

P.P.
8501 Frauenfeld

Adressänderungen und Rücksendungen an: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern

Über die SGMOIK / Sur la SSMOCI

Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie tut dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien/Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen der universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient/Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et un plus large public intéressé.

SGMOIK SSMOCI Beitrittserklärung – Demande d'adhésion

Ich möchte/wir möchten der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) beitreten als:
Je souhaite/nous souhaitons adhérer à la Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique (SSMOCI) en qualité de:

- Einzelmitglied/membre individuel (Fr. 60.–) Name/Nom _____
 Ehepaar/Couple (Fr. 80.–) Vorname/Prénom _____
 StudentIn/Etudiant(e) (Fr. 30.–) Adresse _____
Universität: _____
E-Mail: _____ Tel. Privat/Privé _____
Sprache/Langue: Deutsch Français Tel. Geschäft/Bureau _____

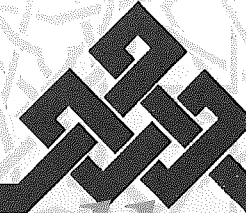
Einladung(en) zu regionalen Treffen in: / Invitation(s) pour les rencontres régionales à:

- Basel Bern Genève/Lausanne Zürich

Beruf oder Tätigkeit, die mit dem Vereinszweck im Zusammenhang steht./ Quelle est votre activité relative au but de la société?

Einsenden an/A renvoyer à: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern Datum/Date _____

SGMOIK



SSMOCI

bulletin

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

Der Islam südlich der Sahara

L'islam au sud du Sahara

Nr. 19, Herbst 2004 – No 19, automne 2004

Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst). Der Vorstand der Gesellschaft ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.– pro Jahr abonnieren.

Redaktion: Hartmut Fähndrich (Koordination), Elisabeth Bäschlin.

Layout: Thomas Wunderlin

Druck:
Druckwerkstatt, 8585 Zuben

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion.

Das nächste Bulletin erscheint im Mai 2005; Redaktionsschluss: 31. März 2005.

Adresse: SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern, oder Hartmut Fähndrich, Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern, hartmut.fahndrich@swissonline.ch
Homepage: www.sagw.ch/sgmoik

*

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif de la société est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.– francs par an.

Comité de rédaction: Hartmut Fähndrich (coordination), Elisabeth Bäschlin.

Layout: Thomas Wunderlin

Impression:
Druckwerkstatt, 8585 Zuben

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction.

Le prochain bulletin paraîtra en mai 2005; date limite pour les contributions: 31 mars 2005.

Adresse: SSMOCI, Bulletin, Case postale 8301, 3001 Bern, ou: Hartmut Fähndrich, Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern, hartmut.fahndrich@swissonline.ch
Site: www.assh.ch/ssmoci

Inhalt – Sommaire

Editorial 3

Makita-Makita Kasongo
Dynamique de l'islam au sud du Sahara 4

Michael Pesek
Für Kaiser und Allah,
Ostafrikas Muslime im Grossen Krieg
für die Zivilisation, 1914-1919. 9

Marianne Chenou
Note de lecture: Islam in Schwarzafrika. 19

Forschungsberichte/Rapports de recherche 20

Buchbesprechungen/Comptes rendus 23



La publication de ce bulletin est soutenue par l'Académie suisse des sciences humaines et sociales.

Dieses Bulletin erscheint mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.

Editorial

Afrika südlich der Sahara gehört nicht zu den Standardinteressenbereichen der europäischen Islamwissenschaft. Es ist ein «Randgebiet» der islamischen Welt. Dies obwohl die Zahl der dortigen Muslime sich durchaus mit denen der arabischen Welt messen kann.

Grund genug, einmal ein wenig in diesen Raum zu schauen, diesem Teil des Islams ein wenig Aufmerksamkeit zu schenken: zunächst den Fakten durch den ausführlichen Bericht über ein Dossier, danach einem eher überraschenden Aspekt des Themas, der Rolle des deutschen Kolonialismus bei der Ausbreitung des Islams in Afrika vor hundert Jahren.

Die nächste Bulletin-Nummer wird Indonesien gewidmet sein, einem weiteren «Randgebiet» und immerhin dem Land mit der weltweit grössten muslimischen Bevölkerung. Für Literaturhinweise ist die Redaktion wie immer dankbar.

Für die Redaktion

L'Afrique au sud du Sahara est d'effort éloignée des domaines d'intérêt traditionnels des islamologues européens. Elle appartient aux «régions périphériques» du monde musulman, même si les musulmans qui y vivent soutiennent aisément la comparaison, en nombre, avec ceux des pays arabes.

D'où notre désir de pénétrer quelque peu cet espace et d'observer de plus près un aspect souvent ignoré de l'islam. D'abord par des faits reposant sur un dossier, objet d'un rapport détaillé; ensuite par un phénomène surprenant, à savoir le rôle joué par le colonialisme allemand, il y a un siècle, dans l'expansion de l'islam en Afrique.

Notre prochain Bulletin sera consacré à l'Indonésie, autre «région périphérique», mais comprenant la population musulmane la plus importante dans le monde. La Rédaction sera, comme toujours, heureuse d'accueillir vos suggestions de lecture.

Pour la rédaction

Hartmut Fähndrich

L'Africa subsahariana non fa parte dei campi d'interesse principali delle Scienze Islamiche europee. Si tratta di una zona alla periferia del mondo islamico, pur essendo il numero dei musulmani paragonabile a quello del mondo arabo.

Un buon motivo per scoprire questa zona e prestare un po' d'attenzione a questa parte dell'Islam. In primo luogo i fatti con articoli completi contenuti in un dossier, in seguito un aspetto a sorpresa riguardante il tema: il ruolo del colonialismo tedesco durante l'espansione dell'Islam in Africa cento anni fa.

Nel prossimo bollettino verra' trattata l'Indonesia, un'altra zona periferica che conta il numero piu' alto di popolazione musulmana mondiale in assoluto.

La redazione è sempre grata per l'invio di recensioni.

Per la redazione

Makita-Makita Kasongo

Dynamique de l'islam au sud du Sahara

Ce texte donne un aperçu de la dynamique de l'islam au sud du Sahara, selon l'expression ancienne mais toujours actuelle de Guy Nicolas¹. A partir du dossier «Islams d'Afrique:

Entre le local et le global», publié par l'annuaire L'Afrique Politique 2002², il vise à éclairer les enjeux de la religion du prophète en Afrique noire en s'aidant de ressources bibliographiques complémentaires.³ Il s'agit, sans nulle prétention à l'exhaustivité, d'inscrire le rapport de l'islam à l'Afrique subsaharienne dans l'historicité religieuse et politique globale des sociétés africaines, ponctuée par la dialectique du local et du global. Après une brève présentation historique et cartographique de l'islam subsaharien, le texte brosse trois visages significatifs de ses enjeux.

I. Champ islamique subsaharien

Bien que sujets à caution, les chiffres⁴ (voir tableau 1) de ce que d'aucuns nomment abusivement «islam noir»⁵, révèlent son extrême diversité en allant d'ouest en est à partir de la mer de sable constituée par le Sahara, avec une décurie croissante sur l'axe nord-sud.

En dépit des mouvements jihad épisodiques lancés en Afrique de l'Ouest depuis le Maroc par les Almoravides dès le 11^e s.⁷, le champ islamique subsaharien est moins le résultat d'une conquête par le sabre que des échanges commerciaux à travers le Sahara et l'Océan indien. A l'Ouest, cette diffusion pacifique a été initiée dans la ban-

Makita-Makita Kasongo, Université de Lausanne, Dr ès Science Politique; chargé de cours, IEPI, Université de Lausanne.

de sahélienne jusqu'aux pays voisins immédiats au sud, en amenant à l'islam de très grosses proportions de la population: Mauritanie 100%; Guinée: 85%; Sénégal: 92%; Gambie: 95%; Mali: 90%;

Niger: 80%. Sur la côte orientale et alentours, la poussée islamique exercée dès le 8^e siècle par les pays de la Péninsule arabique sur le sahel «maritime»⁸ du littoral de l'Océan indien installera de grandes communautés musulmanes dans la Corne de l'Afrique⁹: 100% en Somalie, 94% à Djibouti, 70% au Soudan. Elle sera à peine ralentie, avec 47%, par la résistance de la vieille tradition chrétienne de l'Ethiopie, qui déteint également sur l'Erythrée voisine.

De la Somalie au Mozambique, ce processus s'étire en cités côtières et îles sous forte influence arabe à l'exemple de Zanzibar. Entre les deux, à partir du Golfe du Bénin à l'ouest et toujours au nord de la ligne de l'Equateur, se situent les pays intermédiaires à faible majorité ou forte minorité musulmane: Sierra Leone, Burkina Faso, Nigeria et Tchad (50%), Liberia, Côte d'Ivoire, Ghana, Togo, Cameroun ...

De la ligne de l'équateur au sud, l'importance de l'islam se réduit comme peau de chagrin en ne touchant que des proportions infimes de la population d'Afrique centrale et australe. Au total, avec une moyenne de 1/3 à 40% de la population subsaharienne, représentant autour de 250 millions de personnes¹¹, le champ islamique subsaharien pèse d'un poids démographique bien plus lourd que tous les pays arabes réunis. Cette importance démogra-

Pays	Population	% de Musulmans	Population musulmane
Benin	6.3	15 %	0.95
Burkina Faso	11.57	50 %	5.79
Chad	7.56	50 %	3.78
Congo	50.48	10 %	5.05
Cote d'Ivoire	15.8	60 %	9.48
Djibouti	0.45	94 %	0.42
Ethiopie	59.68	47 %	28.05
Ghana	18.88	30 %	5.66
Kenya	28.8	7 %	2
Malawi	10	20 %	2
Mali	10.43	90 %	9.39
Mauritania	2.58	100 %	2.58
Mozambique	19.1	20 %	3.82
Niger	9.96	80 %	7.97
Nigeria	113.83	50 %	56.92
Senegal	10	92 %	9.2
Somalia	7.1	100 %	7.1
Sudan	34.47	70 %	24.13
Tanzania	31.27	35 %	10.94
Uganda	22.8	16 %	3.65

Tableau 1: Statistique de l'islam dans des nations africaines choisies
Source: CIA World Fact book 1999, Washington, DC: CIA, 1999

phique en situe l'enjeu considérable sur l'échiquier international.

II. Visages de l'islam subsaharien

Pluriel en ses trajectoires différenciées, le champ islamique subsaharien s'articule néanmoins sur trois modèles¹² majeurs:

- le modèle ouest-africain s'étale du sud du Sahara au Golfe de Guinée, englobant entre autres pays le Sénégal, le Mali, le Niger, le Nigeria... Son trait majeur est celui d'une islamisation sans arabisation, qui utilise les langues locales comme relais de l'islam (wolof, peul, hausa, malinké-ju-la...);

- le modèle soudanais se situe le long de la vallée du Nil. Instauré par des nomades venus du nord, il se caractérise par une islamisation doublée d'arabisation sous l'effet du métissage avec les populations locales et de l'implantation des traditions arabes;

- le modèle swahili touche les bords de l'Océan indien. Parti d'un islam de courtiers limité à quelques privilégiés arabes et persans, il se constitue par une invention linguistique –le swahili- caractéristique à la fois de la fusion réciproque des élites de la côte et du refus de l'islamisation de l'hinterland.

