischen Händler beteiligten sich zwar nicht an dieser Produktion von Sklaven, sondern kümmerten sich nur um deren Vertrieb. Ibn Battūta, der um 1352 die Gegend von Bornu besuchte, berichtet vom dortigen Sklavenhandel.³¹⁶ Zu dieser Zeit liegen bereits Aussagen vor, daß Muslime Muslime versklavten, was ja gegen das islamische Recht verstößt.³¹⁷ Angesichts dieser Verhältnisse dürfte es immer noch der beste, wenn auch nicht absolute Schutz vor einer drohenden Versklavung gewesen sein, Muslim zu werden; ein Grund, der zur Verbreitung des Islams durchaus beigetragen haben wird.

In den islamisierten afrikanischen Staaten der folgenden Jahrhunderte stellten die Sklaven bis ins 20. Jahrhundert einen bedeutenden Teil der Gesellschaft. Ende des 19. Jahrhunderts waren im Hausaland 25 bis 50 % der Bevölkerung Sklaven;³¹⁸ um 1908 waren, wie eine französische Untersuchung in Westafrika ergab, mindestens 25 % der Bevölkerung nicht frei.³¹⁹ Gerade

Der afrikanische Historiker J. KI-ZERBO (*Histoire de l'Afrique noire*, Paris 1972) kann zwar nicht umhin zuzugeben, daß die afrikanische Gesellschaft Sklaven gekannt habe (S. 208), doch nach seiner Darstellung muß es fast ein angenehmes Los gewesen sein, während er die Sklaverei in Amerika als verabscheuungswürdig (wobei er ja Recht hat) hinstellt. Auffallend ist auch, daß er den Sklavenhandel der Araber kaum, und wenn, dann nur nebenbei, erwähnt (S. 168), daß er aber auf den widerlichen westlichen Sklavenhandel recht ausführlich eingeht (S. 208–226). Anders I. B. KAKÉ (*Combats pour l'histoire africaine*, Paris 1982, 217ff., 224ff.), der den arabischen Sklavenhandel mit allen seinen Nachteilen für Afrika nüchtern darstellt und auch mit der Ausrede aufräumt, Negersklaven seien doch an sich nicht schlecht gefahren als Sklaven der Muslime.

³¹³ Nachweis bei ROTTER, 41; LEWIS, *Race*, 31.

³¹⁴ Nachweise bei ROTTER, 47; der spätere Leo Africanus (gest. 1550) berichtet, daß der König von Timbuktu Kriegsgefangene verkaufte.

³¹⁵ Später, im 15. Jh., versklavten die Herrscher sogar ihre eigenen Untertanen und verkauften sie (ROTTER, 48).

³¹⁶ Nachweis bei ROTTER, 42f.

³¹⁷ Nachweise bei ROTTER, 45; FISHER & FISHER, 31.

³¹⁸ Vgl. I. SELNOW: *Die Stellung der Sklaven in der Hausa-Gesellschaft*, 88, in: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (Berlin) 10 (1964), 86–102; A. MEYERS: *Slavery in the Hausa-Fulani Emirates* (in: D. F. MCCALL & N. R. BENNETT: *Aspects of West African Islam*, Boston University Papers on Africa, Vol. V [1971], 173–184) meint sogar, es habe oftmals mehr Sklaven als freie Einwohner gegeben; gerade durch die *Ġihād*-Bewegungen sei eine riesige Zahl von Sklaven gewonnen worden (S. 178).

³¹⁹ Senegal 200 000; Ober-Senegal und Niger 600 000; Dahomey 250 000; Elfenbeinküste 500 000; Guinea 450 000 (G. DEHERME: *L'Afrique occidentale française*, Paris 1908, 383); LOVEJOY, *Transformation*, 184 kam zu dem Ergebnis, daß Ende des 19. Jh.s 30–50 % der Bevölkerung des westlichen Sudans Sklaven waren.

durch die Abschaffung der Sklaverei entstanden aber den Kolonialmächten große Probleme, denn die Struktur der Gesellschaft wurde geändert, da bisher die Sklaven als Arbeitskräfte vor allem in der Landwirtschaft und im Handwerk, als Karawanenarbeiter, als Soldaten und als Haushilfen Verwendung gefunden hatten.³²⁰ Wenn den Kolonialbehörden heute immer wieder der Vorwurf gemacht wird, sie hätten den Neger entwurzelt, so stimmt das in diesem Falle: indem damals einer Forderung Geltung verschafft wurde, die im 20. Jahrhundert zu einem der Hauptpunkte der Menschenrechtserklärung gehören sollte, nämlich die Abschaffung der Sklaverei, bedeutete dies im Ergebnis tatsächlich eine Auflösung des bisherigen Sozialgefüges, das den Sklaven eben kannte. Es war nicht leicht, die Abschaffung³²¹ der Sklaverei in den islamischen Ländern des Vorderen Orients und dann in der westafrikanischen Region durchzusetzen, denn es bedeutete eine schwerwiegende Beeinträchtigung des gesellschaftlichen Gleichgewichts. England erwirkte vom türkischen Sultan, vom Schah von Persien und vom ägyptischen Khediven den *fermān*, den Seehandel mit Sklaven aus Ostafrika zu verbieten, was aber nicht den Sklavenhandel über Land betraf.³²² Erst 1857 wurde der Handel mit Schwarzen verboten (mit Weißen bereits 1854), aber der *Hiğāz* mit den beiden Heiligen Städten Mekka und Medina war ausgenommen; weiterhin gab es eine Flut von Sklaven aus Afrika in die Arabische Halbinsel, insbesondere brachten Pilger aus Afrika schwarze Sklaven mit, die sie dann dort zur Finanzierung der Kosten der Pilgerfahrt verkauften.

Angesichts dieser hier kurz aufgeführten historischen Hintergründe ist es nur zu begrüßen, wenn die fundamentalistische Islammission in Afrika heute den Sklavenhandel ablehnt,³²³ doch ist es Heuchelei, wenn sie allein das Christentum für all das aus dem Sklavenhandel hervorgegangene Elend^{323a} verantwortlich macht.

³²⁰ Dazu FISHER & FISHER, 111ff., 116–148.

³²¹ Dazu EI² I, 36ff. s. v. *‘abd*.

³²² Über die großen Sklavenkarawanen im 19. Jh. s. FISHER & FISHER, 76–82.

³²³ In Mauretanien gab es 1981 noch mindestens 100 000 Sklaven, obwohl durch Regierungserlaß vom 5. 7. 1980 die Sklaverei abgeschafft worden war (vgl. dazu J. MERCER: *Die Haratin. Mauretaniens Sklaven*, Göttingen 1982, bes. S. 16 und 26); die Sklaverei wird als gottgegeben angesehen, was noch dadurch gestützt wird, daß 1980 die *šarī‘a* offiziell eingeführt wurde (S. 63, 65).

