

Den Blick weiten: Politischer Islam in Westafrika

MICHAEL BRÖNING

Gegenwärtig wird über die politische Bedeutung »des Islam« gestritten wie selten zuvor. Zugleich beschränkt sich die Debatte auf einen sehr eingeschränkten Erfahrungshorizont. Denn »der Islam« wird in der Regel mit der »arabischen Welt« gleichgesetzt, der immer wieder auch unreflektiert die Türkei oder der Iran zugeordnet werden. Islamische Traditionen Südostasiens oder einzelner Regionen Afrikas verschwinden dabei fast vollständig aus dem Blickfeld. Dies ist insbesondere deshalb problematisch, weil durch diese Praxis ein einziger Islam konstruiert wird, der als »typisch« und »repräsentativ« wahrgenommen wird. Und mit diesem *konstruierten* Islam wird die Auseinandersetzung, oder – je nach Perspektive – der Dialog geführt. Doch welche produktiven Ergebnisse kann eine politische Strategie erzielen, die letztlich auf einem bruchstückhaften Bild der Wirklichkeit beruht und die den Facettenreichtum der islamischen Welt weitgehend außer Acht lässt?

Obwohl sich die Beschäftigung mit dem Politischen Islam in den vergangenen Jahren weitgehend auf den Nahen- und Mittleren Osten sowie auf Nordafrika und vereinzelt Südostasien beschränkt hat, geriet auch Subsahara-Afrika Ende der 1990er Jahre für einen kurzen Moment ins Zentrum des Interesses. Anlass hierfür waren die Terroranschläge des Jahres 1998 in Kenia und Tansania, die das Themenfeld »Islam in Ostafrika« scheinbar unvermittelt auf die Agenda setzten. Obwohl heute interreligiöse Spannungen in Kenia und Tansania zunehmen, ist die Bedeutung islamistischer Akteure in Ostafrika nach wie vor gering. Wie im westlichen gilt auch im östlichen Teil des Kontinents, dass religiöse Spannungen vor allem innerhalb der religiösen Gemeinschaften ausgetragen werden (Haynes, 2005: 1323ff. und Johnson, 2004). Bezogen auf das westliche Afrika sorgten Unruhen im Vorfeld der Miss-World-Wahlen 2002 in Nigeria und vereinzelt in westlichen Medien aufgegriffene »Shari'a«-Urteile kurz für ein höheres Aufmerksamkeitsniveau. Eine umfassende Auseinandersetzung mit Ausprägungen des Islam als politischem Faktor in Afrika blieb jedoch – insbesondere bezogen auf das west-

liche Afrika – aus.¹ Dabei ist eine Renaissance des Religiösen nicht nur im Nahen- und Mittleren Osten sowie in den Vereinigten Staaten, sondern eben auch in Afrika zu beobachten (Ellis & Ter Haar, 2004). In der Tat fällt diese Renaissance so umfassend aus, dass angesichts der kontinentübergreifenden Wiederkehr der Religion mit einigem Recht zu fragen ist, ob das Religiöse als gestaltender Faktor jemals wirklich die politische Bühne verlassen hatte (Haynes, 2006: 539).²

Der vorliegende Beitrag beruht auf einem jüngst erschienenen Sammelband der Friedrich-Ebert-Stiftung und bemüht sich, die Bedeutung des Politischen Islam für die Gesellschaften Westafrikas auszuloten (Bröning/Weiss, 2006). Im Mittelpunkt stehen zwei Thesen, die durch Länderfallstudien untersucht werden und die für die Wahrnehmung des Politischen Islam in Westafrika – sowie für seine Bewertung – von entscheidender Bedeutung sind: Untersucht wird zunächst anhand der Beispiele Senegal und Mali, ob die immer wieder postulierte Unvereinbarkeit von Pluralismus und Rechtsstaatlichkeit mit islamisch geprägten Gesellschaften für Westafrika aufrecht erhalten werden kann. Darüber hinaus setzt sich der Beitrag anhand der Fallbeispiele Nigeria und Elfenbeinküste mit der Frage auseinander, inwieweit »der Islam« in Westafrika konfliktauslösende oder -verschärfende Wirkung entfaltet. Dies gerade in Anbetracht der Tatsache, dass vor allem Gewaltausbrüche in Nigeria und in der Elfenbeinküste oft durch Verweis auf islamistische Aktivitäten erklärt werden und dass im Rahmen des »Krieges gegen den Terror« ein islamistisches Eskalationspotential auch in Westafrika vermutet wird – vor allem seitens der US-Regierung.