Ces modèles réfléchissent la problématique de l'islam subsaharien dans le miroir de ses visages contrastés du Sénégal, du Nigeria et du Soudan, rapidement brossés ci-après. Traditionnellement emblématiques de la dynamique islamique subsaharienne, ces pays en illustrent l'enjeu sous l'angle de la triple dimension confrérique, réformiste et radicale, que la trans-nationalisation de l'islam¹³ projette sous forme d'imposition de la charia au Soudan et au nord du Nigeria.

Soudan – Pays musulman à 70%

Le drame actuel du Darfour, couplé au conflit historique nord-sud, est instructif de la combinaison des facteurs religieux, économique, tribal, racial et foncier dans le cocktail explosif qui déchire ce pays, «sans que l'un soit exclusif de l'aut-

re»¹⁴. La carte religieuse elle-même, avec son pôle noir animiste et chrétien au sud, et son pôle blanc et musulman au nord, se révèle, outre à sa complexité et à son caractère artificiel, éminemment éclatée en divisions embrouillées, quand elle n'est pas instrumentalisée à des fins politiques inédites¹⁵. L'imposition de la charia par le gouvernement achève de consacrer, avec le tournant fondamentaliste porté par le Front national islamique, la bipartition du pays par la polarisation des conflits ethniques et religieux autour de l'axe Nord-Sud, adossé au processus duel d'arabisation et islamisation.

Sur la longue durée, les luttes de pouvoir au parfum de rivalités personnelles entre leaders de confréries à Khartoum, se traduisent en déchirements dérivés des prétentions hégémoniques de l'arabe et de l'islam. Imputé au brassage des populations, le brouillage des compartimentages coloniaux, territoriaux, raciaux, ethniques et religieux induit l'absence de la mono-causalité soit religieuse, soit ethnique dans l'éclatement des conflits, suivant l'hypothèse de la guerre comme mode de partage du pouvoir et des ressources.

Une comparaison intéressante à cet égard peut être faite entre le Darfour et le Tchad en termes de compétition pour l'espace, la descente de pasteurs musulmans à travers la savane rapprochant la frontière religieuse de la frontière écologique forêt/savane¹⁶. Ce processus génère un climat conflictuel dont l'expression ethnico-religieuse occulte souvent les ressorts politico-économiques qui animent les acteurs internes et externes.

Nigeria – Pays musulman à 50%

Constitutionnellement laïc, le Nigeria¹⁷ compte 19 états musulmans – sur les 36 que compte le pays – situés dans le nord et à dominante ethnique hausa. Les états du sud, catégorisés globalement chrétiens et animistes, sont à dominante yoruba à l'ouest, et ibo à l'est. Cette ligne de fragmentation ethnico-religieuse recoupe la fragmentation politico-économique avec la concentration au sud des réserves de pétrole, quand l'élite politico-militaire domine au Nord. Les scènes récurrentes de violences religieuses, qu'elles soient inter-religieuses

Zusammenfassung

Etwa 250 Millionen Menschen zählt die muslimische Bevölkerung südlich der Sahara. Entstanden ist diese Präsenz des Islam mehrheitlich aufgrund von wüstenquerenden Handelsaktivitäten und maritimen Beziehungen über den Indischen Ozean hinweg. Grob lassen sich drei Wege unterscheiden, wie sich Formen des Islam in jener Region festgesetzt haben:

1. Die westafrikanischen Länder kennen die Islamisierung ohne Arabisierung, das heisst unter Weiterverwendung der einheimischen Sprachen.
2. Ein Land wie der Sudan erlebt(e) die Isla-

misierung, begleitet von einer Arabisierung, das heisst der Ausbreitung der arabischen Sprache und arabischer Sitten.

3. An der Ostküste schliesslich nahm die Islamisierung ihren Ausgang bei einer Oberschicht und ging einher mit der Entwicklung einer neuen Sprache, des Swahili, entlang der Küste.

Zur Zeit zeigen sich verschiedene Formen des Aktivismus, reformistische und radikale, verkörpert in Gruppierungen und Einrichtungen, die nicht selten die Stelle des unfähigen Staates einnehmen.

(musulmans contre chrétiens) ou inter-musulmanes (confréries soufies contre fondamentalistes du mouvement Izala), inscrivent l'adoption de la charia par des états du nord en 1999, dans la continuité du débat entre orthodoxie et hétérodoxie.

Le facteur urbain, joint à la rente du pétrole, catalysera l'expression radicale des conflits religieux par le jeu de l'affirmation du leadership de l'islam réformiste. Ainsi les conflits de pouvoir sont-ils, à la faveur du fédéralisme, transférés sur le terrain religieux à travers la manipulation par les élites militaires du nord, des velléités autonomistes des musulmans du nord.

Sénégal – Pays musulman à 92%

Le fantasme du particularisme animiste et chrétien de la Casamance dans un Sénégal¹⁹ massivement musulman, nourrit l'image d'une guerre ethno-religieuse entre Diola animistes du sud et musulmans Wolofs du nord. L'auteur montre non seulement que la rébellion est multiconfessionnelle, mais aussi que la région est majoritairement musulmane. Ce constat de disqualification de l'image courante d'une Casamance animiste est de surcroît étayé par la visibilité croissante dans cette région d'un islam non confrérique.

De plus en plus ouvert à l'influence fondamentaliste, celui-ci est moins cause que l'effet du conflit, en raison de l'échec aussi bien du projet étatique que du projet séparatiste. Or cette perspective de développement fondamentaliste dépasse le cadre territorial de la Casamance pour s'étendre à l'ensemble de ce pays de l'islam maraboutique, à la faveur de la médiation que les confréries exercent entre l'état et la société, bien au-delà de la sphère religieuse. Ainsi de la confrérie mouride qui, après avoir investi le domaine économique avec les marabouts de l'arachide, se répand sur le champ administratif et politique grâce à l'influence exercée par les chefs religieux sur les disciples. Puissants au point de faire jouer le rôle de zone franche à la ville sainte de Touba autour de son minaret haut de 87 mètres, les mourides furent, à travers leurs consignes de vote, des partenaires politiques de l'ancien gouvernement jusqu'en 1993. Eloignés depuis de la politique, ils laissent, face au nouveau pouvoir, le champ libre à de jeunes marabouts sensibles aux thèses islamistes. Cet arrière-plan fondamentaliste forme la trame de l'enjeu posé à l'islam contemporain en Afrique subsaharienne à travers les études de cas, y compris sur la côte swahili qui n'est pas traitée ici. Il suffit d'avoir en mémoire l'onde de choc pro-

voquée par les attentats islamistes du Kenya et de Tanzanie, pays de minorités islamiques.

III. Enjeu de l'islam subsaharien

Face à la dramatisation du danger islamiste²⁰ dans le contexte d'un «ordre mondial relâché»²¹, confronté au terrorisme international, pour ne pas dire islamiste, l'éclairage proposé vise à rendre lisibles les mobilisations islamiques actuellement à l'oeuvre au sud du Sahara. Cette démarche heuristique est d'ailleurs postulée par la visibilité d'un nouveau réformisme musulman subsaharien. Porté par de nouvelles élites islamiques au verbe radical, celui-ci éclot en mouvements associatifs, écoles coraniques et mosquées, qui sont autant de signes symboliques et matériels d'une déferlante islamique apparemment irréversible.

Sous l'effet de la révolution khomeyniste²² en Iran et du prosélytisme libyen et saoudien, elle est amplifiée sous la forme d'une expression radicale qui trouve un exutoire aussi bien dans les attentats islamistes du Kenya et de Tanzanie (1994), que dans les vraies fausses guerres de religion du Nigeria et du Soudan. Si elle projette l'Afrique au

cœur d'un champ de bataille idéologique aux allures de guerre des civilisations, cette nouvelle dynamique redimensionne la perception du champ islamique africain en ce qu'elle écorne l'image d'Epinal habituellement collée au sous-continent sous l'étiquette de communautés confrériques fondamentalement paisibles. Encore faut-il relever que le marché des nouvelles religiosités africaines grouille, sur fond d'animisme tenace, autant du bouillonnement islamique que de son pendant de passions prophétiques chrétiennes, évangéliques, pentecôtistes, messianiques ou maçonniques, importées ou autochtones. Toutes ces mobilisations religieuses présentent l'intérêt sociologique d'exercer par leur activisme social ou leur irruption sur la scène politique, un rôle substitutif à l'Etat failli. Marquée de retrait ou désengagement, la faillite de l'Etat porte en Afrique le visage familier de la crise du développement et de la démocratisation, de l'aggravation de la pauvreté et de la misère, du déchaînement débridé des violences. L'enjeu du répertoire religieux en est d'autant plus marqué, si ce n'est préoccupant par le jeu pervers de l'assimilation de sa mouture islamique au terrorisme.

¹ Guy Nicolas : Dynamique de l'islam au sud du Sahara, 1981, Paris, Publications orientalistes de France.

² L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique : Entre le local et le global, 2003, Paris, Karthala-Céan.

³ Voir notamment : Kane et Jean-Louis Triaud (éds.) : Islam et islamismes au sud du Sahara, 1998, Paris, Karthala ; Iremam; René Otayek (dir.): Le radicalisme islamique au sud du Sahara, Paris-Talence, Karthala-Msha, 1993, et J.P. Ngoupande, L'Afrique face à l'islam, Albin Michel, Paris, 2003.

⁴ Dont l'approximation est instrumentalisée par des manipulations politiques quand elle ne tient pas à la simple fiabilité des données.

⁵ Pour une discussion de ce qualificatif, voir notamment : Bakary Sambe : Islam noir : construction identitaire ou réalité socio-historique ? Ceriep, Centre de politologie de Lyon, 2000; V. Monteil: L'islam noir, Paris, Seuil, 1964 ; R.L. Moreau: Africains Musulmans, Présence Africaine Paris, Inades Abidjan, 1982 ; J.P. Ngoupande, op.cit.

⁶ A décompter au Nord, les pays arabes : Algérie, Egypte, Libye, Maroc, Tunisie, Sahara occidental.

⁷ Conquête des Almoravides au-delà du Sénégal

⁸ Pourtier R. : Les territoires des religions en Afrique : Enjeux et Acteurs. Festival International de Géographie 2002 de Saint-Dié des Vosges «Géographie et religion, ces croyances, représentations et valeurs qui modèlent le monde». Aires et frontières religieuses en Afrique. Table ronde animée par J.-C. Victor avec R. Pourtier, C. Coulon, E. Dorier-Apprill et J.-P. Dozon.

⁹ Composée de Djibouti avec la Somalie, l'Éthiopie et l'Érythrée, la Corne de l'Afrique désigne la région couvrant les terres d'Afrique Orientale, depuis les bords de la Mer Rouge jusqu'aux grands lacs en passant par la côte somalie et par les hauts plateaux abyssins.

¹⁰ Cas typique de non-fiabilité des statistiques, le pourcentage habituellement convenu étant de 40%.

¹¹ Ces estimations empruntées à Ngoupande sont à prendre avec les réserves d'usage.

¹² Ousmane Kane, Introduction, p.8, in O.Kane-J-L Triaud, op.cit.

¹³ René Otayek: Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires.

¹⁴ M.A. Perouse de Monclos: Une guerre de religions en trompe l'œil, pp. 33-50 in L'Afrique politique 2002, op.cit.

¹⁵ Ainsi des attaques des troupes gouvernementales contre des musulmans Nuba, ou du soutien de Khartoum aux intégristes chrétiens de la Lord Resistance Army en Ouganda.

¹⁶ R. Pourtier : Les territoires des religions en Afrique : Enjeux et acteurs, op.cit.