^{323a} An dieser Stelle ist es angebracht, auf den europäischen Sklavenhandel zwischen dem 16. und 19. Jh. hinzuweisen. Eingehende Untersuchungen (z. B. durch PH. D. CURTIN: *The Atlantic Slave Trade*, Madison/Wisconsin 1969) haben ergeben, daß die aus den Küstengebieten zwischen Guinea und Kamerun stammenden ca. 6 Millionen Sklaven (aus Afrika insgesamt 11 Millionen) zumeist von den einheimischen Herrschern, die sie wiederum auf Kriegszügen erbeuteten, stammten. J. D. FAGE: *Slavery and the Slave Trade in the Context of West African History*, in: *Journal of African History* 10 (1969), 393–404, kam zu dem Ergebnis (S. 405), daß trotz der europäischen Nachfrage keine entscheidende Schädigung der einheimischen Wirtschaft erfolgt sei. Die in den Vorderen Orient und nach Nordafrika verbrachten Sklaven erreichten wohl ebenfalls

Die islamische Beurteilung der Schwarzen und die rechtlichen Bestimmungen hinsichtlich der Sklaven lassen sich wohl nicht als brauchbare Beweise für die These der Affinität heranziehen. Bleiben noch die bereits genannten einheimischen Sitten und Gebräuche, die der Islam nicht abschaffen konnte, weil er zu einer Zeit, da die Muslime die Minderheit³²⁴ darstellten, nicht dazu die Macht hatte oder sie gar nicht abschaffen wollte, da das islamische Recht selbst sie tolerierte,³²⁵ wie etwa Magie und Geisterglaube.³²⁶ So wurden viele Riten im Zusammenhang mit der Beschneidung, der Grablegung und der Heirat beibehalten, denn in diesen Bereichen läßt der Islam seit jeher den einheimischen Gewohnheiten breiten Raum, doch erfolgte eine Islamisierung insofern, als z. B. bei den Heiratsvorschriften die Polygamie auf vier Frauen gleichzeitig begrenzt wurde. Andererseits wurden im islamischen Bereich die für alle Muslime verbindlichen Grundpflichten des Islams (*arkân al-islâm*), nämlich das Glaubensbekenntnis, die fünf täglichen Gebete, das Almosengeben, das Fasten im Monat Ramadan und die Pilgerfahrt, immer auferlegt.³²⁷ Besonderes Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Islam, und in Afrika sofort ins Auge fallend, da nun wirklich diametral zum einheimischen Brauchtum, war die islamische Forderung nach Vollkleidung, da ein völliges oder auch nur teilweises Nacktgehen den islamischen Bestimmungen auf jeden Fall

diese Zahlen, doch verteilten sie sich auf einen größeren Zeitraum, da der Handel spätestens im 9. Jh. einsetzte. J. R. WILLIS: *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, London 1985, Vol. I, S. VII und X, machte darauf aufmerksam, daß beim Transatlantiksklavenhandel vor allem männliche Sklaven, da als Arbeitskräfte in der Landwirtschaft verwendet, verkauft wurden, während beim Transsaharahandel mit den islamischen Ländern vor allem Frauen und Kinder, da als Haussklaven gesucht, nachgefragt waren.

³²⁴ L. SANNEH: *Muslims in nichtmuslimischen Gesellschaften in Afrika*, in: Zeitschrift für Kulturaustausch 19 (1979), 383–394, betont ebenfalls, daß der Islam im Status der Minderheitenreligion einheimische Bräuche zugelassen habe, ansonsten sei er aber starr gewesen; er neige zum unflexiblen Konformismus. SANNEH behauptet umgekehrt, es sei nicht etwa ein Zeichen für die Aufgeschlossenheit des Islams, wenn Afrikanisches durchbreche, vielmehr beweise dies nur die außergewöhnliche Regenerationsfähigkeit der afrikanischen religiösen Umwelt (S. 389).

³²⁵ Dazu gibt es eine umfangreiche, die sunnitischen Riten des westafrikanischen Islams beschreibende Literatur, z. B. J. S. TRIMMINGHAM: *Islam in West Africa*, London 1959, 41ff.; ders.: *The Influence of Islam upon Africa*, London 1980, 49, 82, 84; V. MONTEIL: *L'islam noir*, Paris 1980, 76, 209ff., 330; I. M. LEWIS: *Islam in Tropical Africa*, London 1980, 45ff., 60ff., 67ff.; A. GOUILLY: *L'islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris 1952, 229ff.

³²⁶ TRIMMINGHAM, *Islam in West Africa*, 89, 103 (vgl. ders.: *The Phases of Islamic Expansion and Islamic Culture Zones in Africa*, 106, in: I. M. LEWIS, *Islam in Tropical Africa* 99–111) machte darauf aufmerksam, daß in der Waldzone der Geisterglaube islamisiert wurde, indem man die islamische Vorstellung der *ginn* heranzog, während der Heiligenkult mit seiner vom Heiligen ausgehenden *baraka* dort keinen Eingang fand, vielmehr auf die Sahel-Zone beschränkt blieb.

³²⁷ TRIMMINGHAM, *Islam in West Africa*, 42; GOUILLY, *Islam*, 173ff.

zuwiderläuft³²⁸ (hier eine interessante Parallele zu den Forderungen der christlichen Missionare).

Bei genauer Untersuchung wird also die auf den ersten Blick so bestechende Theorie der relativ verwandten Kulturen, die eine Ausbreitung des Islams fördern sollte, recht brüchig,³²⁹ da die Gegensätze immer größer werden, je mehr man in die Einzelheiten geht. Hinzu kommt, daß es ja gar nicht möglich ist, von einer afrikanischen Kultur als solcher zu sprechen, vielmehr gibt es, bei aller Vorsicht, die dem Wissenschaftler obliegt, höchstens einige gemeinsame Züge.

c) Islamisierung statt Arabisierung?

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß in Westafrika eine Islamisierung, aber keine Arabisierung erfolgte. F. CONSTANTIN und CHR. COULON³³⁰ verdanken wir die Feststellung, daß die schwarzafrikanischen Muslime hier genau unterscheiden. Ihr Respekt vor den Arabern als dem „Volk der Offenbarung“ geht nicht so weit, daß sie voll assimiliert werden wollen, indem sie außer der Religion auch die arabische Sprache übernehmen. Wohl wurden in den religiösen Zentren die arabisch geschriebenen Werke des Islams studiert, Arabisch war die Sprache der Religion und der islamischen Kultur, der Verwaltung und des Handels, doch die eigentliche Missionierung erfolgte auf Hausa, Peul, Suahili usw. Sowohl früher als auch heute ist das Arabische die Sprache einer schwarzafrikanischen Gelehrtenschicht, begrenzt auf eine absolute Minorität, sehr zum Leidwesen der fundamentalistischen Kreise³³¹ Ägyptens und Saudi-Arabiens, für die Islamisierung auch stets Arabisierung³³² ist und die deshalb mit allen, insbesondere finanziellen Mitteln eine Verbreitung des Arabischen und des Islam fördern.³³³

³²⁸ Vgl. dazu das Beispiel, wie die urbane islamische Kultur, deren Kennzeichen auch die Vollkleidung ist, sich über die heidnische Bauernkultur in Gobir ausbreitete und diese letztendlich zerstörte (bei G. SPITTLER: *Herrschaft über Bauern. Die Ausbreitung staatlicher Herrschaft und einer islamisch-urbanen Kultur in Gobir [Nigeria]*, Frankfurt 1978, 127 und 128).

³²⁹ J. S. MBITI, *Afrikanische Religion*, 326 hatte dies richtig erkannt. Er meinte, die Ähnlichkeiten in Glauben und Ritus erleichterten zwar schnelle und glatte Bekehrungen, hemmten aber gleichzeitig eine tiefgehende Entwicklung, die dem radikalen Ganzheitsanspruch des Islams entspreche.