Eine vertiefte Beschäftigung mit Westafrika ist auch deshalb geboten, da diese Region besonders durch islamische Traditionen und ein erhebliches demographisches Gewicht der Muslime geprägt ist: Auf den gesamten Kontinent bezogen machen Muslime mittlerweile rund 50 Prozent der Gesamtbevölkerung aus. Von den ca. 410 Millionen Muslimen des Kontinents leben 143 Millionen im nördlichen Afrika und zwei Drittel südlich der Sahara. In Westafrika leben 132 Millionen Muslime,³ die dort

-
1. Eine Ausnahme bildet etwa die GTZ-Eigenmaßnahme »TZ und Islam in Afrika«. Siehe Elvira Ganter: *Entwicklungszusammenarbeit in islamisch geprägten Ländern*. Eschborn 2005.
 2. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die wachsenden Aktivitäten pfingstkirchlicher Organisationen in Westafrika. Vgl. Ndiaye 2006.
 3. Vgl. Loimeier in: Elger 2003: 24f. Exakte Daten zur religiösen Demographie sind in diesen Staaten oft politisch umstritten.

in zahlreichen Staaten entweder die absolute oder zumindest die relative Mehrheit der Bevölkerung stellen:

- ▶ Die absolute Mehrheit der Bevölkerung stellen Muslime in Gambia, Guinea, Mali, Mauretanien, Niger und Senegal.
- ▶ In Burkina Faso, Guinea-Bissau, Elfenbeinküste, Nigeria und Sierra Leone machen Muslime einen großen Teil der Bevölkerung aus, sind aber nicht in der Mehrheit.
- ▶ In Benin, Ghana, Liberia und Togo bilden Muslime eine Minderheit der Bevölkerung (Ghana: ca. 16 Prozent).

Naturgemäß finden sich in einem so heterogenen Raum wie Westafrika eine Vielzahl von unterschiedlichen politischen und sozialen Entwicklungen. Die verschiedenen Differenzierungsdimensionen der Subregion – anglophon vs. frankophon, Küsten- vs. Binnenstaat – führen dazu, dass eine pauschale Beschreibung des Politischen Islam in Westafrika kaum möglich ist. Wohl aber erscheint es möglich, die Bandbreite der Entwicklungen zu erfassen und länderübergreifende Trends herauszustellen. Dies auch, weil trotz der erwähnten Entwicklungsbreite in der Selbstwahrnehmung der Akteure durchaus ein gemeinsamer islamischer »Bezugsrahmen« existiert, der Orientierung bietet. In Westafrika »haben wir es also weder ausschließlich mit ›einem‹ Islam zu tun, noch ausschließlich mit dem Archipel vermeintlich autonomer muslimischer Gemeinschaften, sondern mit beidem« (Loimeier, 2003: 42). Dieser Punkt mag zunächst banal erscheinen, ist jedoch für die Wahrnehmung des Politischen Islam als gesellschaftlicher Akteur in Westafrika von erheblicher Bedeutung, denn in der deutschen öffentlichen Debatte erscheint der Politische Islam immer wieder als monolithischer Block mit einer einheitlichen Agenda (vgl. zuletzt: Goldhagen, 2006). Diese Einschätzung mag nicht zuletzt durch das von Akteuren des Politischen Islam verwendete länder- und kontinentübergreifende Vokabular naheliegend erscheinen (Ayoob, 2005: 953). Dem Politischen Islam in Westafrika jedoch eine konzis definierte Agenda zuzuschreiben, hieße einerseits, die Klarheit der politischen Artikulation islamischer Akteure überzubewerten und andererseits, ein von ihnen bisweilen proklamiertes Selbstbild unreflektiert (und alarmistisch) zu übernehmen. Für das westliche Afrika zumindest ist festzuhalten, dass ein einheitlicher politischer Forderungskatalog »des« Politischen Islam nur in Ansätzen und auf einer theoretischen Ebene existiert.

Dies wird u.a. in Bezug auf die unter islamischen Akteuren populäre Forderung nach Einführung der Shari'a-Strafgesetzgebung deutlich: Da »die« Shari'a in keiner kodifizierten Form vorliegt, verstehen ihre Anhän-

ger unter ihrer Einführung gänzlich Verschiedenes, sobald die theoretische Diskursebene verlassen wird. Um dies zu bemerken, müssten jedoch gerade westliche Beobachter eine reflexartige Aversion überwinden und sich auf der Ebene der Rechtsauslegung auch mit einzelnen Urteilen auseinandersetzen. Leider unterbleibt dies allzu oft. Deutlich wird dies etwa bei erstinstanzlichen nigerianischen Shari'a-Urteilen, die in der deutschen Öffentlichkeit oftmals (zu Recht) vehement kritisiert werden. Weitgehend unbekannt ist hingegen, dass bisher kaum eine Kapitalstrafe der Shari'a-Gerichte Nigerias in zweiter Instanz Bestand hatte.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Forderungen des Politischen Islam in Westafrika in der Regel nur durch den jeweiligen Kontext begriffen werden können. Dabei sind regionale Vernetzungen islamischer Akteure selten: Diese sind »auf die jeweiligen Staaten fixiert und definieren ihren politischen Handlungsraum in keiner Weise regional. Eine transnationale Verflechtung ist allenfalls auf bestimmte politische Kulturen beschränkt, etwa auf die Zusammenarbeit der Sufi-Bruderschaften« (Schulze, 2006: 6). Die zu beobachtende Ausdifferenzierung des Politischen Islam ist unter anderem durch die verschiedenartigen historischen Islamisierungsprozesse zu erklären. Eine Rückschau auf die wichtigsten historischen Entwicklungslinien verweist dabei zunächst auf eine Phase der friedlichen Ausbreitung des Islam durch Kopplung an Transsahara-Handelsrouten. Diese führte zugleich dazu, dass der Islam in der Region »über Jahrhunderte ein rein urbanes Phänomen« blieb (Günther, 2006: 29). Diese friedliche Ausbreitung wurde kontrapunktiert und zeitlich abgelöst durch gewaltsame »Jihad«-Bewegungen, die teils von islamischen Reformkräften gegen vorgeblich korrumpierte muslimische Staaten, teils im Rahmen einer antikolonialen Bewegung Zulauf fanden. Die Popularisierung des Islam durch antikoloniale Impulse erklärt sich dabei zum großen Teil durch die Wahrnehmung des Christentums als »weiße« Religion. So erwies sich der Islam in Westafrika auch als antikolonialer Mobilisierungsfaktor und erlangte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als »Ideologie des Widerstands« erhebliche Bedeutung (Loimeier, 2003: 42). Politische Akteure der Gegenwart tun gut daran, diese historische Erfahrung zu berücksichtigen.