¹⁷ Ousmane Kane : Le réformisme musulman au Nigeria du Nord, in O. Kane, J-L. Triaud, op.cit., p 117-136.

¹⁸ Bida yan Izala : ceux qui rejettent l'innovation.

¹⁹ Jean-Claude Marut : Les particularismes au risque de l'islam dans le conflit casamançais, in Afrique politique 2002, op.cit., pp. 147-160.

²⁰ Au milieu de l'année 1990, le premier ministre éthiopien pointe clairement le fondamentalisme islamique depuis la Somalie et le Soudan comme la menace principale à la sécurité de son pays.

²¹ Zaki Laidi : L'ordre mondial relâché, Paris, Fayard, 2002.

²² Extrait révélateur d'un entretien Ali-Muhammad Tashkiri, conseiller du Guide suprême, sur les moyens d'exporter la révolution khomeyniste : « L'Afrique est le champ de bataille-clé. C'est en Afrique que l'équilibre global des forces pourra tourner en faveur de l'islam dans son arrogance contre l'arrogance mondiale. L'Afrique est le meilleur endroit où l'islam peut démontrer sa supériorité par rapport à l'Occident », in Nameh Farhang, Téhéran, 2001.

Michael Pesek Für Kaiser und Allah Ostafrikas Muslime im Grossen Krieg für die Zivilisation, 1914-1919

In diesem Jahr jährt sich der Beginn des Ersten Weltkriegs zum neunzigsten Mal. Als Ereignis ist seine Bedeutung für die europäische Geschichte unbestritten. Der Erste Weltkrieg wird gleichsam als Auftakt für die Katastrophen des 20. Jahrhunderts und die Herausbildung der Moderne in Kunst und Ge-

sellschaft Europas gesehen. Unzählige Bücher sind seitdem erschienen und meist handeln sie von den europäischen Kriegsschauplätzen. Aber der Erste Weltkrieg war eben auch ein Weltkrieg und das nicht nur, weil amerikanische, australische, indische und westafrikanische Soldaten auf europäischen Schlachtfeldern ihr Leben liessen. In Afrika gerieten die deutschen Kolonien bereits kurz nach Kriegsbeginn in den Strudel des Krieges, wenn auch vielerorts nur für wenige Wochen oder Monate. Nur in Deutsch-Ostafrika, heute das Gebiet dreier afrikanischer Staaten (Burundi, Tansania und Rwanda) wurde der Krieg mit bis dahin in Afrika nicht gesehener Härte und Aufwand an Mensch und Material geführt. Und selbst als die Waffen in Europa längst schwiegen, wurde hier noch gekämpft. Am 25. November 1918, zwei Wochen nach der deutschen Kapitulation, gaben auch die Deutschen in Ostafrika auf.

Auch in Ostafrika war nach dem Ende des Kriegs nichts mehr wie zuvor. Nicht nur dass die

Michael Pesek ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Afrikawissenschaften der Humboldt-Universität Berlin. Im Mittelpunkt seiner Forschung stehen die Festkulturen der europäischen und afrikanischen Gesellschaften während des deutschen Kolonialismus in Ostafrika 1900-1920.

Deutschen ihre Kolonien verloren und die Alliierten an ihre Stelle traten. Für die Afrikaner, die in diesem Krieg gekämpft und unter ihm gelitten hatten, waren Krieg und Nachkriegszeit Zeiten der Desillusionierung und Neubewertung des europäischen Kolonialismus. Ähnlich wie in

Europa war der Krieg Auslöser einer Moderne. Diese afrikanische Moderne hatte viele Taufpaten. Europa gehörte zweifellos dazu, aber auch die Kulturen des Indischen Ozeans von Indien bis Somalia. Sie war genauso christlich geprägt, wie sie muslimisch oder von lokalen Religionen beeinflusst war. Doch vor allem war sie eine Auseinandersetzung der Afrikaner mit den Umbrüchen des 20. Jahrhunderts.

Fehlender Nachschub

Während daheim in Europa deutsche Soldaten mit nationalistischen Liedern auf den Lippen in die Schlacht zogen, konnten die Deutschen in Ostafrika schwerlich solch Enthusiasmus von ihren Soldaten erwarten. Die deutschen Truppen in der Kolonie bestanden grösstenteils aus Afrikanern – Söldner, die man mit gutem Geld und den Privilegien einer staatstragenden Soldateska erworben hatte. Auch wenn die Deutschen über

die Jahre mit einem pompös inszenierten Kaiserkult versuchten hatten, ihre Askari, wie sie die Afrikaner in kaiserlicher Uniform nannten, ideologisch an sich zu binden, ahnten sie dennoch, dass deren Loyalität auf weitaus profaneren Säulen ruhte.

Aber selbst unter vielen Deutschen war der Krieg in der Kolonie nicht populär. Europa war weit und die Kongo-Akte hatte den Kolonien Neutralität im Falle eines europäischen Krieges garantiert. Auf offizieller Seite gab es grosse Bedenken über die möglichen Folgen des Krieges für die koloniale Ordnung. Der amtierende Gouverneur Heinrich Schnee fürchtete Aufstände der afrikanischen Bevölkerung, wenn denn die koloniale Ordnung durch die Wirren des Krieges ins Wanken geriete. Selbst die rückhaltlosesten Befürworter des Krieges konnten diese Möglichkeit nicht ausschliessen. Zuviel Blut hatte die Errichtung der deutschen Herrschaft unter den Ostafrikanern gekostet. Nur in den letzten Vorkriegsjahren war die Kolonie von Aufständen verschont geblieben. Doch mancherorts, zum Beispiel im Süden, herrschte eine fragile Sicherheitssituation, und die Wunden der Niederschlagung der Erhebung von 1905 waren noch nicht verheilt. Kaum erreichten die Nachrichten vom Ausbruch des Krieges die Kolonie, machten auch schon Gerüchte und Prophezeiungen über ein apokalyptisches Ende der europäischen Kolonialherrschaft die Runde. Das Gouvernement versuchte die afrikanische Bevölkerung mit der Versicherung zu beruhigen, dies sei ein Krieg der Weissen und den Afrikanern werde nichts passieren. Doch schon wenige Wochen nach Kriegsbeginn beschossen britische Kriegsschiffe die Hafenstädte der Kolonie. Obwohl es nur wenige zivile Opfer gab, wurde sofort deutlich, dass die Kriegsparteien nur wenig Rücksicht auf Leben und Eigentum der einheimischen Bevölkerung nehmen würden.

Trotz aller Bedenken des Gouverneurs setzte sich der Kommandierende Offizier Lettow-Vorbeck mit seinem Willen durch, den Krieg in der Kolonie zu führen. Doch die Deutschen befanden sich zu Kriegbeginn in einer schwierigen Situation. Die Kolonie war auf diesen Krieg, in dem der Gegner nicht mehr mit Speeren und Pfeilen bewaffnete Krieger, sondern eine moderne europäische Armee sein sollte, nur schlecht vorbereitet. Die Truppen in

der Kolonie hatten nur Erfahrungen mit der Niederschlagung von Aufständen, nicht aber in moderner Kriegführung. Und ihre Zahl war gering. Gerade mal 260 Europäer und 2472 Askari umfasste die Schutztruppe. Ihre Ausrüstung bestand aus veralteten Gewehren, einigen Dutzend Maxim-Maschinengewehren und ein paar Feldgeschützen. Es gab kaum eine industrielle Infrastruktur, die die Versorgung der Truppen mit kriegswichtigen Gütern zu leisten imstande war. Die Royal Navy kreuzte vor der Küste Ostafrikas und blockierte die Versorgung mit Nachschub aus der Heimat. Wollten die Deutschen diesen Krieg wirklich erfolgreich führen, waren sie auf die Kooperation eines Teils der afrikanischen Bevölkerung angewiesen – jener, die bis dahin am stärksten in das koloniale Projekt integriert waren.

Muslime in Militär und Verwaltung

Es gehört wohl zu den eher unbeabsichtigten Konsequenzen der deutschen Kolonialherrschaft in Ostafrika, dass sie zu einer Blüte des dortigen Islams geführt hat. Zwar waren die deutschen Kolonialherren mit der Losung angetreten, in Ostafrika das Heil der abendländischen Kultur zu verkünden; die Praxis sah jedoch oftmals sehr anders aus. In der Kolonie lebten etwa 350 000 Muslime, nur ca. 3,5 Prozent der Gesamtbevölkerung.¹ Dennoch waren Muslime überdurchschnittlich in den Kolonialtruppen und in der Verwaltung vertreten. In den Kolonialtruppen war ihr Anteil nahezu hundert Prozent. Zu den ersten Rekruten der Schutztruppe hatten vor allem Söldner aus dem Sudan und Träger aus den Karawanen sansibarischer Händler gehört. Sie legten den Grundstein für eine Entwicklung, die später ein deutscher Offizier nur noch lakonisch mit den Worten kommentieren konnte, Askari und Muslim zu sein, sei ein und dasselbe. Diejenigen, die bei ihrer Rekrutierung nicht beides seien, würden es einige Woche später.² Die deutschen Offiziere mochten die Regeln auf dem Exerzierplatz bestimmen, in der Freizeit waren es jedoch die Askaris, die sich eine eigene Kultur jenseits von preussischen Marschgesängen und Kaiserkult schufen. Und diese Kultur war zu einem Gutteil geprägt vom Islam der Küstenstädte. Mit der Uniform verlieh der koloniale Staat den Askaris eine ungeheure Machtfülle. Sie

waren es, die vielerorts den kolonialen Staat verkörperten, seine Politik durchsetzten. Vielfach nutzten sie ihre Stellung, um die Konvertierung der lokalen Bevölkerung zum Islam voranzutreiben.

Auch unter den Angestellten in der Kolonialverwaltung sah es nicht viel anders aus. Vom ersten Tag ihrer Herrschaft an hatten die Deutschen die gebildeten Schichten der Küstenstädte in die Verwaltung geholt. Sie besaßen jene Fähigkeiten, die jede moderne Verwaltung benötigt – Schriftlichkeit. Manch ein vormaliger Sultansbeamter kam unter den Deutschen in Lohn und Brot als Zöllner, Regierungsschreiber oder Gerichtsdiener. Dort, wo die Deutschen die lokalen Autoritäten durch Akida oder Jumbe, halb Angestellte der Kolonialbürokratie, halb lokale Herrscher, ersetzten, waren diese oft muslimische Händler von der Küste. Sicherlich, sie waren dem kolonialen Staat verpflichtet, Verkünder des christlichen Glaubens und der europäischen Kultur waren sie jedoch keineswegs. Das Gouvernement, in gewisser Weise abhängig von der Kooperation seiner Subalternen, tat daher wenig, um den wachsenden Einfluss des Islam einzudämmen. Diese Forderung wurde von allen von deutschen Missionaren erhoben, die mit der Politik des Gouvernements in dieser Frage immer öfter in Konflikt geriet. Die koloniale Bildungsarbeit, von den Missionaren als ihre ureigenste Domäne angesehen, wurde dabei zum grössten Zankapfel. In vielen Regionen der Kolonie, dort wo die Muslime die Mehrheit der Bevölkerung stellten, war den Missionen die Missionierung und der Bau von Schulen verboten. Stattdessen richtete das Gouvernement dort oft Regierungsschulen ein, in der viele Muslime unterrichteten. Die wenigen Absolventen, die die Missionsschulen hervorbrachten, fanden nur selten Anstellung beim Gouvernement, denn die Missionare arbeiteten mit ihrer Bildungspolitik an den Bedürfnissen des Gouvernements vorbei. Sie erwarben sich zwar grosse Verdienste bei der Erforschung und Bewahrung lokaler Sprachen, doch ihren Zöglingen fehlte oft die nötige Kenntnis der wichtigsten Verkehrssprache, des Swahili. Das machte sie für eine Arbeit in der Kolonialverwaltung nahezu unbrauchbar.³