³³⁰ F. CONSTANTINE & CHR. COULON: *Espace islamique et espace politique dans les relations entre l'Afrique du nord et l'Afrique noire*, 175ff., in: *Annuaire de l'Afrique du Nord* 17 (1978), 171–211; vgl. auch CHR. COULON: *Islam africain et islam arabe*, 258, 260, in: *Année africaine* 1976, 250–275.

³³¹ Vgl. NICOLAS, *Dynamique*, 145f. mit Beispielen, wie die Arabische Liga Druck auszuüben versuchte auf Somalia und Mauretanien, Arabisch als Staatssprache einzuführen.

³³² Diese Gleichsetzung wird besonders deutlich am Beispiel des nördlichen Sudan; dort waren Islamisierung und sprachliche Arabisierung immer verbunden (vgl. M. 'ABD AL-RAHİM: *Arabism, Africanism, and Self-Identification in the Sudan*, in: *Journal of Modern African Studies* 8 [1970], 233–249).

³³³ Vgl. dazu die Beispiele bei KÖSTER, *Islam in Schwarzafrika*, 32f.

Unterstützung³³⁴ fanden sie von Anfang an bei der in Westafrika weit verbreiteten *Union culturelle musulmane* (s. Teil I, S. 72) und dem 1957 gegründeten *Mouvement des enseignants arabes*, denn ohne Arabisch gebe es keinen Islam, wie sie lehren; auch würde das Arabische der Einigung aller Afrikaner, weißen wie schwarzen, dienen. So ist es denn nicht verwunderlich, daß auf dem islamischen Weltkongreß 1965 in Mekka die westafrikanischen Delegierten mehr Arabischlehrer verlangten, und daß auf den großen, in den letzten Jahren immer häufiger stattfindenden Konferenzen der Kulturabteilung der Arabischen Liga Muslime aus der Sahel-Zone stets gerngesehene Teilnehmer waren, waren sie es doch, die sich mit Leidenschaft für die Verbreitung des Arabischen und des Islams einsetzten.³³⁵

Während die christlichen Missionen darauf bedacht waren, die Evangelien, die Gebet- und Liederbücher möglichst in die einheimischen Sprachen zu übersetzen,³³⁶ und sie so einen nicht gering zu schätzenden Beitrag zur schriftlichen Fixierung dieser Sprachen leisteten; die Priester und Pastoren sich bemühten, in diesen Sprachen zu predigen und, seit dem 2. Vatikanischen Konzil, die katholischen Messen in den einheimischen Sprachen gehalten werden dürfen, wurde im Bereich des Islams eine ganz andere Haltung eingenommen. Da der Koran als Wort Gottes arabisch gelesen werden müsse und da das Arabische das zeitlose Instrument der Kommunikation mit Gott darstelle, wurde dieser Sprache durch das einfache Volk eine besondere Kraft und Weihe zugesprochen. Noch in unserer Zeit hält der Streit um die Frage, ob der Koran überhaupt in andere Sprachen übersetzt werden dürfe, an.³³⁷ Grundsätzlich wird argumentiert, er sei als heiliges Wort

³³⁴ Vgl. zum Folgenden Einzelheiten bei R. L. MOREAU: *Africains musulmans*, Paris-Abidjan 1982, 271.

³³⁵ So heißt es in den *Recommendations of the First International Symposium on Teaching Arabic to Non-Arabic Speakers* (26. 3.–30. 3. 1978), Riyad, S. 4, daß beim Arabischunterricht der islamische Geist betont, das islamische Bewußtsein vertieft und die Verbindung zwischen Sprache und Koran hergestellt werden müsse.

³³⁶ Nach heutiger Auffassung geht es bei der Bibelübersetzung darum, daß der Hörende die Botschaft so versteht, als ob sie ursprünglich in seiner Sprache geschrieben worden sei. Es wird eine anthropologisch und kulturell geprägte Übersetzung, bei gleichzeitiger Treue zur Botschaft, verlangt (vgl. dazu T. N. HEADLAND: *Anthropology and Bible Translation*, 414, 418, in: *Missiology* 2 [1974], 411–419).

³³⁷ Dazu A. M. AHMAD: *Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten*, Hamburg 1963, 32–44. – Es zeigt sich hier ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Islam, der seine heilige Schrift als das reine Wort Gottes auffaßt, und der modernen christlichen Lehre, die in den Evangelien nur Schriften, wenn auch verbalinspirierte, über das Wirken des Gottessohnes auf Erden sieht. Moderne Bibelübersetzungen gehen davon aus, daß die Ausgangssprachen der Schriften nicht „heilige“ Sprachen sind, d. h. daß das Griechische und Hebräische weder Sprachen des Himmels noch des Heiligen Geistes sind, sondern menschliche Sprachen wie alle anderen auch und deshalb übersetzt werden können (vgl. J. BEEKMAN & J. CALLOW: *Translating the Word of God*, Dallas 1974, S. 348f.). Die Aufgabe des Übersetzers sei es, die Sprache klar zu machen; um die Botschaft zu verstehen, bedarf es des Heiligen Geistes!

Gottes unnachahmlich, weshalb eine Übersetzung in andere Sprachen nicht möglich, höchstens eine annähernde Übertragung des Inhalts denkbar sei. Es obliegt einem Muslim, das Arabische oder wenigstens Grundkenntnisse desselben sich anzueignen; das beste wäre allerdings, wenn dieses sich als Sprache der Muslime überhaupt durchsetzen lasse. Auf diese Weise könne der erniedrigende Umstand, daß Afrikaner, um sich verständlich zu machen, auf die Kolonialsprachen Englisch, Französisch und Portugiesisch zurückgreifen müssen, endlich beseitigt werden. Daß ausgerechnet Arabisch und nicht etwa die regional bereits als Verkehrssprachen dienenden Sprachen wie Peul, Hausa und Suahili, herangezogen werden sollen, ist für die fundamentalistischen Muslime eine religiöse Selbstverständlichkeit, die keiner weiteren Begründung bedarf.

Auch ein so relativ moderater Muslim wie M. DIA vertritt hinsichtlich des Arabischen die Meinung, es könne die Lösung für die linguistischen Probleme Afrikas, eben der sprachlichen Zersplitterung, darstellen,³³⁸ wobei er nicht zuletzt darauf hinweist, daß schon in frühen Jahrhunderten Hausa, Peul und Suahili sich der arabischen Schriftzeichen bedient hätten. Zwar gibt er zu, daß letztere nicht gerade geeignet seien für nichtsemitische Sprachen und deren Phonetik, denn es gebe ja Konsonanten, Vokale, ja sogar Töne, die das Arabische nicht kenne,³³⁹ doch seien das unwichtige Hindernisse verglichen mit dem bereits existierenden Vorteil, nämlich, daß oft bis zu 50% des Wortschatzes afrikanischer Sprachen (Suahili, Wolof, Hausa, Peul, Malinke, Soninke) arabisch seien. Auch öffne das Arabische diesen Sprachen den Weg zur Terminologie³⁴⁰ in vielen Bereichen des modernen Lebens und sei folglich für Afrikaner besser geeignet als die indogermanischen Sprachen.