Die Verwurzelung islamischer Glaubensinhalte im 17./18. Jahrhundert ging einher mit einer lokalen Kontextualisierung, die von orthodoxen Glaubensregeln erheblich abweichen konnte. Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür liefert die vielzitierte Praxis des islamischen Gelehrtenstaates »Masina« (heute Mali), in dem im 18. Jahrhundert Frauen eine derart be-

deutende gesellschaftliche Stellung innehatten, »dass eine körperliche Züchtigung undenkbar« erschien und aus islamischem Recht abgeleitete Körperstrafen an Frauen statt am Körper der Delinquentin an einem ihrer Besitzgegenstände vollzogen wurde. So wurden beispielsweise Behausungsdächer symbolisch gezüchtigt. Dieses Beispiel der pragmatischen Auslegung ist mit verbreiteten Überzeugungen über die Inflexibilität orthodoxer Glaubensinhalte kaum in Deckung zu bringen (Günther, 2006: 29). Im Hinblick auf vergleichbare Kontextualisierungen wird und wurde »der Islam« in Westafrika traditionell stärker als ein »weniger orthodoxer«, »liberalerer« und »friedlicherer« schwarzer Islam (Islam Noire) beschrieben, der sich grundlegend vom »arabischen Islam« unterscheidet. Sicher wäre es unsinnig, spezifische Charakteristika des Islam in Westafrika zu leugnen – aber eine solche Einschätzung erscheint angesichts der vorherrschenden Vielfalt als zu pauschal. Zudem ist sie ideengeschichtlich und funktional im Kolonialismus verwurzelt (Loimeier, 2002: 175–188).

Islamische Demokratie in Westafrika?

In der medialen Islam-Debatte haben sich in den letzten Jahren zwei Extrempositionen herauskristallisiert, die das Spektrum der öffentlichen Meinung begrenzen: Die eine plädiert kategorisch für eine »Verständigung« mit lediglich missverstandenen »islamischen« Akteuren während die andere eine weitgehende Unvereinbarkeit »islamischer Werte« mit als »westlich« begriffenen Konzepten wie Pluralismus, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit postuliert. Grundsätzlich erscheint es müßig, über die Vereinbarkeit von orthodoxen Glaubensnormen und demokratischen Prinzipien zu theoretisieren. Zu fragen ist nicht nach theoretischen Möglichkeiten, sondern a posteriori nach der politischen Realität. Doch wie gestaltet sich diese in Staaten, in denen die Bevölkerung zu über 90 Prozent von nominellen Muslimen gestellt wird? Die Beispiele Senegal und Mali verweisen auf Überraschendes:

Mali – ein Staat mit einem muslimischen Bevölkerungsanteil von rund 90 Prozent – hat in den vergangenen 15 Jahren eine bemerkenswerte demokratische Entwicklung durchlebt. Seit dem Sturz des Autokraten Moussa Traoré hat sich eine vielseitige Zivilgesellschaft entwickelt, zu der auch eine für die Region außergewöhnlich ausdifferenzierte Medienlandschaft mit einer Vielzahl von privaten Rundfunksendern und unabhängigen

gen Presseorganen gehört. Zahlreiche dieser Körperschaften begreifen sich dabei dezidiert als »islamisch« und sind Bestandteil einer auch islamisch geprägten politischen Wirklichkeit. Diese wirkt parallel zu den säkularen Strukturen, steht aber meist nicht im offenen Widerspruch zu ihnen. Obwohl islamische Organisationen in einzelnen Sachfragen – wie zum Beispiel in einer aktuellen Debatte zum Familienrecht – durchaus kritisch Position beziehen, gehen sie »nicht soweit, den staatlichen Laizismus offen in Frage zu stellen«. Vielmehr scheint es, dass die spezifisch malische Version eines »Laizismus ohne jeden antireligiösen Zug französischer Prägung« ein Arrangement der religiösen Kräfte mit der säkularen Republik ermöglicht (Magassa, 2006: 131). Dies ist ein Laizismus, der für religiöse Artikulation und Entfaltung durchaus Spielräume gewährt. Deutlich wird zudem, dass der Dualismus zwischen säkularer Republik und islamischen Traditionen, etwa im Ehe- und Erbrecht, zwar spannungsgeladen ausfällt aber sich dennoch nicht als Kampf zweier Wertesysteme darstellt. Vielmehr bewirkt er einen Prozess der Austarierung, in dem beide Pole und die involvierten Akteure in einzelnen Fragen bewusst Zurückhaltung üben. So verzichtet beispielsweise der Staat in der Regel auf Interventionen innerhalb religiöser Strukturen – etwa bei der Besetzung von religiösen Ämtern. Im Gegenzug interveniert der Hohe Islamische Rat des Landes als islamische Dachorganisation gegen Versuche einzelner Gruppierungen, sich offensiv gegen republikanische Verfahrensweisen zu stellen.