Bis zum Ende der deutschen Kolonialherrschaft prägte die Dominanz von Muslimen in Verwaltung

und Militär zu einem Gutteil den kolonialen Staat. Ob es die muslimischen Schlachtgesänge der Askaris waren, die die Festen widerständiger Chiefs stürmten, oder die muslimischen Feiertage, die in der Kolonie als offizielle Feiertage galten und an denen sich die deutschen Kolonialbeamten mit muslimischen Würdenträgern trafen, oder auch die vielen Händler und Handwerker von der Küste, die das Stadtbild der kolonialen Zentren auch im Landesinneren prägten – im kolonialen Alltag spielte die christliche Komponente des kolonialen Zivilisationsprojekts nur selten eine wichtige Rolle. Das gehe so weit, beschwerte sich ein Missionar, dass die Afrikaner den Eindruck gewinnen müssten, der Islam sei so etwas wie eine Staatsreligion in der Kolonie.⁴

Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts versuchten die Missionen bei den Verantwortlichen in Berlin, eine Änderung der Politik des Gouvernements durchzusetzen. Auf der vom Deutschen Kolonialbund, der mächtigste Lobbygruppe in der deutschen Kolonialpolitik, ausgerichteten Konferenz von 1910 war die Verbreitung des Islams in der Kolonie eines der wichtigsten Themen. In apokalyptischen Farben malten die Missionare eine muslimische Bedrohung für die deutsche Kolonialherrschaft. Doch trotz aller Absichtserklärungen und Proklamationen änderte sich wenig an der Politik des Gouvernements.⁵ Einzig eine Untersuchung über die Rolle des Islam in der Kolonie wurde im gleichen Jahr vorgenommen. Die Ergebnisse waren ernüchternd. Mit der Etablierung der Kolonialherrschaft, so lassen sie sich in Kürze zusammenfassen, hatte sich auch vielerorts der Islam verbreitet. Askaris und Regierungsangestellte wurden zusammen mit Händler und Handwerkern, oft Immigranten aus anderen Teilen der muslimischen Welt, als Hauptverantwortliche für eine Zunahme «mohammedanischer Propaganda» ausgemacht.

Heiliger Krieg in Ostafrika

Die Missionare forderten ein Einschreiten gegen diese Entwicklungen, doch der Krieg machte all diesen Debatten ein Ende. Nun galt

es vor allem, sich der Loyalität der Askari und der Regierungsangestellten zu versichern. Und so konnte man im März 1914 überall in der Kolonie Anschläge des Gouvernements finden, die die Muslime Ostafrikas zum «Heiligen Krieg» gegen die Alliierten aufriefen.⁶

Es war ein riskantes Unternehmen. Selbst in Deutschland äusserten führende Islamexperten wie Carl Becker Bedenken. Er fürchtete, dass die Dschihad-Propaganda in Afrika zu einer Radikalisierung führe, die selbst für Deutsche unabsehbare Konsequenzen habe könne. Becker kannte die Situation in Ostafrika aus eigener Anschauung; er hatte zwischen 1908 und 1914 massgeblich an der Formulierung der Politik des Gouvernements gegenüber den Muslimen mitgewirkt.⁷ Ähnlich sahen dies auch britische Missionare, die mit Kriegsbeginn in deutsche Kriegsgefangenschaft gerieten. Mit grosser Empörung berichteten sie ihrem heimischen Publikum über das deutsche Spiel mit dem Feuer eines Heiligen Kriegs. Britische Geheimdienstoffiziere warfen den Deutschen vor, mit der Dschihad-Propaganda und der Unterstützung von lokalen Aufständen die koloniale Ordnung zu unterminieren. In der Tat, mit dem Rücken zur Wand, schienen die Deutschen einige ideologische Grundsätze der kolonialen Ordnung ad acta zu legen. Vor dem Krieg war die wichtigste Trennlinie diejenige zwischen Schwarz und Weiss, egal ob der Weisse Brite, Franzose oder Deutscher war. Es war vor allem eine rassische Demarkationslinie, aber auch eine, die das christliche Abendland von allen anderen Kulturen trennte. Der Krieg fegte diese Illusion eines Zusammenhalts der weissen Rassen hinweg. Nun gab es nur noch Feind und Freund – egal ob weiss oder schwarz.

Allerdings kam die Idee, den Krieg in Ostafrika als «Heiligen Krieg» darzustellen, nicht vom Gouvernement in Daressalam. Bereits 1914 hatte der Generalstab in Berlin Pläne entworfen, den Vormarsch türkischer Truppen auf den Sueskanal durch Sabotageakte deutscher Agenten und anti-britische und anti-französische Propaganda zu unterstützen. Im September 1914 wurde der Islamwissenschaftler und Diplomat Max

von Oppenheim zum Chef des Nachrichtenbüros für den Nahen Osten ernannt. Wenige Wochen nach seinem Amtsantritt legte er seinen Vorgesetzten im Aussenministerium einen Plan vor, wie die islamische Bevölkerung in Nordafrika, Indien und im Nahen Osten zu Aufständen zu ermutigen sei. Für dieses Vorhaben sollte das osmanische Reich militärische und ideologische Unterstützung leisten. Deutsche Diplomaten am Hof des Sultans von Konstantinopel arbeiteten mit Hochdruck an einer Proklamation des Heiligen Krieges. Am 12. November 1914 verkündete der türkische Kriegsminister Enver Pascha im Namen des osmanischen Kalifen den Heiligen Krieg gegen die Alliierten.⁹

Die türkische Proklamation gelangte auf schnellem Weg in andere Teile der muslimischen Welt und sorgte mancherorts für eine gewisse Aufregung. Die britischen und französischen Kolonialbehörden reagierten umgehend. Verdächtige wurden verhaftet und deportiert. Lokale Geistliche von Kairo bis Darfur wurden in eine Art propagandistische Gegenoffensive eingespannt, die vor allem darauf abzielte, die Illegitimität der Proklamation des osmanischen Kalifen aufzuzeigen. Dem hatten die Deutschen nicht viel entgegenzusetzen. Denn so grossartig der deutsche Plan war, so halbherzig wurde er verfolgt. Die deutschen Agenten, oft Abenteurer oder gescheiterte Geschäftsleute, agierten meist isoliert und ohne Unterstützung Berlins.

In Ostafrika, wo die Kooperation mit den lokalen muslimischen Eliten ein Grundelement kolonialer Politik war, fand die Dschihad-Propaganda mit Unterstützung der Behörden einen fruchtbareren Boden. Doch hier galt es nicht, Aufstände zu entfachen sondern sie zu verhindern. Zugute kam den Deutschen, dass der Sultan von Istanbul unter vielen Muslimen Ostafrikas einen guten Ruf genoss. In den Moscheen wurde er neben den sansibarischen Sultanen als bedeutender Führer der muslimischen Welt geehrt. Die politischen Reformen in Istanbul galten als Modell für ein modernes islamisches Staatswesen, wie es etwa den Sultanen von Sansibar vorschwebte. Dieses war seit dem berühmten Sansibar-Helgoland-Vertrag von 1890 britisches Protektorat. Von dort

konnten die Deutschen wenig Unterstützung erwarten, und der vier Jahre vor Ausbruch des Krieges zum Sultan ernannte Khalifa b. Harub nutzte seinen Einfluss zugunsten seiner britischen Steigbügelhalter. Aber einer seiner Brüder, Said Khalifa, von den Briten 1896 vom Thron verjagt, war nach Daressalam emigriert. Für den britischen Geheimdienst war er einer der wichtigsten Figuren der deutschen Propaganda. Zweifellos verband er mit einem Sieg der Deutschen die Hoffnung auf eine Rückkehr auf den Thron. Die Deutschen wiederum brachten ihn als ihre wichtigste Trumpfkarde im Kampf um die Herzen und das Denken der ostafrikanischen Muslime ins Spiel.¹⁰

Deutsche unter grüner Fahne

Die Proklamation, eine mit einer Präambel versehenen Übersetzung der türkischen Version ins Swahili, Arabische und Deutsche, wurde überall in der Kolonie verbreitet, auch über ihre Grenzen hinaus. Britischen Missionaren zufolge liess im Süden Hauptmann Falkenstein, Kommandeur der Station Langenburg, einem einflussreichen Händler aus dem britischen Nyassaland einen Brief zu kommen, in dem er ihn über die türkische Proklamation und die Niederlagen der Alliierten in Europa informierte. In konspirativem Tonfall erinnerte der deutsche Offizier den Händler, der einst von der Küste gekommen war, an seine Pflichten als Muslim. Er solle ihm Informationen über britische Truppen geben und einen Aufstand organisieren.¹¹ Wir wissen nicht, wie der Händler auf Falkensteins Fatwa reagierte, ob er für die Deutschen Spionagedienste leistete. Einen Aufstand gab es allerdings nicht.

Die Deutschen belassen es nicht bei Proklamationen. Ihre Kompanien führten neben der deutschen nun auch eine grüne Fahne voller Koransprüche mit. In feierlichen Reden zum Sedantag und zum Geburtstag des deutschen Kaisers, seit jeher in der Kolonie der wichtigste Feiertag, stellten die deutschen Offiziere den Kaiser als Europas grössten Freund der Muslime dar. Um die muslimischen Eliten der Küstenstädte auf ihre Seite zu ziehen, erinnerten die deutschen ihre muslimischen Untertanen an die Rolle der Briten bei der

Abschaffung des Sklavenhandels im 19. Jahrhundert.¹² Überall in der Kolonie verbreiteten die Deutschen Gerüchte über angeblich anti-muslimische Massnahmen der britischen Behörden. In Tabora fand ein kriegsgefangener britischer Missionar angeschlagene Telegramme des Gouvernements, in denen behauptet wurde, die Behörden von Britisch-Nyassaland hätten dort die Ausübung des muslimischen Glaubens verboten und alle Moscheen geschlossen.¹³

Der Erfolg dieser Propaganda ist schwer messbar. Der für die Deklaration verantwortliche Gouverneur Schnee schätzte ihn in seinen Erinnerungen gering ein.¹⁴ Für die Beantwortung der Frage, ob die Askaris den Kampf gegen die Alliierten als einen Heiligen Krieg sahen, fehlen die Quellen. Immerhin gab es auf deutscher Seite eine Freiwilligen-Einheit, die aus «Arabern» bestand (eine solche gab es jedoch auch auf britischer Seite). Damit meinten die Deutschen weniger die Herkunft ihrer Soldaten, als vielmehr ihre Zugehörigkeit zu den Elitefamilien der Küstenstädte. Nur wenige Informationen über diese Einheit sind verfügbar. Die Kompanie nahm an mehreren Gefechten an der britischen Grenze teil. Doch ihre Kampfkraft wurde von vielen Offizieren als gering eingeschätzt, weshalb sie nach nur wenigen Monaten wieder aufgelöst wurde. Mit dem stellvertretenden Gouverneur Methner hatte die deutsche Kolonialverwaltung einen ihrer erfahrensten Kolonialbeamten an deren Spitze gestellt, und das spricht eher für ein politisches denn für ein militärisches Kalkül.