Die Schwierigkeit, in der sich DIA befindet, – nämlich einerseits die Vorteile des Arabischen nachweisen zu müssen, andererseits aber die eigene afrikanische Kultur nicht aufgeben zu dürfen – löst er dadurch, daß er behauptet, das Arabische habe nicht die einheimischen Sprachen „absorbiert“, wie er sagt, oder gar verdrängt – was getan zu haben er dem Französischen vorwirft –

³³⁸ M. DIA: *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar 1975, 37f.

³³⁹ Obwohl eingeräumt wird, daß afrikanische Sprachen zumeist Konsonanten und Vokale hätten, die das Arabische nicht kenne und für die folglich die arabische Schrift auch keine Zeichen habe, empfahl der tunesische Prof. AHMED EL-AYED (*Afro-Arab Colloquium on the Relations between African Languages and Arabic Languages*, Dakar 1984, S. 12) die Einführung derselben. An anderer Stelle (S. 24) empfiehlt er den Afrikanern die Übernahme arabischer Wörter zur Bezeichnung von modernen technischen Gegenständen, denn auf diese Weise könnten die englischen und französischen Fremdwörter vermieden werden!

³⁴⁰ Ihm ist anscheinend nicht bekannt, daß gerade heute das Arabische allergrößte Schwierigkeiten hat, für die moderne technische Terminologie passende Entsprechungen zu finden. Nicht umsonst bemüht sich ja das *Bureau Permanent de l'Arabisation* der Arabischen Liga in Rabat schon seit Jahren um Lösungen auf diesem Gebiet, sei es durch Erstellung von Terminologievorschlägen, sei es durch das Projekt eines umfassenden arabischen Thesaurus (vgl. dazu M. FORSTNER: *Symposium über die Erstellung eines arabischen Wörterbuchs*, 1.–8. April 1981 in Rabat, in *Orient* 22 [1981], 356–361).

sondern daß es vielmehr die afrikanischen Völker gefördert habe, indem sie aus dem Zustand der Mündlichkeit (*oralité*) in den der Schriftlichkeit durch die genannte Einführung des arabischen Alphabets gebracht worden seien. Insofern habe das Arabische der Persönlichkeit der Einheimischen nicht geschadet. Wenn DIA als moderat zu bezeichnen ist, dann deshalb, weil er nicht die Ersetzung der einheimischen Sprachen durch das Arabische fordert, wie es die muslimischen Fundamentalisten tun, sondern nur die Übernahme arabischer Worte oder Termini. Dieses Beispiel wurde auch deshalb gewählt, weil es zeigt, wie wissenschaftlich unzulässig verallgemeinert wird und Thesen aufgestellt werden, die linguistisch nicht haltbar sind, seien es nun die genannten Prozentsätze hinsichtlich des arabischen Wortgutes³⁴¹ in afrikanischen Sprachen oder seien es die behaupteten Vorteile der arabischen Schriftzeichen für afrikanische Sprachen. Dasselbe könnte nämlich, wahrscheinlich mit noch mehr Berechtigung, für das Französische und Englische und die westlichen Schriftzeichen behauptet werden. In Wirklichkeit kommt hier nur die Behauptung der islamischen Fundamentalisten an die Oberfläche, daß das Arabische die Weltsprache des Islams sein solle oder daß die arabischen Schriftzeichen wenigstens der Niederschrift der Sprache in einem islamischen Land zu dienen hätten.³⁴² Radikale Gegner derartiger Forderungen

³⁴¹ DIA verwies auf V. MONTEIL, *Islam noir* (jetzt 3. Aufl. Paris 1980), doch hat er diesen entweder falsch zitiert oder mißverstanden, denn MONTEIL (S. 305) kommt zu anderen Prozentsätzen (40 % für Suahili; 13 % für Songhay); auch wurde ihm gar nicht bewußt, daß MONTEIL damit den Wortschatz eines bestimmten Bereiches – Religion, Kalender, Verwaltung, islamisches Recht – meinte (S. 309). – H. M. BOTIBO: *The Important Contribution of Arabic to the Development of Kiswahili*, in: *Islam Today* (Rabat) 2 (1984), 29–37, meint, daß 33 % des Wortschatzes des Suahili arabischen Ursprungs seien (S. 31), doch gesteht auch er zu, daß es sich hauptsächlich um den Bereich von Handel und Religion handle. Untersuchungen über arabische Lehnwörter im Suahili, Bambara und Fulani werden anscheinend gerade in Angriff genommen (vgl. dazu *Langue Arabe et Langues Africaines*, Paris 1983, mit entsprechenden Berichten), doch ist bereits jetzt feststellbar, daß sich jeweils im Bereich der Religion und des Handels die meisten aus dem Arabischen stammenden Worte finden. Vgl. dazu H. JUNGRAITHMAYR & W. J. G. MÖHLIG: *Lexikon der Afrikanistik*, Berlin 1983, 237: „Die oft erwähnten Beziehungen zum Arabischen betreffen nur den Wortschatz und hier auch nur jenen Teil, der Gegenstände, Institutionen und Vorstellungen der typisch islamisch-erythräischen Kultur und Zivilisation bezeichnet. In den anderen semantischen Bereichen ist auch der Wortschatz bantuhaf.“

³⁴² Als typisches Beispiel sei das vom Islamischen Zentrum in Genf verbreitete Werk von M. HAMIDULLAH: *Der Islam. Geschichte, Religion*, 1980, genannt. Dort wird festgestellt, daß jeder Muslim die arabischen Schriftzeichen lernen müsse, nicht nur, damit er den arabischen Koran lesen könne, sondern auch, um damit die eigene Landessprache niederzuschreiben, zumindest dann, wenn er mit Muslimen korrespondiere. Auch heißt es, die arabische Schrift, mit ihren Vokalzeichen versehen, sei die bei weitem genaueste Schrift der Welt, frei von jeder Doppelsinnigkeit (§ 519). Es wird dann empfohlen, auch das Deutsche mit arabischen Schriftzeichen zu schreiben, zu welchem Zweck dann zusätzliche Zeichen eingeführt werden (§ 520), da im Deutschen Konsonanten und Vokale vorkommen, die das arabische System nicht hat.

gen sind dann diejenigen Afrikaner, die wie CH. A. DIOP und TH. OBENGA die afrikanischen Sprachen in den Vordergrund schieben, ihr hohes Alter und ihre Verwandtschaft mit dem Altägyptischen nachweisen³⁴³ und aufzeigen, daß es schon lange einheimische Alphabete gegeben habe. Das Arabische, was aufschlußreich ist, nehmen sie zumeist nicht in ihre Überlegungen auf, da sie es als Fremdkörper oder zumindest als nichtafrikanisch betrachten. Gerade die Vertreter dieser betonten kulturellen Afrikanität schreiben ihre Werke natürlich auf Französisch oder Englisch, was sie aber nicht abhält, eine Ablösung dieser Sprachen durch afrikanische zu verlangen, nur können sie sich nicht darauf einigen, welche es denn sein soll. Es ist sehr selten, einen Denker wie J. S. MBITI zu finden, der meint, „Französisch und Englisch haben hier (in Afrika) eine Bleibe gefunden, und wir täten gut daran, sie schlicht und einfach als afrikanische Sprachen zu betrachten, da sie das größte uns von den Kolonialmächten hinterlassene Vermächtnis sind, ein Erbe, das uns niemand rauben kann“.³⁴⁴