Ein Beispiel aus dem Präsidentschaftswahlkampf des Jahres 2002 kann dieses Arrangement illustrieren: Obwohl die Verfassung der Republik die Gründung islamischer Programmparteien verbietet, finden sich durchaus Kandidaten, die für »islamische« Lösungen eintreten und sich offen einer islamischen Sprache bedienen. Bei der Präsidentschaftswahl 2002 betrieben daher 30 islamische Verbände Wahlkampf für den ehemaligen Premierminister Keita, da ihnen dieser am ehesten geneigt schien, die Umsetzung »islamischer« Regeln im öffentlichen Leben voranzutreiben. Eine Forderung der islamischen Verbände umfasste u.a. die Gründung eines Ministeriums für religiöse Angelegenheiten. Die öffentliche Aufregung dieser Wahlempfehlung konnte durch eine erfolgreiche Intervention des Hohen Islamischen Rats beendet werden, der die muslimische Gemeinschaft zur Neutralität aufforderte und die Wähler an ihre Wahlfreiheit erinnerte. Eine Polarisierung der Präsidentschaftswahlen durch Wahlempfehlungen religiöser Gruppierungen konnte so verhindert werden (Magassa, 2006: 134).

Wahlempfehlungen islamischer Gruppierungen sorgten in Mali für Aufsehen. Sehr viel stärker jedoch scheinen sie charakteristisch für die senegalesische Demokratie. Ähnlich wie Mali zeichnet sich der westlichste Staat Afrikas im regionalen Vergleich durch solide demokratische Strukturen aus. Die laizistische Verfassung Senegals wird dabei nicht in erster Linie als Schutz des Staates vor religiöser Einflussnahme interpretiert, sondern als Aufforderung an den Staat, die Entfaltung jeglicher religiöser Ausdrucksformen zu gewährleisten. Schon 1983 verwies Präsident Abdou Diouf in diesem Zusammenhang dezidiert auf einen Gegensatz von Laizismus und Atheismus (Loimeier, 2006: 191).

Von großer Bedeutung sind im Senegal die vom islamischen Mystizismus geprägten Sufi-Bruderschaften, die vor allem in der ländlichen Bevölkerung tief verwurzelt sind. Besonders bedeutsam sind hier die Orden der Tijaniyya und der Muridiyya, deren Machtbasis sich auch in ihren Heiligen Städten Kaolack und Touba manifestiert. Traditionell sind diese Bruderschaften mit dem Staat einen kooperativen »échange de services« eingegangen, der sich für Bruderschaften und Staat als vorteilhaft erwies und die Einbindung und »Accomodation« der religiösen Strukturen ermöglichte.

Neben ihrer Dominanz in religiösen Angelegenheiten sind die Sufi-Bruderschaften Senegals u.a. durch großen Landbesitz bedeutende Wirtschaftsakteure. Dabei haben sie ihre Unternehmungen in den vergangenen Jahren von vornehmlich landwirtschaftlichen Aktivitäten auch auf andere Bereiche ausgedehnt. Eine zentrale gesellschaftliche Funktion nehmen in diesem System die religiösen Führer der Bruderschaften ein, die oft als »Marabouts« bezeichnet werden. Über lange Jahre typisch für die Verzahnung von Politik und religiösen Machtstrukturen war im Senegal die Veröffentlichung religiös verbindlicher Wahlempfehlungen der Bruderschaften zugunsten einzelner Kandidaten oder politischer Parteien. Diese Wahlempfehlung der Sufi-Führer in Form eines sogenannten »Ndiggel« wurde jedoch in den vergangenen Jahren – wie 1988 und 2000 – von den Wählern weitgehend ignoriert und gilt heute als weitgehend gescheitert (Loimeier, 2006: 210). Allerdings kann dies nicht als Entpolitisierung der ubiquitären Sufi-Bruderschaften verstanden werden. Vielmehr greifen Darstellungen, die in Sufis pauschal ein moderates Gegenstück zu radikaleren islamischen Akteuren sehen, zu kurz: »Sufi relations with the state may appear ›peaceful‹ at one moment but may transform with a turn in state policies into opposition and resistance«. Und nicht nur das: »Seemingly ›peaceful‹ Sufi sheikhs have the potential

to provide, under appropriate circumstances, a religio-dogmatic legitimation for *Jihad*, as their forebears did in the past« (Loimeier, 2006: 213). US-amerikanische Pauschalvorstellungen, in denen der sufistische Islam als »natürlicher Verbündeter des Westens« eine bedeutende Rolle einnimmt, sind vor diesem Hintergrund fragwürdig (Rabasa, 2004: 23).