Unter den Kriegsteilnehmern beider Seiten waren Muslime stark vertreten. Das gilt für die britischen Kings African Rifles ebenso wie für die aus der Goldküste und Nigeria nach Ostafrika geholten Regimenter der Briten und die belgische Force publique. Sollte die deutsche Dschihad-Propaganda auf jene Muslime gezielt haben, die auf Seiten der Alliierten standen, dann verhallte sie ungehört. Es gibt keine Indizien, die auf Desertationen oder Aufstände als Folge deutscher Propaganda hindeuten. Die eigenen Askaris dürften aus weit prosaischeren Gründen als ihrem Seelenheil für die Deutschen gekämpft haben. Die Aussicht auf Beute war wohl einer der stärksten, denn sel-

ten zuvor war der Zugriff auf Hab und Gut der Zivilbevölkerung, auch der europäischen, so ungehindert. Und nicht zuletzt bot in einem Feldzug, in dem beiden Kriegsparteien das Wohl der Zivilbevölkerung so wenig galt, die Truppe weit mehr Schutz vor den Unbilden des Krieges als das Leben als Nicht-Kombattant.

Desillusionierung und Aufbruch

Doch der Krieg wurde nicht in Ostafrika entschieden, sondern in Europa. Als Deutschland hier 1918 kapitulierte, war auch wenige Wochen später der Krieg in Ostafrika zuende. Mit dem Vertrag von Versailles verlor Deutschland seine Kolonien, die unter den Alliierten aufgeteilt wurde. In Ostafrika bekam Belgien Rwanda und Burundi, die Briten Tanganjika als Mandatsgebiet zugesprochen. Doch der Krieg hatte hier ein wirtschaftliches und soziales Trümmerfeld hinterlassen. Die ökonomische Entwicklung war um Jahre zurückgeworfen. Hunderttausende junge Afrikaner hatten als Träger in den Armeen der Kriegsparteien gedient und waren dort den menschenunwürdigen Lebensbedingungen zum Opfer gefallen. Allein um den Vorkriegsstand an verfügbaren Arbeitskräften herzustellen, brauchte es mehrere Jahre. Ein Grossteil der Infrastruktur war zerstört, Dörfer von ihren Bewohnern auf der Flucht vor marodierenden Truppen verlassen. Die Landwirtschaft lag vielerorts am Boden, weil es an jungen Männern fehlte, die die Felder vom Wildwuchs befreiten. Wie ein Gleichnis auf den Niedergang des kolonialen Zivilisations- und Modernisierungsprojektes überwucherte Wildnis einstmaliges Kulturland. Und als ob die afrikanische Zivilbevölkerung durch die Wirren des Krieges nicht genug gelitten hätte, kam 1917 der Ausbruch der Spanischen Influenza hinzu, die allein in den letzten zwei Kriegsjahren zwischen 50 000 und 80 000 Menschenleben forderte.

Die grösste Sorge britischer Kolonialbeamten war eine nachhaltige Störung der, wie sie es nannten, traditionellen Ordnung. Kaum ein Ereignis zuvor habe so viele Menschen aus ihren hergebrachten Lebenszusammenhängen gerissen, resümierte ein britischer Kolonialbeamter.

Und schlimmer noch, Afrikaner hätten im Krieg täglich Europäer sterben gesehen, und oft genug seien diese durch die Hand von Afrikanern gefallen. Moderne europäische Kriegstechnologie, vormals Garant der europäischen Siege über widerständige Afrikaner, sei vielen nun vertraut. Dies alles habe zu einem neuen Selbstbewusstsein geführt, so der britische Verwaltungsbeamte, und ein Wandel in der Beziehung zwischen Europäern und Afrikanern müsse die unvermeidliche Folge sein. Das alte System des Bluffs, das einen unüberbrückbaren Unterschied zwischen Schwarz und Weiss behauptet habe, sei nun nicht länger aufrechtzuerhalten.¹⁵

Es lag ein gutes Stück Paranoia in diesen Worten. Die koloniale Ordnung in der britischen Kolonie war in den Kriegsjahren auf die Probe gestellt worden; aber sie war, auch wenn es einige Aufstände gegeben hatte, weitestgehend intakt geblieben. Die Aufstände waren nicht zuletzt auch Reaktionen auf die neuen Forderungen des kolonialen Staates im Krieg gewesen. Das Ziel, baldmöglichst zum Status quo der Vorkriegszeit zurückzukehren, prägte die britische Politik der zwanziger Jahre. Innerhalb weniger Monate wurden Zehntausende von afrikanischen Kriegsteilnehmern demobilisiert. Sie sollten in ihre Heimatdörfer zurückkehren und ihr gewohntes Leben wieder aufnehmen. Wenn auch einige Kolonialbeamte eine neue Politik gegenüber den Afrikanern forderten, für die meisten Afrikaner gab es keine Friedensdividende. Kaum, dass den Kriegsteilnehmern der ihnen zustehende Sold ausbezahlt wurde. Eine soziale Versorgung gab es nur in wenigen Fällen. Politisch änderte sich kaum etwas. Die koloniale Ordnung blieb ein autoritäres Regime, in dem Afrikaner über nur wenig Mitspracherechte verfügten.

Auch im ehemaligen Deutsch-Ostafrika blieb nach dem Wechsel der Kolonialherren der grosse politische Umbruch aus. Schon während des Krieges hatten einige deutsche Kolonialbeamte die Bevölkerung ihres Amtsbereichs aufgefordert, nach Abzug der Deutschen mit den Briten zusammenzuarbeiten.¹⁶ Und auch für die britische Kolonialverwaltung hiess die Devise Kontinuität, trotz der im Kriege von britischen Verantwortlichen immer wieder (und durchaus zu Recht) angeprangerten

deutschen Kolonialmethoden. Bis auf die Absetzung einiger Chiefs, die sich durch eine zu enge Kooperation mit den Deutschen bei den Briten oder der eigenen Bevölkerung unbeliebt gemacht hatten, blieb in groben Zügen zunächst alles beim Alten. Wenig wissen wir über das Leben der deutschen Askaris nach dem Krieg. Diejenigen, die bis zuletzt mitgekämpft hatten, kamen nach der Kapitulation in Kriegsgefangenschaft, aus der die meisten aber bereits nach wenigen Monaten entlassen wurden. Für viele der Gefangenen hörte mit dem Frieden das Sterben nicht auf. In den Kriegsgefangenenlagern in Abercorn und Tabora seien einem deutschen Offizier zufolge täglich Dutzende Träger und Askaris an den Folgen der Spanischen Influenza und anderen Krankheiten gestorben. Die urbanen Zentren Tanganjikas wurden zum Auffangbecken der afrikanischen Veteranen, die nur wenig Lust verspürten, wieder in die heimlichen Dörfer zurückzukehren.

Einige ehemalige Askaris fanden aufgrund ihrer guten Ausbildung einen Job im Militär oder in der Kolonialverwaltung. Doch nur wenige hatten dieses Glück. Die meisten, die einst zur kolonialen Elite gehört hatten, fristeten ein Leben am Rande der Armut und gerieten zunehmend ins Visier der britischen Behörden. 1919 wiesen diese 4000 ehemalige Träger und Askari aus Daressalaam aus und ordneten ihre Rückkehr in die Hei-

Inserat

Forschungskolloquium

Das Forschungskolloquium Islamwissenschaft trifft sich jedes Semester zwei bis drei Mal in Basel, Bern oder Zürich. In der offiziellen gemeinsamen Lehrveranstaltung der drei Seminare stehen Fragen der Methode im Zentrum. Fortgeschrittene Studierende bis zu Habilitierenden der Islamwissenschaften und benachbarter Fächer sind herzlich willkommen – auch solche, die ein Projekt vorstellen möchten.

Informationen: www.ori.unizh.ch/foki

matdörfer an. Die Deportierten reagierten mit öffentlichen Protesten und passivem Widerstand.¹⁷

Dennoch blieb die von den Kolonialbeamten befürchtete Politisierung der afrikanischen Kriegsveteranen in den ersten Nachkriegsjahren weitestgehend aus. Angesichts ihrer traumatischen Erfahrungen während des Krieges, der sozialen Unsicherheit und der verheerenden Epidemien der Nachkriegszeit fehlte ihnen die Kraft für ein politisches Engagement.¹⁸ In den ersten, während der zwanziger Jahren gegründeten politischen und wirtschaftlichen Interessenvertretungen von Afrikanern findet man nur wenige Veteranen. Weit häufiger waren sie in Beni-Tanzgesellschaften zu finden. Beni waren halb in den jahrhundertalten Traditionen der Swahili-Küstenstädte verankert, halb waren sie Ausdruck der neuen Lebenswelten kolonialer Städte. In europäische Uniformen gekleidet und unter den Klängen von Blaskapellen mit eigens aus Europa importierten Instrumenten paradierten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts Beni-Tänzer durch die Strassen ihrer Heimatstädte. Die Europäer konnten in diesen Tänzen ein Spiegelbild der kolonialen Gesellschaft erblicken, welches, wenig überraschend, geprägt war von Bildern des Militärischen. Faszination über die Macht der Kolonialherren spielte mit hinein, aber es war auch der Versuch, sich diese Macht zumindest auf dem Tanzplatz anzueignen.¹⁹ Die neue Tanzmode verbreitete sich schnell entlang der Swahili-Küste und wurde immer mehr zur Kultur der neuen kolonialen Eliten, der Askaris und der Regierungsangestellten.

Den Höhepunkt ihrer Popularität erreichten die Beni im Ersten Weltkrieg, als sie von den Askaris beider Seiten während der Freizeit getanzt wurden. Als die Askaris nach Hause zurückkehrten, nahmen sie die Beni mit und bald tanzte ganz Ostafrika von der Küste bis an den Tanganjika-See den neuen Tanz. Regionale Netzwerke, die einzelne Beni-Gruppen mit anderen verbanden, etablierten sich, und zunehmend nahmen die Beni-Tanzgruppen den Charakter von Wohlfahrtsorganisationen an, die den Kriegsveteranen halfen, ihre traumatischen Erfahrungen in den Tänzen zu verarbeiten und ihren Platz in der Nachkriegsgesellschaft zu finden. Führer von Beni-Tanzgrup-

pen wurden zu mächtigen Männern in ihren Gemeinden, weil sie dank ihrer Position in den Beni eine mitunter grosse Gefolgschaft rekrutieren konnten.²⁰ Die Beni waren ein wichtiger Faktor bei der Verbreitung des Islams in Ostafrika. Nicht dass sie die Bekehrung zum Ziel gehabt hätten, aber sie trugen dennoch zur Popularisierung der islamischen Küstenkulturen im Inneren bei. Kultureller Wandel tauchte in jenen Jahren oft zuerst als neue Tanzmode auf. Dies lässt sich auch in der Geschichte der Tariqas, der Sufi-Bruderschaften, in Ostafrika zeigen, die dort seit Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend Fuss fassten. Nicht so sehr religiöse Argumente machten sie, zum Beispiel den Kadirija-Orden, in kürzester Zeit populär, sondern ihre elaborierten religiösen Riten und Feste.