Zusammenfassung

1. Weder die Theorie des *islam noir*, die im Islam Schwarzafrikas eine völlig eigenständige Form sieht, noch die des *Tariqa-Islams*, die einen Gegensatz zum *Šarī'a-Islam* konstruiert, läßt sich aufrechterhalten, vielmehr hat der Islam Westafrikas dieselben Züge – Grundpflichten, *šarī'a*, Mystik, Bruderschaften, Heiligenverehrung, Magie – wie sie dem Islam überall auf der Welt eignen. Man sollte sich davor hüten, puristische und fundamentalistische Strömungen, die die Bruderschaften, den Heiligenkult und die magischen Praktiken ablehnen und die von sich behaupten, den wahren, die *šarī'a* achtenden Islam zu verkörpern, als Maßstab zu nehmen. Gerade auf dem

³⁴³ Es ist hier nicht der Ort, über die linguistischen Methoden dieser Vergleiche zwischen Altägyptisch und heutigem Wolof oder Altägyptisch oder irgendeinem heute gesprochenen Bantudialekt zu richten; das sollen die auf afrikanische Sprachen spezialisierten Linguisten tun, doch können wir uns nicht verkneifen, darauf hinzuweisen, daß es sich, wenn ein Vertreter der Négritude wie L. SENGHOR sich über Probleme der afrikanischen Sprachwissenschaft ausläßt, dann überwiegend um Urteile und Wertungen eines politisch engagierten *homme de lettres* handelt (vgl. dazu H. JUNGRAITHMAYR: *Bemerkungen zu den sprachtheoretischen Äußerungen L. S. Senghors*, bes. 84, in: G. GROHS: *Theoretische Probleme des Sozialismus in Afrika*, Hamburg 1971, 75–87). Auf islamischer Seite finden wir dann das andere Extrem, in dem das Arabische gepriesen wird; ein Fundamentalist wie ANWAR AL-ĞUNDİ: *al-Ġalam al-islāmī wal-isti'mār as-siyāsī*, Kairo 1970, schreibt beispielsweise S. 399, alle Bantu sprächen eine Sprache, die als direkter Zweig des Arabischen und des Suahili anzusehen sei.

³⁴⁴ MBITI, *Afrikanische Religion*, 126. Man muß die Nüchternheit und Illusionslosigkeit, mit der er, ein engagierter Afrikaner, dieses Problem sieht, bewundern: „Man hat den Eindruck, daß die Mehrzahl der jungen Afrikaner ein stärkeres Interesse daran hat, eine euroafrikanische Sprache (sc. Englisch oder Französisch) zu erlernen und zu meistern, als ihre Spannkraft auf National- oder Stammessprachen zu verwenden“ (S. 127). Man müsse nun einmal den Tatsachen und der Realität ins Auge sehen und für die zukünftigen Zeiten eine hohe Sprachensterblichkeit hinnehmen.

Gebiet der Heiligenverehrung kommt in allen islamischen Regionen das vorislamische Stratum wieder zum Vorschein, nicht nur in der Sahel-Zone und in Nordafrika, sondern beispielsweise auch in Ägypten, der Türkei, in Syrien, was den jeweiligen Regionen zwar eine besondere Farbe gibt, aber nicht so ausgelegt werden kann, als ob jeweils ein besonderer, grundsätzlich verschiedener Islam vorhanden sei. Strikt zwischen einem Islam der *šarī'a*, der Bruderschaften oder der magischen Praktiken (sogenannter „Volksislam“⁴⁵) unterscheiden zu wollen, ist nicht möglich, denn im gesamten islamischen Bereich, nicht nur in Westafrika, sind die Übergänge fließend, je nachdem, welchen theologischen Bildungsstand der einzelne Muslim hat oder welcher der genannten islamischen Züge innerhalb einer bestimmten Schicht betont wird.³⁴⁵

2. Auch gibt der Islam in Westafrika, je nach historischer Lage, ein jeweils anderes Bild ab. Im Minderheitenstatus zeigte er viel Toleranz, da die Muslime sich mit den einheimischen, nichtislamischen Sitten und Gebräuchen abfinden mußten; in der Periode des Übergangs zur Majorität traten die *Ġihād*-Bewegungen auf, die auf eine radikale Konversion der bis dahin heidnisch gebliebenen Bevölkerung abzielten und die die strenge Beachtung der islamischen Gebote und Verbote forderten; nach Erreichen des Majoritätenstatus verstärkte sich zumeist die islamische Missionstätigkeit und die überlebt habenden einheimischen Praktiken wurden endgültig islamisiert. Dabei ist zu bedenken, daß auch heute noch alle drei Stadien, gewöhnlich von Nord nach Süd, von der Sahara über die Sahel-Zone in den Waldgürtel an Intensität der Islamisierung abnehmend, vorkommen.

3. Die Ausbreitung des Islams in Westafrika stellt sich in fünf großen Perioden dar:

a) 9.–12. *Jahrhundert*: An den Handelsrouten entstehen in den städtischen Siedlungen der Sahel-Zone Niederlassungen muslimischer, vor allem berberischer Händler; diese folgen, um im heidnischen Gebiet ein Mindestmaß an interner Rechtssicherheit zu gewährleisten, dem malikitischen Recht Nordafrikas.

b) 12.–16. *Jahrhundert*: Begünstigt durch die Herrschaft der Almoraviden und Almohaden in Nordafrika strahlt der Islam sunnitisch-malikitischer Prägung in die Sahel-Zone aus; gleichzeitig wird er, wie in den übrigen Regionen der damaligen islamischen Welt auch, durchdrungen von den süßfischen Lehren. In Westafrika sind Übertritte zum Islam auf die einheimischen Eliten der Städte beschränkt, die ländliche Bevölkerung ist gewöhnlich nicht betroffen. Die muslimischen Gelehrten, die sich inzwischen im Gefolge der Händler in den städtischen Siedlungen niedergelassen haben und die

³⁴⁵ Leider nähren gerade Orientalisten diese Vorstellung, entweder, weil sie nur eine Region überblicken (etwa Marokko, wo der Heiligenkult in der Tat ins Auge fällt) und nicht bemerken, daß dieser Volksislam, wie sie es nennen, auch anderswo vorhanden ist, oder weil sie sich als Wissenschaftler immer nur mit den klassischen Zweigen der Theologie befassen und das Sufitum außer acht lassen, oder die Niederungen des praktizierten, aber von der Lehre abgesegneten Islams kaum in Erwägung ziehen.

sowohl Koran-, Hadīṭ-, Grammatik- und Rechts-, aber auch mystische Studien pflegen, erfreuen sich der Gunst der einheimischen Herrscher, da sie deren Verwaltung mit dem Arabischen ein schriftlich fixiertes Kommunikationsmittel und damit Herrschaftsinstrument zur Verfügung stellen. Der Islam ist beschränkt auf Herrscher, Gelehrte und Händler, doch dringen bereits die Bruderschaften vor. Zahlenmäßig sind die Muslime noch so schwach, daß sie zu äußerster Toleranz den einheimischen, von ihnen als heidnisch bezeichneten Sitten und Gebräuchen gegenüber gezwungen sind.