Allerdings erscheint die Einschätzung durchaus adäquat, dass politische Ausdrucksformen des Islam im Senegal in der Regel »konstruktiv und regimestabilisierend« wirken (Dickson, 2005). Eine bedeutsame Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch das Verhalten religiöser Führer im inter-religiösen Dialog. Gemeinsame Auftritte religiöser Würdenträger sind in Senegal, Mali oder auch in der Elfenbeinküste keine Seltenheit. Sie finden ihre Entsprechung in zahlreichen multikonfessionellen Familien und der Tradition, auch religiösen Festen und Riten fremder Konfessionen beizuwohnen. Diese Gepflogenheit wird von religiösen Führern nicht nur hingenommen, sondern immer wieder auch offiziell bekräftigt und gefördert (Vgl. etwa Sy, 2006).

Jihad in Westafrika?

Samuel Huntingtons Diktum über »blutige Grenzen des Islam« wird auch in Westafrika immer wieder als Deutungsschablone verwendet. Viel ist angesichts der aktuellen Auseinandersetzungen etwa in der Elfenbeinküste über eine direkte Konfrontation zwischen »christlich animistischen Stämmen des Südens und der starken muslimischen Bevölkerungsgruppe des Nordens« geschrieben worden (siehe etwa: Scholl-Latour, 2003).

Grundsätzlich ist festzustellen, dass eine solche Wahrnehmung an den Realitäten im Land vorbei geht. Obwohl die Elfenbeinküste – nicht zuletzt durch die kuriose Petersdom-Kopie in der Hauptstadt Yamoussoukro – in Europa gerne als christlich dominiertes Land wahrgenommen wird, zeigen jüngste Untersuchungen, dass das Land mittlerweile von einer relativen Mehrheit von Muslimen bewohnt wird (Miran, 2006: 84). Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass im Süden längst mehr Muslime beheimatet sind als in den nördlichen Regionen. Der Süden ist seit langem kein christliches Gegenstück zu einem muslimischen Norden mehr, sondern das islamische Zentrum eines überwiegend muslimischen Staates. Entgegen verbreiteten Stereotypen kann der aktuelle Konflikt zwischen Nord und Süd daher nicht als religiös motivierte Konfrontation bezeichnet werden. Dies hindert jedoch politische

Akteure in der Region nicht daran, den politischen Konflikt als religiös zu präsentieren. Der Anschlag auf das WTC vom 11. September 2001 bot der Regierung der Elfenbeinküste eine willkommene Gelegenheit, das Vorgehen gegen die den nördlichen Landesteil kontrollierende Rebellenfraktion unter die Legitimationsideologie eines »war on terror« zu subsumieren. Präsident Laurent Gbagbo zögerte dabei nicht, sich der manichäischen Sprache des US-Präsidenten zu bedienen, um den Konflikt durch einen religiösen Überbau zu idealisieren. Obwohl einige Presseorgane des Landes dieses Vorgehen unterstützten, weigerte sich die Mehrheit der Bevölkerung, eine religiöse Polarisierung des Konflikts mitzutragen: »Religiöse« Proteste mussten von Milizen orchestriert werden (Miran, 2006: 108). Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt die Rolle, die islamische Organisationen spielen, denn diese haben in den vergangenen Jahren regelmäßig deeskalierend agiert. Statements umfassen öffentlichkeitswirksame Botschaften des »Conseil National Islamique« vom 12. September 2001 sowie Bekenntnisse zu friedlichem Dialog muslimischer Würdenträger in Lokalradios und TV-Stationen.⁴ Selbst Repräsentanten protestantischer Kirchen in der Elfenbeinküste – in der Regel über jeden Verdacht der islamophilen Apologie erhaben – zollen diesem Engagement große Anerkennung (Dupeux, 2004).

Anders ist dagegen die aktuelle Lage in Nigeria – dem »Giganten Afrikas«. Nach nahezu 16 Jahren Militärdiktatur mit massiven Menschenrechtsverletzungen kam es 1999 zur friedlichen Machtübergabe an eine zivile Regierung. Bei den Wahlen im April 2003 wurde der (christliche) Präsident Olusegun Obasanjo im Amt bestätigt – übrigens durchaus mit Stimmen der muslimischen Bevölkerung. Internationale Aufmerksamkeit erregen seit Jahren blutige Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen, die den Vielvölkerstaat erschüttern. Für weltweites Aufsehen sorgten etwa im Dezember 2002 Unruhen im Zusammenhang mit der Miss-World Wahl, die nach heftigen Protesten islamischer Gruppen nach London verlegt wurde. Doch auch jenseits solcher Großereignisse gehört offenbar »religiös« motivierte Gewalt mittlerweile zum politischen Alltagsgeschehen des Landes – zuletzt im Zusammenhang mit den umstrittenen Mohammed-Karikaturen einer dänischen Tageszeitung. Die offiziellen Angaben über die Opfer religiöser (zum Teil auch ethnischer) Unruhen liegen für die Zeit seit 1999 bei etwa 10 000 Toten

4. Ivorische Tageszeitung *Le Patriote*, 14. September, 2001. Zitiert in: Miran, op. cit., S. 108.

– die tatsächlichen Opferzahlen dürften jedoch erheblich höher sein. Verschärft werden die Spannungen auch dadurch, dass seit 1999 in zwölf nördlichen Bundesstaaten das Shari'a-Strafrecht eingeführt wurde, was de facto einer rechtlichen Spaltung des Landes gleichkommt.