Die Bruderschaften waren Ausdruck und Weg einer wachsenden Anbindung der ostafrikanischen Muslime an die Zentren muslimischer Gelehrsamkeit in Nordafrika und auf der arabischen Halbinsel. Ihre Gründer und viele ihrer führenden Mitglieder kamen aus anderen Teilen der muslimischen Welt oder hatten dort ihre Lehrzeit verbracht. Wir können die Spuren eines globalen Bewusstseins ostafrikanischer Muslime seit dem Beginn der europäischen Kolonialherrschaft in Ostafrika finden. Die ostafrikanischen Muslime verfolgten sehr interessiert die Entwicklungen in Europa, Asien und anderen Teilen Afrikas. Nachrichten vom Mahdi-Aufstand hatten in den 1880er Jahren das ostafrikanische Hinterland nur wenige Monate nach seinem Ausbruch erreicht. Der Krim-

WWW

Aktuelle Informationen finden Sie auch auf unserer Homepage: www.sagw.ch/sgmoik
Helfen Sie mit Ihren Vorschlägen, die Website aktuell zu gestalten.

Des informations actuelles se trouvent aussi sur internet: www.assh.ch/ssmoci. Visitez notre site et aidez-nous par vos propositions à le tenir à jour.

krieg Russlands gegen das Osmanische Reich wurde von den Muslimen Ostafrikas mit grosser Empörung beobachtet. Zeitungsmeldungen zufolge hatte es seinerzeit Demonstrationen zur Unterstützung des Sultans in Istanbul gegeben. Und selbst der Russisch-Japanische Krieg erreichte das Bewusstsein der Ostafrikaner. Sie deuteten die Niederlage der europäischen Grossmacht als eine Niederlage Europas.²¹

Die Kriegsjahre wurden zu einem Triumphzug des Islams. Nach Schätzungen stieg die Zahl der Muslime in Ostafrika auf anderthalb Millionen an. Das waren etwa 25 Prozent der Gesamtbevölkerung; wenige Jahre zuvor hatten die Muslime nur etwa 3 Prozent der Bevölkerung ausgemacht.²² Alarmiert durch die deutsche Propaganda vom «Heiligen Krieg» sahen die britischen Behörden in der wachsenden Verbreitung des Islams eine grosse Gefahr. Panislamische Tendenzen fänden immer mehr Anhänger unter den Afrikanern, so Captain James Philips, Chef des militärischen Geheimdiensts für Ostafrika. Oft gehe der Pan-Islamismus mit der Forderung nach einem «Afrika den Afrikanern» einher. Laut Philips waren zwei Gruppen für die Verbreitung des Islams und pan-islamischen Gedankenguts in Ostafrika verantwortlich. Zum einen die Askaris der britischen und deutschen Truppen, zum anderen die Tariqas mit ihren vielfältigen Kontakten zur muslimischen Welt. So habe die ugandische Polizei Händler aus der deutschen Kolonie festgenommen, die Flugblätter mit muslimischer Propaganda bei sich hatten. Ihr Ziel sei der Sudan und der Kongo mit seinen grossen muslimischen Gemeinden gewesen. Britische Behörden beobachteten in den ersten Nachkriegsjahren eine äusserst aggressive Missionierung seitens der Bruderschaften, die mitunter «anti-europäische Untertöne» gehabt habe. Für die Europäer mochte der Heilige Krieg mit dem Ende der Kampfhandlungen obsolet geworden sein; einiges spricht dafür, dass ein Teil der ostafrikanischen Muslime dies anders sah.²³

Europa als Hort und Symbol gesellschaftlichen Fortschritts schien durch den Krieg an Attraktivität verloren zu haben. Wir können dies

Résumé

L'importance de la Première Guerre mondiale pour l'histoire européenne n'est plus à démontrer, mais peu de chercheurs s'intéressent à son influence sur les colonies africaines.

Au début, il y a eu quelques réticences de porter la guerre en Afrique, puisqu'on craignait de mettre le feu aux structures coloniales. Par contre, il était évident que si les Allemands voulaient être victorieux dans cette guerre en Afrique, ils dépendaient de la coopération avec la population africaine, en particulier la partie de la population la plus intégrée, les musulmans – lettrés – des sociétés urbaines des villes côtières.

Ainsi, une des conséquences involontaires de la colonisation allemande en Afrique Australe a été la diffusion de l'islam en Afrique australe, ce qui est contraire aux buts affichés de la colonisation qui a été de propager la culture européenne – et donc chrétienne. En pratique, l'administration coloniale reposait, pour une grande part, sur la population musulmane

et les askari, les troupes coloniales, étaient presque entièrement composés par celle-ci, fait très critiqué par les missionnaires allemands, pour qui le premier but a été de convertir les Africains au christianisme.

Mais, avec le début de la Grande Guerre, il s'agissait de s'assurer de la loyauté des askari et des employés des administrations. Ainsi, en mars 1914, le Gouverneur appelait les africains à la guerre sainte contre les alliés, ce qui a renforcé la position des élites musulmans.

Ainsi, le résultat des ravages de la guerre – aggravés par la fièvre espagnole en 1917 – ont conduit au désillusionnement des populations africaines et à une nouvelle vue sur le colonialisme européen. Mais, en même temps, les Africains ont pris conscience d'eux-mêmes. Paradoxalement, les années de la guerre signifiaient donc une avancée triomphale pour l'islam en Afrique australe, le taux de la population passant de 3%, avant la guerre, à 25%, quelques années plus tard.

vor allem am Schicksal der Missionen in dieser Zeit ablesen. Für die christlichen Missionen war der Krieg ein Fiasko. Viele Stationen waren verlassen, entweder weil die Missionare am Feldzug teilnahmen oder weil sie als Gefangene interniert worden waren. Einige afrikanische Missionszöglinge versuchten, den Betrieb und die jungen christlichen Gemeinden aufrecht zu erhalten. Doch während der kurzen Freiheit von der Bevormundung durch europäische Missionare entwickelten sich vielerorts afrikanische Versionen des Christentums, wurden lokale Riten Bestandteil der christlichen Liturgie. Mancherorts waren die ostafrikanischen Christen, ohne den Schutz des kolonialen Staates oder der Präsenz eines europäischen Missionars, Anfechtungen neuer und alter Konkurrenten ausgesetzt. Nach dem Bericht eines britischen Missionars seien in Ugogo bereits kurz nach Ausbruch des Krieges die Christen vom

dortigen Akida, wie die meisten afrikanischen Angestellten des Gouvernements ein Muslim, aufgefordert worden, ihre Verbindungen zu den Missionen abzubrechen, den christlichen Glauben abzulegen und sich entweder dem Islam oder ihren alten Religionen zuzuwenden.²⁴

Auch in den muslimischen Gemeinden war der Krieg die Zeit bedeutender Veränderungen. In den Vorkriegsjahren hatten die Deutschen vor allem die etablierten Eliten hofiert, zumeist reiche Plantagenbesitzer und Händler, die ihre wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung mit religiösen Argumenten zu untermauern suchten. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts war ihre ökonomische und soziale Macht im Schwinden begriffen, eine Entwicklung, die der Krieg noch beschleunigte. Im Vakuum des Machtwechsels kamen neue Männer zu Macht und Einfluss. In Bagamoyo nutzte 1916 Shaykh Ramiya, Kalif des lokalen Kadirija-

Ordens, die Gunst der Stunde. Er präsentierte sich den Briten als Oberhaupt der muslimischen Gemeinde – und hatte damit Erfolg. Sie setzten ihn als Liwali, das heisst als ihren lokalen Vertreter der Verwaltung, ein. Ramiya war ein ehemaliger Maynema-Sklave vom Westufer des Tanganjika-Sees und sein Aufstieg wurde von den etablierten Eliten der Stadt mit grossem Missmut gesehen. Ein anderes Beispiel kommt aus Utete, einer kleinen Stadt im Rufiji-Delta. Hier wurde Shaykh Abd Allah b. Hassan, ein führendes Kadirija-Mitglied im Rufiji-Gebiet, von den Briten zum Liwali der Stadt ernannt. Mitte der zwanziger Jahre stellten die britischen Kolonialbehörden fest, dass in einigen Dörfern des Deltas die eigentliche Macht nicht bei den lokalen Chiefs, sondern bei den lokalen Führern des Kadirija-Ordens lag.²⁵

Epilog

Muslime haben lange Zeit kaum eine Rolle in der Geschichtsschreibung des ostafrikanischen Nationalismus gespielt. Als sich in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts Historiker daran machten, den jungen ostafrikanischen National-

staaten eine Geschichte zu geben, standen vor allem die Lebenswege solcher Akteure wie Jomo Kenyatta oder Julius Nyerere im Vordergrund. Sie verkörperten eine Genealogie des ostafrikanischen Nationalismus, der seine Wurzeln in den Missions-schulen hatte. Nach dem Ausscheiden Nyereres aus dem politischen Leben Tansanias und dem Ende des Ujamaa-Projekts ist um die Rolle der Muslime in der Geschichte Tansanias eine heftige Debatte entbrannt. Darin geht es den Muslimen heute nicht nur um eine Revision der Geschichte, sondern auch um eine Neuordnung der politischen Bühne des Landes, um mehr Teilhabe an politischen Entscheidungsprozessen. Ihre Argumente sind nicht unbedeutend.

Die Tariqas spielten vor allem in den zwanziger Jahren eine wichtige Rolle, bei den Anfängen des ostafrikanischen Nationalismus. Muslime waren massgeblich an der Gründung der Tanganyika African Association im Jahre 1929 beteiligt, der ersten politischen Organisation von Afrikanern im Mandatsgebiet. Nach dem Zweiten Weltkrieg ging aus ihr die Tanganyika African National Union, die Tanu, hervor, die zur treibenden Kraft der Unabhängigkeitsbewegung wurde.²⁶

¹ A. H. Nimtz, *Islam and politics in East Africa: the Sufi order in Tanzania* (Minneapolis 1980), S. 14.

² T. Tafel, *Von der Schutztruppe in Ostafrika*, *Deutsche Kolonialzeitung* 31, no. 28 (1914), S. 464.

³ Tanganyika National Archives (TNA) G 9/47: Frageblatt zur Vermehrung der Kenntnisse über den Islam (entw. von Dr. Hartmann), 15.7.1911; Bundesarchiv Berlin (BArch) R 1001/5556: Rechenberg an RKA, 2.1.1911 «Verwaltungsmethoden gegenüber den Mohammedanern»

⁴ TNA G 9/7: Auszug aus dem Jahresbericht des Apost. Vikariats Dar es Salaam (St. Benediktiner Gesellschaft), 19. 9.1908

⁵ J. Richter, *The German National Conference and Islam*, *The Moslem World* 1, no. 1 (1911), S. 57ff; TNA G 9/48: Denkschrift über den Islam in DOA (etwa 1912)

⁶ H. Schnee & Wali Ali bin Divani, *Bekanntmachung betreffend den heiligen Krieg gegen England, Frankreich, Russland, Belgien u. Serbien*, Morogoro den 25. Februar 1915. Mit arabischer und Swahili Übersetzung und Photographie des Eingeborenen-Richters Wali Ali bin Divani, Verfasser des arabischen Textes, (n.d.)

⁷ Siehe M. Pesek, *Kreuz oder Halbmond. Die deutsche Kolonialpolitik zwischen Pragmatismus und Paranoia in Deutsch-Ostafrika, 1908-1914*, in *Mission und Gewalt*, ed. U. v. Heyden & J. Becher (Stuttgart 2000); ders., *Islam und Politik in Deutsch-Ostafrika, 1905-1919*, in *Alles unter Kontrolle- Disziplinierungsverfahren im kolonialen Tanzania (1850-1960)*, ed. A. Wirz, K. Bromber, & A. Eckert (Hamburg 2003)

⁸ Für eine detailliertere Darstellung siehe W. Deakin, *Imperial Germany and the 'Holy War' in Africa, 1914-1918*, University of Leeds Review (1985/86); C. S. Hurgonje, *The holy war «Made in Germany»* (New York 1915).