c) 17.–18. *Jahrhundert*: Zwar befindet sich der Islam noch immer im Minderheitenstatus, doch haben sich nunmehr in den Städten große Zentren der Gelehrsamkeit, in denen Rechtswissenschaft und Šūfītum eine enge Symbiose eingehen, gebildet; auch müssen noch immer die einheimischen „heidnischen“ Sitten und Gebräuche toleriert werden, doch treten bereits die puristischen Strömungen, die eine rigorose Anwendung der *šarīʿa* verlangen, stärker hervor. In den sich seit dem 17. Jahrhundert aktiv bemerkbar machenden islamischen Bruderschaften verbinden sich Mystik und *šarīʿa*, erste *Ġihād*-Bewegungen kündigen eine verstärkte islamische Aktivität an.

d) 18.–19. *Jahrhundert*: In den meisten Regionen der Sahel-Zone erreicht der Islam den Majoritätenstatus; man kann nunmehr von hierarchisch geordneten islamischen Staaten sprechen. Die *Ġihād*-Bewegungen sorgen ohne Rücksicht auf die Animisten für eine rigorose Reinigung, wobei argumentiert wird, die *šarīʿa* müsse in allen Bereichen angewandt werden.

e) *Ab Mitte des 19. Jahrhunderts (Kolonialzeit)*: Die französische und die britische Kolonialmacht unterstützen, nachdem sie die militärische Vormachtstellung errungen haben, die einheimischen islamischen Herrscher und behindern in der Sahel-Zone zumeist die christlichen Missionen. Diese Lage wird durch die islamischen Bruderschaften für die weitere Ausbreitung des Islams, der nun auch in die Waldzone vordringt, ausgenutzt. Die Theologen und Führer der Bruderschaften arbeiten, nachdem militärischer Widerstand gegen Kolonialmächte sich als aussichtslos erwiesen hat, mehr oder weniger stark mit diesen zusammen, dabei argumentierend, so die Verbreitung des Islams am besten fördern zu können. Nicht zuletzt diese Kollaboration bereitet den Weg für nationale Kräfte außerhalb des Islams, aber auch für muslimische Reformisten, die gegen die Bruderschaften antreten.

4. Die Rolle des Islams in den unabhängigen Staaten in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts:

Im Zeitalter der Nationenbildung in Schwarzafrika versuchen viele Politiker, den Islam als Integrationsfaktor einzusetzen, indem sie die Führer der Bruderschaften für ihre Ziele zu benutzen suchen. Das führt in den meisten Sahel-Staaten zu einer engen Verflechtung von Politik und traditionellem Islam. Demgegenüber stehen die inzwischen erstarkten fundamentalistischen Bewegungen, die einen purifizierten Islam predigen und die insbesondere in den Bruderschaften Symbole der Dekadenz und Überreste des Islams der Kolonialzeit sehen. Unterstützung finden diese Bewegungen bei den fundamentalistischen Theologen und Bewegungen des Vorderen Orients (z. B. bei der Muslimbruderschaft), für die Islamisierung vor allem eine verstärkte

Arabisierung ohne Konzessionen an die afrikanische Mentalität ist. Als Bollwerk gegen diese Art von Islamisierung und Arabisierung erweisen sich die Vertreter der Verherrlichung der traditionellen afrikanischen Kultur (in der Form der *négritude* oder der *african personality*), die auf die vorislamischen und vorchristlichen einheimischen Tugenden zurückgreifen, dabei eine Dekolonisierung und eine Rehabilitierung der afrikanischen Geschichte fordernd.

5. Hinsichtlich der islamischen Mission in Westafrika lassen sich eine Reihe von Überlegungen anstellen, die möglicherweise zur Erklärung des Erfolgs beitragen können:

a) Das Christentum konnte in der Sahel-Zone nicht festen Fuß fassen, da entweder die französischen oder englischen Kolonialbehörden in den islamischen Gebieten keine Mission zuließen oder diese zumindest stark behinderten, oder da das Christentum als Religion des weißen Mannes und des Kolonialismus auf Widerstand stieß. In den Regionen der Waldzone dagegen war dem Christentum Erfolg beschieden, denn dort durfte missioniert werden; dort bildeten sich inzwischen eigene afrikanische Kirchen, die fest verwurzelt sind in den einheimischen Kulturen. Während die afrikanischen Theologen sich um eine mehr oder weniger weitgehende Afrikanisierung des Christentums bemühen, vernachlässigt die islamische Mission, allen voran die der Fundamentalisten, heute diesen Aspekt, ist sie vielmehr von der Einzigartigkeit und Vortrefflichkeit der islamisch-arabischen Kultur überzeugt. Eine Afrikanisierung der theologischen Lehren wäre für sie unvorstellbar.

b) Anders als das Christentum kann der Islam auf eine viel längere Präsenz in der Sahel-Zone zurückblicken; in einigen Gebieten des Nordens gilt er sogar als afrikanische Religion. Bei den Staaten, in denen seine Anhänger heute die Majorität der Bevölkerung ausmachen, handelt es sich um Gebiete, die seit Jahrhunderten mit den islamischen Kulturträgern Nordafrikas, Ägyptens und der Arabischen Halbinsel in Verbindung standen, noch ehe die Europäer überhaupt ins Land kamen. So unterschiedlich die historischen Entwicklungen auch gewesen sein mögen, bis zum Auftauchen der Europäer waren der Islam und seine Vertreter, vor allem die Gelehrten, aus einem Grunde immer hoch geschätzt: Sie konnten als einzige den einheimischen Herrschern mit den Fähigkeiten des Lesens und Schreibens dienen. Es war diese islamische Gelehrsamkeit, die den Durchbruch des Islams bei den oberen Schichten in den früheren Jahrhunderten bewirkte; dieser Gewinn an Ansehen konnte in der späteren Zeit, etwa ab dem 17. Jahrhundert, durch die christlichen Missionen nicht mehr aufgeholt werden.

c) Die Theorie, der Islam habe sich deshalb so erfolgreich bei den Afrikanern durchsetzen können, da deren traditionelle Kultur mit der islamischen zahlreiche Gemeinsamkeiten habe, sie sich also nicht diametral gegenüberstünden, erweist sich bei genauerer Betrachtung als recht brüchig. Es gibt zwar gemeinsame Züge (z. B. Beschneidung, Polygamie, Magie), doch gibt es andererseits so viele Gegensätze (z. B. islamische Speiseverbote, Alkoholverbot, Vollkleidungsgebot), so daß die behaupteten Affinitäten immer weniger werden. Die Tatsache, daß bis heute afrikanische Sitten und Bräuche durch die islamische Oberfläche hindurch noch immer erkennbar sind, zeigt nicht

etwa eine Affinität an, sondern nur den Umstand, daß in diesem Bereich der Islam noch nicht die völlige Oberhand gewonnen hat und noch immer Rücksicht nehmen muß. Es ist offensichtlich so: je schwächer der Islam zahlenmäßig in einer Region ist, um so mehr haben sich traditionelle afrikanische Reste gehalten; doch wurden diese um so mehr islamisiert, je mehr die Muslime an Zahl zunahmen; schließlich fielen sie, wenn die islamische Majorität erst einmal erreicht war, der islamischen Purifizierung zum Opfer und hinterließen dann nur noch eine Patina, die uns nun erlaubt, vom Islam der Sahel-Zone, der Waldzone oder vom Islam Nordafrikas, Ägyptens usw. zu sprechen – regionale, an der Oberfläche bleibende Unterschiede, die aber nicht die islamische Tiefenstruktur aus Grundpflichten, *šarī'a*, Mystik usw. betreffen.