Die Einführung der Shari'a sowie schlagzeilenträchtige Gewalt durch religiös aufgeheizten Mob führten vor allem in den USA zu der Befürchtung, Aktivisten des Terrornetzwerks al-Qaida könnten ihre Operationsbasis von Afghanistan nach Nigeria verlegen. Die befürchtete »Talibanisierung Nigerias« – so der Titel einer aktuellen Freedomhouse-Untersuchung – wurde durch Tonbandnachrichten Osama Bin Ladens, in denen dieser die Regierung Obasanjo der Apostasie bezichtigte sowie durch kryptische BBC-Berichte über die Popularität des Vornamens Osama in Nordnigeria öffentlichkeitswirksam belegt (BBC, 2002). Zu einem explosiven Gemisch verdichteten sich diese Meldungen auch durch einen Bericht des »Council on Foreign Relations« (Lake, 2005: 55). Das Papier warnte unbestimmt vor »easy access into northern Nigeria from Yemen, Saudi Arabia and Sudan through Chad« und verfehlte seine Wirkung nicht, obwohl eine analoge Warnung offensichtlich für nahezu jeden afrikanischen Staat ausgesprochen werden könnte.

Was ist hiervon zu halten? Zunächst ist festzustellen, dass die Radikalisierung der Islamisierung des öffentlichen Lebens in Teilen Nigerias keinen »neuen Schauplatz im globalen Krieg gegen den Terror« eröffnet. Eine islamische Renaissance vor allem im Norden der nigerianischen Föderation sowie »interreligiöse Konflikte« liegen nicht per se in der Unmöglichkeit eines friedlichen Miteinanders von Christen, Animisten und Muslimen begründet, sondern sind Resultat einer politischen Choreographie. Eliten der muslimisch geprägten nördlichen Bundesstaaten haben die Mobilisierungskraft der Religion als kleinstem gemeinsamen Nenner politischer Aktivierung erkannt. Folglich bemühen sie sich, den Verlust von Einfluss und das Ausbleiben (korruptiver) Kooptation seit dem Amtsantritt von Obasanjo durch Ausspielen der religiösen Karte zu konterkarieren. Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch die Einführung der Shari'a in nördlichen Bundesstaaten: »Discontented Northern elites lobbied for the reenactment of the *Shari'a* as an attempt to destabilize Obasanjo's government. They strove to promote the theological aspects of Islam in order to preserve their own influence« (Kane, 2006: 171). Das Eskalationspotential interreligiöser Konflikte – vor allem im Norden des Landes – scheint angesichts dieser Instrumentalisierung durchaus brisant. Derartige Konflikte sollten jedoch als das verstanden werden, was

sie sind: primär interne Auseinandersetzungen um politische Vormacht. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass »die anfängliche Euphorie vieler Muslime Nigerias für das Shari'a-Projekt« mittlerweile einer »weitgehenden Desillusionierung gewichen« ist (Kogelmann, 2006: 186). Konkrete Hinweise auf eine Vernetzung nigerianischer islamischer Gruppen – seien es die Sufi-Bruderschaften, die »Jama'at Nasr al-Islam« (Organization for the Support of the Faith), die »Jama'at Izalat al-bida wa iqamat al-Sunna« (The Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition) oder die »Yan Tatsine« – liegen nicht vor.

Internationales Engagement in Westafrika: Ein Hammer auf der Suche nach dem Nagel?

Gravierende Sicherheitsbedenken und – so steht zu vermuten – wachsendes Interesse an Ölvorkommen im Golf von Guinea (Vgl. Traub-Merz und Yates, 2004) haben die US-Regierung in den vergangenen Monaten dazu bewogen, ihr militärisches Engagement im westlichen Afrika deutlich auszubauen. Hervorzuheben sind hier die »Pan-Sahel-Initiative« (PSI), die ein militärisches Training der Armeen von Algerien, Mali, Niger und Tschad vorsieht, sowie die »Trans-Sahara Counter Terrorism« Initiative, die insgesamt zehn Staaten Nord- und Westafrikas umfasst (Lake, 2005: 57). Jüngstes Beispiel für ein gemeinsames militärisches Training von US-Armee und Militärs westafrikanischer Staaten war die Operation »Flintlock« vom Juni 2005, in der rund 700 US-Spezialstreitkräfte rund 2100 Angehörige regionaler Armeen in »counter terrorism operations« und Grenzüberwachung schulten (Motlagh, 2005).