⁹ PRO WO 106/259 Memorandum "Africa for the Africans and Pan-Islam. Recent Developments in Central and Eastern Africa".

¹⁰ Anonym, *A German Appeal to Mohammedans*, *The Moslem World* 9, no. 7 (1919), S. 188.

¹¹ Public Record Office War Office (PRO WO) 1006/259 Appendix to Africa for the Africans with reference to the points raised by sir Charles Lucas, by Captain J.E. Philipps

¹² E. F. Spanton, *In German Gaols: a narrative of two years captivity in German East Africa* (London 1917), S. 31.

¹³ H. Schnee, *Deutsch-Ostafrika im Weltkriege – wie wir lebten und kämpften* (1919), S. 140.

¹⁴ Northcote zitiert nach G. Hodges, *The Carrier Corps. Military Labor in the East African Campaign 1914-1918* (London 1986), S. 196.

¹⁵ R. A. Austen, *Northwestern Tanzania under German and British Rule. Colonial Policy and Tribal Politics, 1889-1939* (New Haven 1968), S. 117.

¹⁶ T. O. Ranger, *Dance and society in Eastern Africa, 1890-1970: the Beni -Ngoma* (London 1975), S. 91

¹⁷ Hodges, *Carrier Corps*, S. 151

¹⁸ Siehe im Detail Ranger, *Dance and society*

¹⁹ *Ibid.*, S. 56, D. H. Anthony, *Culture and Society in a Town in Transition* (Ph.D. Thesis, University of Wisconsin, 1983), S. 108.

²⁰ M. Singleton, *Muslims, Missionaries and the Millennium in Upcountry Tanzania*, *Cultures and development* 9, no. 2 (1977), S. 258.

²¹ Nimtz, *Sufi Order*, S. 14.

²² *Ibid.*, S. 77

²³ J. H. Briggs, *In the East African War Zone* (London 1918), S. 58.

²⁴ Nimtz, *Sufi Order*, S. 83.

²⁵ *Ibid.*, S. 87

Islam in Schwarzafrika

Note de lecture

Der Islam drang auf drei Hauptwegen in das subsaharische Afrika ein, auf den transsaharischen Handelswegen nach Westafrika, in südlicher Richtung durch das Niltal, und auf dem Seeweg an die ostafrikanische Küste. Da sowohl Träger wie Adressaten der Islamisierung recht verschieden waren, beschäftigten sich einige Werke ausschliesslich mit einer Teilregionen, andere versuchen ganz Schwarzafrika zu umfassen.

Geschichte der Islamisierung:

Moreau, Rene Luc, 1982: *Africains Musulmans*, Abidjan/Paris.

Nicolas, Guy, 1981: *Dynamique de l'Islam au sud du Sahara*, Paris.

Monteil, Vincent, 1980: *L'Islam noir*, Paris.

Von anderen Ausprägungen des Islams unterscheidet sich zwar der schwarzafrikanische Islam in charakteristischer Weise, doch ist er in sich alles andere als einheitlich. Auffällig und politisch-wirtschaftlich eine bedeutende Erscheinung ist der Muridenorden im Senegal, der in der Afrikanisierung des Islams besonders weit gegangen ist und dem zahlreiche Werke gewidmet sind.

Seesemann, Ruediger, 2001: *The writings of the Sudanese Tijānī shaykh Ibrāhīm Sīdī (1949-1999)*, with notes on the writings of his grandfather, shaykh Muhammad Salmā (d. 1918), and his brother, shaykh Muhammad al-Ghāfī (b. c. 1947); *Sudanica*, 11, pp.107-24.

Am Beispiel Senegals untersucht Magassouba den Einfluss des Islams auf die Politik, ein immer brisanteres Thema.

Magassouba, Moriba, 1985: *L'Islam au Senegal. Demain les mollahs?* Paris.

Da sich der Islam in Afrika nicht durch schnelle militärische Eroberung, sondern langsam mit friedlichen Mitteln, vorwiegend durch Handelskontakte, ausbreitete und immer noch ausbreitet, lässt sich das Phänomen des Religionswechsels hier besonders gut beobachten. Einen umfassenden Überblick bietet Trimmingham. Gilliland hat diese Problematik am Beispiel nordnigerianischer Ethnien untersucht. Einige lesenswerte Artikel im von Levzion herausgegebenen Sammelband betreffen ebenfalls Schwarzafrika. Interessante Aspekte einer Art religiösen «Switchings» bei den Dogon sind auch bei Parin et al. zu finden.

Trimingham, J. Spencer, 1980: *The influence of Islam upon Africa*, London/New York/ Beirut

Gilliland, Dean S., 1986: *African Religion meets Islam*, London.

Parin, Paul et al., 1963: *Die Weissen denken zuviel*, Zürich

Levzion, Nehemiah (ed.), 1979: *Conversion to Islam*, New York.

Ein anschauliches, authentisches und differenziertes Zeugnis bietet die moderne Belletristik von schwarzafrikanischen Muslimen.

Etwa: Camara Laye, Birago Diop, Amadou Hampate BS (Mali),

Aminata Sow Fall, Manama Ba, Cheikh Hamidou Kane, Sembene Ousmane (Senegal), at-Tajjib Salih (Sudan), Nuruddin Farah (Somalia) u.a.m.

Anzufügen ist, dass bei uns fast nur Autoren bekannt sind, die in einer Kolonialsprache schreiben, mit Ausnahme des Arabischen.

Als Sekundärliteratur ist zu empfehlen: Harrow, Kenneth W. (ed.), 1991: *Faces of Islam in African Literature*, London.

In einigen Regionen hat sich schon früh neben der mündlichen Tradition eine islamisch geprägte Literatur entwickelt, so z.B. in der Swahilikultur; Jan Knappert hat dieser einzigartigen religiösen Swahilipoesie mehrere Werke gewidmet.

Knappert, Jan, 1971: *Swahili Islamic Poetry I - III*, Leiden.

Knappert, Jan, 1967: *Traditional Swahili Poetry*, Leiden.

Der Islam hat auch die schwarzafrikanische Sprachenlandschaft nachhaltig verändert; zwar hat sich das Arabische als heilige Sprache des Islams fast überall nur als Kultsprache durchgesetzt, der Islam hat jedoch als die Religion der Kaufleute die Verbreitung einiger Linguae francae (Swahili, Hausa, Mandingo etc.) gefördert. Zudem haben viele arabische Wörter in afrikanische Sprachen Eingang gefunden. Einen guten Überblick über die unglaublich komplizierte Sprachensituation und die Sprachenvielfalt (in Schwarzafrika gibt es ca. 2000 verschiedene Sprachen!) bietet Heine.

Heine, Bernd, 1979: *Sprache, Gesellschaft und Kommunikation in Afrika. Zum Problem der Verständigung und sozio-ökonomischen Entwicklung im sub-saharischen Afrika*, München/London

Im einzelnen bleibt bezüglich der sprachlichen Auswirkungen der Islamisierung in Schwarzafrika noch sehr viel zu tun.

Marianne Chenou

Ibn al-Khatib und Ibn Khaldun schreiben sich

In der umfangreichen Autobiographie Ibn Khalduns (1332-1406) ist uns ein Briefwechsel zwischen dem berühmten Historiker und dem zu Lebzeiten prominenteren nasridischen Wesir und Poly-mathen Ibn al-Khatib (1313-1375) erhalten. Diese Korrespondenz dient als Grundlage der vorliegenden Untersuchung des andalusisch-maghribinischen Briefs.

Eine eigentliche Analyse des Briefwechsels ist in bisherigen Studien nicht zu finden. Eine Durchsicht der Schriften Ibn al-Khatibs ergab, dass die meisten der insgesamt elf Briefe doppelt vorhanden sind. Ein Kontakt zwischen den beiden Staatsmännern und Wissenschaftlern ist daher erwiesen, wenn auch in den Briefen die Art der Freundschaft unklar bleibt, eine Folge der starken literarischen Normen, nach denen solche Schreiben verfasst wurden.

Die Briefe sprechen von einem gemeinsamen Aufenthalt in Granada, Interessensbekundungen familiärer Art und wissenschaftliche Arbeiten. Geschichtstheoretische Erörterungen bieten sie nicht. Speziell die Briefe von Ibn al-Khatib sind zusätzlich durchdrungen von Freundschaftsbekundungen, Vorwürfen, Hinweisen auf Altersbeschwerden, u.ä. Diese vordergründig persönlichen Gefühlsäusserungen müssen vor dem Hintergrund des ara-

Forschungsberichte Rapports de recherche

bischen Briefs (risāla) als eigene Literaturgattung gesehen werden.

Die bestehende Literatur über die arabische Risāla ist überschaubar und viele gattungsspezifische Grundlagen werden gerade erst dingfest gemacht. Prinzipiell wird zwischen drei Formen der Risāla unterschieden. Wichtig ist die Unterteilung in Kanzleibrief (risāla diwaniya) und Freundschaftsbrief (risāla ikhwāniya), die Risāla als Monographie steht hier abseits.

Zweifelsohne wurden die literarischen Regeln und Formen der Freundschaftsbriefe von den Kanzleibriefen beeinflusst. Die Schreiber-manuale von al-Humayī (st. 1095) oder al-Qalqashandi (st. 1418) nennen, thematisch geordnet, verschiedene Funktionen des Freundschaftsbriefs wie Glückwunsch, Kondolenz, Empfehlungen, Dankbarkeit, Leidklagen, etc. Die dort angefügten wortgewandten Beispielsätze in Reimprosa (saj') haben auf die Anfertigung tatsächlicher Korrespondenzen einen grossen Einfluss ausgeübt.

Auch die vorliegende Korrespondenz lässt sich gemäss dieser Themenliste einteilen, wobei verschiedene Funktionen innerhalb eines Briefs anzutreffen sind. Ebenfalls belegbar ist, dass die stilisierte und schwierige Sprache der Briefe sehr stark von den Handbüchern und letztlich von der arabischen Poesie geprägt ist. Da die Freundschaftsbriefe üblicherweise vorgelesen oder, wie hier, schriftlich veröffentlicht wurden, kommt ihnen ein sowohl privater als auch öffentlicher Charakter zu. Gefühlsäusserungen in diesen nach literarischen Mustern geprägten und halböffentlichen Briefen sind mit grösster Vorsicht zu interpretieren, so dass das persönliche Verhältnis zwischen Ibn al-Khatib und Ibn Khaldun auch nach dem Studium ihrer Korrespondenz schemenhaft bleibt. Die vorliegende Korrespondenz zeigt, dass dem arabischen Freundschaftsbrief kein abstraktes griechisches Freundschaftsideal zugrunde liegt, sondern vielmehr eine spezifische Grundfunktion (z.B. Glückwunsch). Diese greift in ihrer Bildersprache durchaus auf ein Freundschaftskonzept zurück, das allerdings der arabischen Poesie entspringt.

David Arn

Die Korrespondenz zwischen Ibn al-Khatib und Ibn Khaldun: Eine Studie zum andalusisch-maghribinischen Brief des 14. Jh. unter Berücksichtigung historischer und literaturtheoretischer Aspekte, Dezember 2002.

Historiographie als Selbstdarstellung

Nawwāb Nuṣrat Ğang (reg. 1785/86–1822), einheimischer (Marionetten-)Herrscher von Britannias Gnaden in Dhaka, verfasste um 1800 für die herrschende East India Company (EIC) einen kurzen Abriss der Geschichte Bengalens in persischer Sprache, «Tārīḥ-i Nuṣratġangi» (TN) genannt. Betrachtet man die Chronik nicht einfach als Sammelsurium und Lieferantin ereignisgeschichtlicher «Fakten», sondern als eigenständiges Werk, und berücksichtigt man die ihm zugrunde liegende historiographische Praxis und Tradition, lassen sich wichtige Aussagen zu Nuṣrat Ğangs Welt- und Selbstbild machen.