6. Angesichts der absoluten Vorherrschaft der industriellen Kultur, die sich bis heute weltweit ausgebreitet hat und deren Beseitigung völlig unwahrscheinlich ist, waren auch in Westafrika Abwehrreaktionen unausweichlich, sei es durch Betonung des inzwischen ja verwurzelten Islams, wobei fundamentalistische Strömungen durchaus Anhänger fanden, sei es durch Hinwendung zur einheimischen Kultur in der Form der Négritude oder anderer, die Bedeutung der afrikanischen Kultur für die Welt betonender Bewegungen, sei es, was nicht vergessen werden darf, durch das einheimische afrikanische Christentum, das auf theologische und kulturelle Selbstständigkeit, wenn nicht gar Abkoppelung vom Abendland pocht. Alle drei Hauptströmungen können als Akkulturationsversuche gesehen werden, die es ermöglichen sollen, unter Beibehaltung bisheriger religiöser Grundwerte oder deren Revitalisierung eine gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Modernisierung zu bewirken.³⁴⁶ Ob damit der Übergang von den vorindustriellen Kulturen – wie sowohl die islamische, die animistische, aber auch die christlich-afrikanische zu bezeichnen sind – in die technisch-wirtschaftliche Weltkultur zu schaffen sein wird, ist zu bezweifeln. Auch bleibt abzuwarten, ob diese genannten Strömungen gestoppt werden, stagnieren und zu Defensivkulturen erstarren. Wenn die Industrialisierung vor allem funktionale Differenzierung der Strukturen einer Gesellschaft bedeutet und im Bereich ihrer Religion eine Säkularisierung verlangt, so scheinen die Westafrikaner, die der christlichen oder der islamischen oder einer der traditionellen Religionen anhängen, dazu nicht bereit zu sein, vielmehr berufen sie sich *alle* auf die dem Afrikaner innewohnende Religiosität, die eine direkte und starke Korrelation von Politik und Religion unabdingbar mache. Sie können und wollen nicht erkennen, daß Säkularisierung kein Aufgeben und kein Verzicht der Religion, keine blinde Nachahmung des europäischen Geisteslebens sein soll, noch weniger akzeptieren sie, daß Technik niemals wertneutral sein kann, sondern immer mit sozialen, auch die Religion betreffenden Folgen, eben der Säkularisierung, verbunden ist. Vielmehr sind sie sicher, den status quo durch

³⁴⁶ Wenn TIBI, *Krise*, 70 die heutigen fundamentalistischen islamischen Strömungen als Beispiele für eine Defensivkultur hinstellt, so gilt das dann auch für die Vertreter der Négritude oder der Afrikanisierung des Christentums.

eine Verbindung von Religion und Technik wahren zu können – ein Unterfangen, das bis jetzt noch keinem Industriestaat gelungen ist! – statt eine afrikanisch-islamische oder afrikanisch-christliche oder afrikanisch-animistische oder gar eine aus allen dreien bestehende Variante der weltweiten technisch-wissenschaftlichen Kultur anzustreben, in der sich die jeweiligen Religionen auf ein Teilsystem des gesamten Sozialsystems, nämlich auf eine religiöse, dem Individualbereich zugeordnete Ethik, beschränkt.³⁴⁷

7. Während in den arabischen Staaten der Islam im Verlauf der Jahrhunderte zur Basis der Kultur geworden ist, blieb er in der westafrikanischen Sahel-Zone nur ein Überbau über der eigenen afrikanischen Kultur, was sich heute in heftiger Ablehnung jeglicher Arabisierung ausdrückt,³⁴⁸ während einer Islamisierung weniger Widerstand geleistet wird; doch erweisen sich sowohl die Lehre von der Négritude mit allen ihren kulturenationalistischen Auswirkungen und Übertreibungen als auch das afrikanisierte Christentum mittlerweile als Bollwerke, die das Vordringen des Islams zu verlangsamen scheinen.

Bemerkenswert ist, daß der Islam heute, nachdem Antikolonialismus und Antiimperialismus allein nicht mehr als einigendes Band ausreichen, eine politisch wirksame Klammer bilden kann, die das arabische Nordafrika mit den Staaten der Sahel-Zone verbindet. Ohne den Islam wäre es wohl alsbald vorbei mit der gesamtafrikanischen Solidarität zwischen Arabern und Afrikanern,³⁴⁸ noch dazu, nachdem die wirtschaftlichen Versprechungen der Araber nicht in dem Maße, wie von den Afrikanern erwartet, erfüllt wurden.³⁵⁰

³⁴⁷ In dieser Beurteilung gehe ich mit TIBIS Anschauungen (*Krise*, 186; vor allem von N. LUHMANN beeinflusst) konform, selbst wenn ich seine Trennung von *šarʿa*- und *Tariqa*-Islam überhaupt nicht teile.

³⁴⁸ M. DUNSTAN WAI (*African-Arab Relations. Interdependence or Misplaced Optimism?*, in: *Journal of Modern African Studies* 21 [1983], 187–213) meint, daß die Afrikaner in den Arabern noch immer die Sklavenhändler sähen und ihnen mißtrauten, während die Araber ihrerseits geneigt seien, auf die afrikanische Kultur als inferior herabzusehen (S. 189 und 192).

³⁴⁹ Politisch hatten sich die arabischen Staaten schon immer der Unterstützung der schwarzafrikanischen Staaten durch das *do-ut-des*-Prinzip versichert. Für ihre Solidarität gegenüber den Afrikanern im Kampf gegen Südafrika erwarteten sie deren Unterstützung im arabischen Kampf gegen Israel, welch letzteres als Verbündeter des südafrikanischen rassistischen Regimes hingestellt wurde. Zur Enttäuschung der Araber gelang es Israel aber dennoch, zu afrikanischen Staaten diplomatische und wirtschaftliche Beziehungen herzustellen und zu pflegen, selbst wenn der Krieg von 1967 und die Ölkrise von 1973 zu einem Rückschlag führten. Heute hat zwar Israel keine diplomatischen Beziehungen mehr zu den afrikanischen Staaten (außer Südafrika und Zaire), aber um so bessere wirtschaftliche Verbindungen, ein Phänomen, dessen Ursachen Gegenstand ausführlicher, mitunter auch selbstkritischer, doch meist eher selbstgerechter Referate und Diskussionsbeiträge des vom 24. bis 29. 2. 1983 in ʿAmmān abgehaltenen Symposiums „*al-ʿArab wa-l-Friqiyā*“ (veröffentlicht in Beirut 1984, dort S. 325–433) waren.