Die positive Reaktion der betroffenen Staaten auf diese Initiativen ist in erster Linie der Attraktivität einer kostengünstigen Qualifikationsmaßnahme für lokale Streitkräfte zuzuschreiben.⁵ Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass die Bestätigung angenommener islamistischer Aktivitäten im westlichen Afrika längst auch von einzelnen Staaten gezielt eingesetzt wird, um Aufmerksamkeit und Hilfsbereitschaft westlicher Geldgeber zu erhöhen. Denn diese scheinen stets bereit, befürchteten islamistischen Aktivitäten durch großzügige Unterstützungsmaßnahmen entgegenzuwirken (International Crisis Group, 2005: 3). Obwohl diese

5. Persönliche Kommunikation von Verteidigungsminister a.D. Zeiny Moulaye mit dem Autor am 7. Juli 2006 in Bamako.

militärischen Aktivitäten auch in den Vereinigten Staaten auf Kritik stoßen, sind sie vermutlich der Beginn einer Reihe ähnlicher Maßnahmen. Zur Vorsicht mahnt in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass solch ein militärisches Engagement die Probleme, die zu lösen es beabsichtigt, überhaupt erst mit kritischer Aufmerksamkeitsmasse versorgt.

Internationale Beachtung erfährt der Politische Islam in Westafrika jedoch auch von ganz anderer Seite: Seit Jahrzehnten sind internationale islamische Organisationen wie die Islamische Entwicklungsbank oder die Liga der Islamischen Welt (Saudi-Arabien) in Westafrika aktiv. Sie investieren massiv in die Ausbildung von Missionaren, doch ihre Aktivitäten beschränkten sich nicht auf die Mission. Aktuelle Beispiele für internationales islamisches Engagement sind die Modernisierung senegalesischer Koranschulen durch eine Finanzhilfe des Iran in Höhe von 1,5 Mio. USD und die Bereitstellung eines Darlehens von 32 Mio. USD durch die Islamische Entwicklungsbank zum Kraftwerk- und Straßenbau im senegalesischen Kounoune und Tendieme (Africa Research Bulletin, 2005: 16497ff.). Sichtbaren Ausdruck fand das internationale islamische Engagement auch im Bau zahlreicher Moscheen. Obwohl internationale islamische Organisationen nach wie voraktiv sind, wurde der Höhepunkt ihrer Aktivitäten Ende der 1980er Jahre überschritten. Heute ist die anfängliche Euphorie internationaler muslimischer Solidarität einer gewissen Ernüchterung gewichen. Denn »insgesamt betrachtet war Westafrika gegenüber den großen Missionsansprüchen aus Ländern wie Saudi Arabien resistent« (Schulze, 2006: 8).

Welche vorläufigen Schlüsse sind aus einer Betrachtung des Politischen Islam im westlichen Afrika zu ziehen? Bei aller gebotenen Vorsicht scheint zum einen deutlich zu werden, dass ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen demokratischer Entwicklung und muslimischer Bevölkerung ausgeschlossen werden kann. Obwohl demokratische Prozesse – etwa im Senegal und in Mali – sicher nicht in jeder Nuance mit demokratietheoretischen Ansprüchen in Deckung zu bringen sind, haben sich in beiden Staaten robuste demokratische Ausprägungen einer »islamischen Demokratie« mit laizistischer Verfassung entwickelt. Als charakteristisch kann hier insbesondere der dezidiert nicht »anti-religiöse Laizismus« beider Staaten betrachtet werden, der eine gewisse Entfaltung politisch-islamischer Tendenzen innerhalb der republikanischen Gesellschaftsordnung zulässt, dabei aber zugleich durchaus konsequent etwa die Gründung offizieller islamischer Parteien verhindert. Aufschlussreich fällt in diesem Zusammenhang der Vergleich mit den Maghrebstaaten aus, in

denen die Einbindung von gemäßigten Islamisten die Erfolgsaussichten von Demokratisierungsprozessen durchaus erhöhen kann (Entelis, 2005; Werenfels, 2005; Gegenposition: Gause, 2005: 62f.). Dagegen scheinen repressive Systeme sowie die politische Marginalisierung von Muslimen – radikale Tendenzen des Politischen Islam zu fördern. Die Beispiele, in denen die Repression (legitimer) politischer Meinungsäußerungen Oppositionskräfte langfristig nicht nur gestärkt hat, sondern zugleich eine Radikalisierung der Opposition zur Folge hatte, sind Legion (Ayoob, 2005: 956).

Ohne einer naiven Herangehensweise an radikale Formen des Politischen Islam das Wort zu reden, erscheint eine *kritische* Gewährung von Entfaltungsmöglichkeiten – wie in vielen Staaten Westafrikas praktiziert – grundsätzlich als gangbarer Weg. Handlungsanweisungen, wie auf Tendenzen des radikalen Islam im Einzelfall zu reagieren ist, lassen sich aus dieser Schlussfolgerung indes nicht ableiten. Dies mag unbefriedigend sein, es gilt jedoch der Komplexität der Situation in den einzelnen Gesellschaften Rechnung zu tragen. Den analytischen Blick in Bezug auf »den Islam« in Westafrika und vor allem für die wahren Ursachen lokal ausbrechender Konflikte zu schärfen, ist in jedem Fall angebracht. Denn ein »Kampf der Kulturen« findet in Westafrika bislang nicht statt.