Das TN steht in der historiographischen Tradition Ostindiens Ende des 18. Jahrhunderts, die ich als No(ta)belnhistoriographie bezeichnen möchte. Die Vertreter dieser Tradition stammten aus aristokratischen Familien, die vor der Machtergreifung der Briten und auch noch einige Zeit danach wegen ihres sozialen Status mit administrativen Aufgaben betraut gewesen, inzwischen aber von den neuen Machthabern aus Amt und Würden gedrängt worden waren. Sie nutzten diese – im Auftrag der Kolonialherren geschriebenen – Geschichtswerke dazu, ihren britischen Lesern in einem Akt der Selbstdarstellung bewusst ihre eigene Sicht der Welt darzulegen.

Das TN weist im Rahmen dieser Tradition jedoch eine wichtige Besonderheit auf. Im Gegensatz zu anderen No(ta)belnhistorikern, die – ihrer früheren Stellung und Funktion beraubt – die Herrschaft der EIC als Umkehr der gerechten Herrschaftsordnung kritisierten, legitimierte Nuṣrat Ğang – immer noch im Amt – den Status quo. Sein Hauptaugenmerk richtete er dabei auf die Darstellung des Herrschaftsanspruchs seines Geschlechts in Dhaka der EIC gegenüber. Zu diesem Zweck bediente er sich zwar anderer Chroniken dieses Genres, kompilierte jedoch nicht einfach, sondern passte deren inhaltliche Aussagen seiner eigenen Welt- und politischen Agenda an und kam so zu einer ganz anderen Deutung der jüngeren bengalischen Geschichte. Nachdem die Nawwāb-Dynastie von Dhaka 1843 ein Ende gefunden hatte, verfasste Ḥamīd Mīr, ein ehemaliger Angehöriger des Hofes von Dhaka, eine Fortsetzung des TN. Er beklagte darin den Untergang des Nawwāb-Geschlechts, der ihm als Folie diene, vor deren Hintergrund er die durch das Kolonialregime der EIC verursachten sozialen Umwälzungen, das heisst den Niedergang der alten einheimischen muslimischen Eliten, historiographisch deutete.

Thomas Hayoz

Thomas Hayoz, Das «Tārīḥ-i Nuṣratġangi». Ein zweiteiliges persisches Geschichtswerk aus Bengalen, Lizentiatsarbeit, 2004, Inst. für Islamwissenschaft, Universität Bern.

Islam und die Moderne des 19. Jahrhunderts

In meiner Dissertation rekonstruiere ich die Weltansichten von ausgewählten tunesischen Denkern des 19. Jahrhunderts. Ich untersuche, mit welchen Begriffen sie ihre Wirklichkeit erfahren und beschrieben haben.

Hierzu ziehe ich Schlüsselbegriffe der europäischen Kultur der Moderne wie «Fortschritt» und «Zivilisation» zum Vergleich heran. Ich zeige, dass diese Autoren eine Neudeutung islamischer Texttraditionen vornahmen, um die moderne Welt beschreiben und erklären zu können. Sie waren von europäischen Ideen beeinflusst, nahmen diesen Einfluss aber nicht als Übernahme von etwas Fremdem wahr.

Vielmehr glaubten sie, dass die europäische Gestaltung der Welt auch von der islamischen Offenbarung vorgeschrieben war. In ihren Texten riefen sie die Muslime auf, sich die Europäer zum Vorbild zu nehmen. Damit verbanden sie eine Kritik am herrschenden Verständnis von «Islam», welches mit den Erfordernissen der aktuellen Zeit nicht mehr in Einklang stand.

Die Autoren vertraten eine universalistische Weltansicht, in der es in der diesseitigen Welt keine wesentlichen Unterschiede zwischen den Völkern und Religionen gab: Gott hatte allen Menschen den Verstand verliehen, um einen Zustand der Freiheit zu verwirklichen.

Die Autoren vertraten aber unterschiedliche Ansichten, wie dieses Ziel zu verwirklichen sei. Sulaiman al-Hara'iri (1824-77) und Muhammad as-Sanusi (1851-1900), waren der Überzeugung, dass die französische Republik als Vorbild dienen solle. Ibn Abi d-Diyaf (1802-74), Khair ad-Din (1822?-90) und Muhammad Bairam (1840-89) glaubten hingegen, dass ihnen die Offenbarung zur Verwirklichung der universalen Freiheit eine spezifisch islamische Art der Herrschaftsausübung vorschrieb.

Bei der Begründung ihrer Ansichten waren die Autoren in unterschiedlichem Masse von der modernen europäischen Kultur beeinflusst. So rezipierte Sanusi den «Fortschritt» und die «Zivilisation» und begrün-

dete sie islamisch: «zivilisatorischer Fortschritt» war die Aufgabe, die Gott dem Menschen gestellt hatte. Ibn Abi d-Diyaf hingegen war mit der europäischen Kultur seiner Zeit nicht vertraut. Er begründete seine Forderung nach einer islamisch-konstitutionellen Herrschaft durch eine Kritik Ibn Khalduns.

Das gemeinsame Leitmotiv, welches das Denken aller untersuchten Autoren verband, interpretiere ich als den Versuch einer «islamischen Selbstbehauptung». Ihre Texte antworteten auf dieselben Fragen: Wie war die Überlegenheit der Europäer und die Schwäche der Muslime zu erklären?

Wie mussten die Muslime vorgehen, um sich gegen Europa behaupten zu können? Ihre Antwort lautete: Wie die Europäer mussten auch die Muslime der Gestaltung der diesseitigen Welt und der Beherrschung und Veränderung der Wirklichkeit höchste Priorität einräumen. Der aktive Umgang mit der Welt war ein elementares islamisches Daseinsinteresse.

Wollten die Muslime ihren Rückstand auf Europa aufholen, mussten sie der diesseitigen Welt die Bedeutung zumessen, die in Gottes Schöpfungsordnung vorgesehen war.

Olaf Walter

Olaf Walter: Die islamische Selbstbehauptung. Die Erfahrungen der Neuzeit und Moderne in Texten tunesischer Autoren des 19. Jahrhunderts

SGMOIK-Tagung:

DENKPLATZ DIASPORA

Zusammen mit der European Association for the Study of Modern Arabic Literature und dem Institut für Islamwissenschaft & Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern organisiert die SGMOIK am 18. März 2005 eine Tagung. Thema sind die kreativen und innovativen Impulse, die von in der Diaspora / im Exil lebenden Autoren und Autorinnen aus dem Nahen/Mittleren Osten ausgehen.

Dabei kommen nicht nur neue Ideen zur politischen, religiösen und sozialen Ordnung zur Sprache, sondern auch in der Diaspora produzierte Geschichtsentwürfe oder der hier entwickelte Humor.

Gefragt wird ausserdem nach den Rahmenbedingungen der hiesigen Literaturproduktion, nach der Rezeption in den Heimatländern sowie unter anderem danach, inwiefern Diaspora-Literatur zur Selbstorientierung tendiert und/oder eine Konkurrenz zur «eigentlichen», einheimischen Literatur darstellt. Eine Soirée mit Autoren und Autorinnen beschliesst die Tagung.

Intellectuals in the Egyptian countryside

How do people live in the Egyptian provinces? More precisely, how do members of the middle classes live? Foreigners and researchers concentrate on Cairo and Alexandria, and if they venture into the countryside, then their focus is on the fellahin. The originality of Fanny Colonna's approach is to have sought contact with holders of university degrees who have chosen to stay in their home town or village, or to return to it if they had studied elsewhere.

The author, an anthropologist, undertook her enquiry together with a sociologist and a photographer. This Algerian team visited Luxor, Aswan, Coptic monasteries, and the cities of the Canal, interviewing a wide range of people: doctors, imams, monks, a library clerk, the director of a Palace of Culture, a restaurant-owner and co-founder of an orphanage, a self-taught dialectologist, a television presenter, an engineer with Islamist leanings turned agriculturalist, a retired journalist and union activist, a woman French teacher. Several are inspired by a desire to improve the lot of their community; others are frustrated because of the country's extreme centralisation. They recall Egypt's recent history – Nasser's socialist experiment, Sadat's *infitāh* policy, the wars of 1956, 1967 and 1973 – from different points of view, and

Buchbesprechungen Comptes rendus

judge its present state variously. What true Islam is and how it should be lived is also a subject on which people have their own point of view.

What stands out in this very readable book is the fascinating variety of individual biographies and attitudes it portrays – and also the courage and sense of responsibility shown by these Egyptians in the difficult conditions of everyday life.

Hilary Kilpatrick

Fanny Colonna, *Récits de la province égyptienne. Une ethnographie Sud/Sud*. Arles : Sindbad/Actes Sud, 494 p.

Imperiale Barbareien, Arafats Konzessionen

Imperiale Barbareien sieht Gilbert Achcar, libanesischer Dozent der Politikwissenschaft in Paris, am Werk in diesem Buch, einer Zusammenstellung von Artikeln, die er zwischen 1980 und 2003 verfasst hat. Diese Barbareien haben ihren Ausgangspunkt im kapitalistischen Westen, seinen mittelöstlichen Aussenposten, den verschiedenen Religionen und Konfessionen und dem sowjetrussischen

Reich. Zeitlich umspannen die Beiträge etwa die genannte Abfassungsperiode mit ihren Hauptvorgängen – vom Wachsen des Integritismus/Fundamentalismus über die iranische Revolution von 1979, den Afghanistan-Krieg samt seinen Folgen für die Sowjetunion, den Kampf um Palästina seit Beginn der ersten Intifada 1987 und der antiirakischen Kampagne bis hin zur anglo-amerikanischen Invasion von 2003.

Das einleitende Kapitel handelt von der US-imperialen Strategie, beginnend mit dem «Interesse am Öl». Dem folgen mehrere Artikel zu Integritismus/Fundamentalismus, Afghanistan, Palästina und dem Irak.

Das längste Kapitel ist dasjenige über Palästina mit zehn Teilstücken (Artikeln). Im Rahmen der darin gegebenen Darstellung der Vorgänge seit 1987 wird nicht nur eine scharfe Kritik der Palästinapolitik Israels, des Westens und der Sowjetunion/Russlands formuliert, sondern auch die «Konzessionspolitik» Arafats und seiner Entourage gezeigelt. Dass es bei dieser Art Zusammenstellung von Artikeln zu Wiederholungen kommt, überrascht nicht. Es ist sogar nützlich, verschiedene Ereignisse aus unterschiedlicher Perspektive vorgetragen zu bekommen.

Hartmut Fähndrich

Gilbert Achcar: *L'Orient incandescent. Le Moyen-Orient au miroir marxiste*. Lausanne, «Cahiers libres» Editions Page deux, 2003.

Ibn Battuta in Schwarzafrika

Für November dieses Jahres ist eine Neuauflage jenes Teils aus dem Bericht Ibn Battutas (1304-1354) angekündigt, der sich mit der zweimaligen Reise des grossen Globetrotters nach Schwarzafrika befasst.

Ibn Battuta in Black Africa. Enlarged 500th Anniversary Edition. Edited and Translated by Said Hamdun & Noel Q. King. London, Markus Wiener Publishers, 2004