³⁵⁰ Nach der Ölkrise von 1973 hatten die meisten afrikanischen Staaten die Beziehungen zu Israel abgebrochen und dafür auf finanzielle und wirtschaftliche Zuwendungen

der arabischen Ölstaaten gehofft, die allerdings nicht in der erwarteten Höhe und mit der gewünschten Regelmäßigkeit eingingen. Auch wurde die afrikanisch-arabische Solidarität beschädigt durch den Umstand, daß es gerade die steigenden, in Dollar zu bezahlenden Rohölpreise waren, die die afrikanischen Staaten in finanzielle Schwierigkeiten brachten, da die Araber gar nicht daran dachten, sie zu unterstützen oder ihnen Sonderkonditionen einzuräumen. Auch scheinen arabische Gelder mehr nach religiösen und politischen Erwägungen verteilt worden zu sein denn unter dem Gesichtspunkt des wirtschaftlichen Nutzens (vgl. dazu V. T. LEVINE: *The Arabs and Africa. A Balance to 1982*, in: *Middle East Review* [New York] 14 [springsummer 1982], 55–63). Die arabische Hilfe ging nämlich zu zwei Dritteln an Mitglieder der Arabischen Liga (Sudan, Mauretanien, Somalia, Djibouti); unter den subsaharischen Staaten waren die Nutznießer vor allem solche Staaten, von denen sich die Araber politischen Vorteil gegen Israel versprachen (Guinea, Zaire, Mali, Senegal, Uganda unter Idi Amin), und solche, die als islamisch angesehen wurden (Tschad, Gambia, Obervolta). Auffallend ist, daß von den 18 subsaharischen „Least Developed Countries“ wiederum die islamischen bevorzugt wurden (einschließlich Uganda unter Idi Amin). Bei der arabischen Hilfe standen also religiöse und antiisraelische Überlegungen bei der Vergabe von Entwicklungs- und Hilfszuwendungen im Vordergrund (vgl. dazu die eingehende Studie von R. A. MERTZ & P. MACDONALD-MERTZ: *Arab Aid to Sub-Saharan Africa*, München–Mainz 1983, bes. S. 121f.).

Nachtrag zu Anm. 13:

Auch in seinem letzten größeren Werk *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt 1985, vertritt BASSAM TIBI diesen Gegensatz von *šarʿa* und Mystik (S. 387), doch schwächt er bezüglich des *Tarīqa*-Islams etwas ab, indem er schreibt, in dieser Gestalt habe der Islam seine *primäre* Verbreitung außerhalb der arabischen Region gefunden (S. 40); auch bedeute dies natürlich nicht, daß die *šarʿa* zurückgewiesen worden sei, „sie wird übernommen, aber sie bleibt an der Oberfläche als formales, aber nicht formalisiertes Sakralrecht“. Schließlich meint er (S. 42), daß der Rechtsislam (*Šarʿa*-Islam) primär eine arabische Geltung hat, während der Volksislam (*Tarīqa*-Islam) außerarabische Formen angenommen hat, doch, wie er im nächsten Satz dann einräumt, dürfe diese These nicht verabsolutiert werden, da selbst im arabischen Kulturbereich unübersehbare Varianten des Volksislams bestehen. – Als Leser der oftmals sehr anregenden Werke TIBI's fragt man sich nunmehr, ob das ursprüngliche Konzept noch aufrechterhalten wird oder nicht?

Nachtrag zu S. 49:

ABŪ MADYAN ŠUʿAIB B. AL-ḤUSAIN AL-ANDALUSĪ, geboren um 1126 in Cantillana bei Sevilla, lehrte, nach längerem Aufenthalt im Irak und in Mekka, in Biḡāya, starb 1197 in Tlemcen, wo er in al-ʿUbbād begraben ist (über ihn vgl. EI²I, 137f.); er gilt als einer der großen Mystiker Nordafrikas.

ABU L-ḤASAN ʿALĪ B. ʿABD ALLĀH AŠ-ŠĀDILĪ, geb. 1197 in dem Dorf Ġumāra bei Sibta (Ceuta), lebte einige Zeit in Bagdad, wirkte später bei Tunis und hielt sich dann in Alexandrien auf; er starb 1258 in Oberägypten (über ihn *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 656ff.). Die Šādiliya verbreitete sich sowohl im Maġrib als auch im Mašriq; as-Suyūṭi, dessen Schriften in Westafrika so verbreitet waren und der die Anwendung der *šarʿa* verlangte (s. Teil I, S. 45), war Anhänger dieser Bruderschaft.

SUMMARY

Islam in West Africa has the same features – namely fundamental religious duties, *ṣarī'a*, mysticism, brotherhoods, veneration of saints, magic – which are found everywhere in Islamic countries, e. g. Egypt, Turkey, Persia and North Africa. It is quite impossible to make a clear distinction between an Islam of the *ṣarī'a*, an Islam of brotherhoods, and a so-called popular Islam because everywhere in the Islamic world there is a mixture of all this.

Concerning the spread of Islam in West Africa there are most striking differences according to how strong the Islamic population was in number at the time in question. Islam in the minority always was very tolerant because the Muslims had to come to terms with the non-Islamic customs of their pagan neighbours: Things changed in the period of transition from minority to majority when *ḡihād*-movements appeared. These aimed at the radical conversion of the hitherto pagan population and demanded strict observance of the commandments of the Islamic law. Once in the majority, Islamic religious propaganda was still more strongly enforced and all native customs and practices were either islamized or suppressed. One has to bear in mind that different stages or phases were and still are to be found as between the Islamic majorities in the North and the minorities in the South.

During the colonial age and after having achieved military predominance over West Africa, France and Great Britain supported Muslim rulers and obstructed Christian missionary work in the Islamic regions. Having realized the futility of armed resistance, the leaders of the Islamic brotherhoods collaborated more or less with the colonial powers, took advantage of the peace which was forced upon the country and promoted, in the shadow of foreign administration, their Islamic mission. The period of colonial rule proved to be one in which Islam spread successfully.

After having attained independence African political leaders tried to use Islam as a factor in the integration of their peoples and therefore relied on the heads of the brotherhoods. In most Sahel states a close intertwinement of politics and Islam can be observed. On the other hand the Islamic fundamentalistic movements which grew strong during the last 30 years, spreading all over West Africa, preach a purified Islam and fight against brotherhoods which they regard as symbols of heresy and cultural decay and as the remains of the Islam of the colonial age. These movements are supported by radical theologians of the Islamic states of the Middle East and their international organizations which strengthen and enforce any islamization. For them islamization also means arabization, that is, the spread of the Arabic language in order to replace English and French which are denounced as instruments of cultural neo-imperialism.

Today, Islam is deeply rooted in all the countries of the Sahel zone of West Africa and consolidated through of the power of the brotherhoods. The latter guarantee stability and represent – until now at least – an obstacle to the spread of fundamentalistic Islam. Another bulwark against islamization and arabization is represented by the philosophy of *négritude* (or African Personality) which praises traditional African religions, moral values, languages and past achievements. One has to add also African Christianity, which strives for theological and cultural independence from western supremacy. All these tendencies represent attempts at acculturation on the part of the African preindustrial cultures to the western civilization which has spread all over the world and has now become an international industrial civilization.

West African intellectuals will not accept that industrialization consists not only of taking over modern technology but also of changing social structures and values, which implies first of all the secularization of society in the field of religion(s). West Africans of

almost all political or religious trends – traditional, Islamic or Christian, – will not or cannot realize that secularization does not mean breaking with religion or abandoning or suppressing it; they cannot accept that religion is only one aspect of human life and of society besides other aspects and that secularization in the sense of a separation of politics and religion is the consequence of technology and industrialization. On the contrary, they believe in the possibility of retaining a connection between modern technology and religion (– which until now no industrial state could maintain –), and they propagate therefore an African-Islamic, African-Christian or African-Animistic society respectively. They do not want to become part of the universal technical industrialized civilization in which religions restrict themselves offering ethical recommendations to individuals and refrain from the presumption of total control of society.