Literatur

- Africa Research Bulletin: »Senegal/Iran: New Deals«. In: *Africa Research Bulletin*, April 2005, S. 16497.
- Mohammed Ayoob: »The Future of Political Islam – The Importance of External Variables«. In: *International Affairs* (81, Nr. 5), Oktober 2005, S. 953ff.
- BBC-News »Osama baby craze hits Nigeria«, 3.1.2002.
- Michael Bröning/Holger Weiss (Hrsg.): *Politischer Islam in Westafrika – eine Bestandsaufnahme*. Afrikanische Studien 30, Münster 2006.
- David Dickson: Political Islam in Sub-Saharan Africa. The Need for a New Research and Diplomatic Agenda. United States Institute for Peace, Special Report 140, Washington 2005.
- Céline Dupeux: »Crise ivoirienne – L'alibi religieux«. In: *Réforme. Hebdomadaire protestant d'actualité*, Nr. 3102, November 2004.
- Stephen Ellis und Gerrie Ter Haar: *Worlds of Power – Religious Thought and Political Practice in Africa*. Oxford 2004.
- John P. Entelis: »The Democratic Imperative vs. the Authoritarian Impulse: The Maghrib State between Transition and Terrorism«. In: *The Middle East Journal* (59, Nr. 4), Herbst 2005.

- Freedom House: *The Talibanization of Nigeria: Radical Islam, Extremist Sharia Law and Religious Freedom*. Center for Religious Freedom, New York 2002.
- Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.): *Zwischen Demokratie und Shari'a? Die Rolle des Politischen Islam in Westafrika*. Konferenzdokumentation, Bonn 2006.
- Elvira Ganter: *Entwicklungszusammenarbeit in islamisch geprägten Ländern*. Eschborn 2005.
- Gregory Gause III: »Can Democracy Stop Terrorism?« In: *Foreign Affairs* (84, Nr. 5), September/Oktober 2005, S. 62ff.
- Daniel Jonah Goldhagen: »Die neue Bedrohung«. In: *SZ-Magazin*, München, 27.4.2006.
- Ursula Günther: »Historische Entwicklung des Islam in Westafrika – ein Abriss«. In: Bröning & Weiss, op. cit., S. 18–45.
- Jeffrey Haynes: »Islamic Militancy in East Africa«. In: *Third World Quarterly* (26, Nr. 8), Winter 2005, S. 1323–1339.
- International Crisis Group: *Islamist Terrorism in the Sahel: Fact or Fiction? Africa Report*, Nr. 92, Brüssel 2005.
- Dominic Johnson: *Politischer Islam und christlicher Fundamentalismus – Herausforderungen für das östliche Afrika*. Kurzbericht aus der internationalen Entwicklungszusammenarbeit der Friedrich-Ebert-Stiftung, Januar 2004.
- Ousmane Kane: »Political Islam in Nigeria«. In: Bröning & Weiss, op. cit., S. 154–178.
- Franz Kogelmann: »Shari'a Debatten – Impressionen aus dem zeitgenössischen Nigeria«. In: Bröning & Weiss, op. cit., S. 179–187.
- Anthony Lake et. al.: *More Than Humanitarianism – A Strategic U.S. Approach Toward Africa*. Council on Foreign Relations, Washington 2005.
- Roman Loimeier: »Gibt es einen afrikanischen Islam? Die Muslime in Afrika zwischen lokalen Lehrtraditionen und translokalen Rechtleitungsansprüchen«. In: *afrika spectrum* (37), 2002, S. 175–188.
- Roman Loimeier: »Der Islam im subsaharischen Afrika«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 37, 2003, S. 42.
- Roman Loimeier: »»Political Islam« in Contemporary Senegal«. In: Bröning & Weiss, op. cit., S. 190–218.
- Hamidou Magassa: »Islam und Demokratie in Westafrika – der Fall Mali«. In: Bröning & Weiss, op. cit., S. 116–151.
- Marie Miran: »The Political Economy of Civil Islam in Cote d'Ivoire«. In: Bröning & Weiss, op. cit., 82–113.
- Jason Mothlag: »US takes terror fight to Africa's ›wild west«. In: *San Francisco Chronicle*, 27. Dezember 2005.
- Angel M. Rabasa (Hrsg.): *The Muslim World after 9/11*. Santa Monica 2004.
- Eugénie Rokhaya Aw Ndiaye: *Les Religions au Senegal*. Les Cahiers de L'Alternance, Fondation Konrad Adenauer. Dakar 2006.
- Peter Scholl-Latour: »»Kampf der Kulturen« in Afrika«. In: *Welt am Sonntag*, 12. Januar 2003.
- Rudolf Traub-Merz/Douglas Yates (Hrsg.): *Oil Policy in the Gulf of Guinea. Security & Conflict, Economic Growth, Social Development*. Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2004.

- Reinhard Schulze: Impulsreferat zur FES-Studie »Politischer Islam in Westafrika«. In: Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.), op. cit., S. 5ff.
- Serigne Abdoul Aziz Sy: »J'ai moi même dans ma famille des cousins Chrétiens«. In: *Le Soleil, Dakar*, 9. März 2006, S. 8.
- Isabelle Werenfels: Vom Umgang mit Islamisten im Maghreb. Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin 2005.