



Zwischen Demokratie und Shari'a?

Die Rolle des Politischen Islam
in Westafrika

Dokumentation

Zwischen Demokratie und Shari'a?

Die Rolle des Politischen Islam
in Westafrika

Dokumentation

Veranstaltung am 21. März 2006
in Berlin



Begrüßung

Werner Puschra, Leiter des Referats Afrika der Friedrich-Ebert-Stiftung 4

Impulsstatement zur FES-Studie „Politischer Islam in Westafrika“

Reinhard Schulze, Dekan der philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern 5

Podium I:

Erfahrungen mit „Islamischer Demokratie“

Reinhard Schulze, Dekan der philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern 8

Holger Weiss, Åbo Akademie Universität Helsinki 9

Roman Loimeier, Universität Göttingen 10

Ursula Günther, Universität Hamburg 11

Plenumsdiskussion I 12

Podium II: „Heiliger Krieg“ oder Realpolitik?

Islam und Gewalt in Westafrika

Mohammed Kimbiri, Direktor Radio Dambé, Bamako/Mali 14

Ousmane Kane, Columbia University Washington 15

Franz Kogelmann, Universität Bayreuth 16

Holger Weiss, Åbo Akademie Universität Helsinki 17

René Otayek, Direktor des Centre d'Etude d'Afrique Noire (CEAN), Bordeaux 18

Plenumsdiskussion II 19

Programm 20

© Friedrich-Ebert-Stiftung

Herausgeber: Friedrich-Ebert-Stiftung
Internationale Entwicklungszusammenarbeit
Referat Afrika
53170 Bonn

Verantwortlich: Julia Schartz

Red. Mitarbeit: Eva Rosenberger, freie Journalistin

Fotos: Jens Schicke
Layout: Pellens Kommunikationsdesign, Bonn

Begrüßung

Werner Puschra

Leiter des Referats Afrika
der Friedrich-Ebert-Stiftung



Wer in einer komplizierten Welt verantwortungsvoll politische Entscheidungen fällen will, muss ganz genau hinschauen. Dies gilt ganz besonders für ein so komplexes Thema, wie die Rolle des politischen Islam. Wer hier die politische Wirklichkeit verstehen will, muss auch und gerade die Zwischentöne wahrnehmen und erst dann eine Beurteilung versuchen. Doch was bedeutet es, genau hinzuschauen? *Genau hinschauen* heißt nicht, sich in unbedeutenden Details zu verlieren. Und *genau hinschauen* heißt auch nicht, das Wesentliche und die großen Trends aus dem Blick zu verlieren.

Wohl aber bedeutet *genau hinzuschauen*: Auf pauschale Urteile zu verzichten und sich zu bemühen, die Nuancen und Schattierungen eines komplexen Gegenstandes wahrzunehmen. Denn erst diese Differenzierung ermöglicht ein vielschichtiges und tiefenscharfes Bild der Wirklichkeit. Und nur auf einer solchen Grundlage kann Politik sinnvoll gestaltet werden.

Wer die Entwicklung der internationalen Politik in den letzten Tagen und Wochen verfolgt, erlebt mit, wie sich eine Spirale der Eskalation vermeintlich unaufhaltsam entfaltet. Und immer wieder, so scheint es, wird Besonnenheit und Differenziertheit verdrängt von Emotionen und der schlichten Weigerung, Zwischentöne und Differenzierungen zuzulassen. Kann man nicht beinahe täglich beobachten, wie eben das *genaue Hinschauen* vernachlässigt wird? Und zwar von Akteuren jeglicher Couleur? Und haben dies nicht zuletzt auch die jüngsten Entwicklungen um die Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen in einer dänischen Tageszeitung deutlich gemacht?

Wenn wir uns heute mit der Rolle des politischen Islam in Westafrika beschäftigen, dann tun wir dies mit eben dem Ziel, genauer hinzuschauen.

Denn in der öffentlichen Debatte gerät eines immer wieder aus dem Blick: „Der“ Islam – den es so pauschal natürlich nicht gibt – ist keineswegs auf die Arabische Welt beschränkt, sondern prägt auch den

afrikanischen Kontinent südlich der Sahara zu weiten Teilen. Insbesondere in Westafrika ist der Islam heute eine bedeutende gesellschaftliche Kraft – mit ganz eigenen Ausprägungen. Wer weiß schon, dass es – etwa in Mali und Senegal – stark muslimisch geprägte Gesellschaften gibt, in denen Demokratie durchaus funktioniert?

Doch welchen Einfluss übt der „Politische Islam“ in den Staaten Westafrikas derzeit tatsächlich aus? Wer sind die relevanten Akteure und welche Lösungsansätze bieten sie für aktuelle soziale Probleme?

Welche Bedeutung haben heute Formen des radikalen Islam in Westafrika? Vor allem in Nigeria und Côte d’Ivoire werden Gewaltausbrüche oft durch islamistische Aktivitäten erklärt. Und auch die Vereinigten Staaten sehen in Westafrika zunehmend eine weitere Front im globalen „Krieg gegen den Terror“. Doch treffen diese Einschätzungen wirklich zu – oder sind die religiös anmutenden Spannungen eher Instrumentalisierungen von Religion zu politischen Zwecken? Zu fragen ist auch, wie sich die Beziehungen der westafrikanischen Religionsgemeinschaften heute untereinander gestalten. Wie wird die Einführung der Shari’a in der Region diskutiert? Und: Welchen Einfluss haben internationale islamische Organisationen auf Entwicklungsprozesse in Westafrika?

Sie sehen, die Liste an brisanten und spannenden Fragen, die wir heute diskutieren möchten, ist lang. Ich wünsche uns allen eine erhellende Diskussion in dem Versuch, *genauer hinzuschauen* – und nicht zuletzt einen kühlen Kopf.

Jetzt darf ich das Wort an Reinhard Schulze von der Universität Bern übergeben. Professor Schulze wird zunächst einige Worte zu der FES-Studie „Politischer Islam in Westafrika“ anmerken, die wir Ihnen heute präsentieren möchten. Sie können die Studie im Foyer einsehen und bei Interesse gerne erwerben.

Vielen Dank.

Impulsreferat zur FES-Studie „Politischer Islam in Westafrika“

Reinhard Schulze

Dekan der philosophisch-historischen Fakultät
der Universität Bern



Die vorliegende Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung war in vielerlei Hinsicht überfällig. Nicht nur die mediale Aufbereitung der Implementierung eines Shari'a-konformen Strafrechts in einigen nigerianischen Bundesstaaten, sondern auch die Ausdeutung der innerstaatlichen Konflikte in der Côte d'Ivoire oder in Togo als islamisch motivierter Konflikt haben die Frage nach der sozialen Wirklichkeit eines politischen Islam in Westafrika in den Vordergrund gerückt. Islamisch argumentierende politische Akteure werden heute schnell verdächtigt, einem islamischen Radikalismus, ja Terrorismus den Weg zu ebnen. Von Muslimen wird gewiss primär eine politisch-quietistische Haltung erwartet; setzen sie hingegen als politische Akteure den Islam in Szene, geraten sie schnell in den Verdacht, fünfte Kolonne eines globalen islamischen Kampfes gegen den Westen zu sein.

Auffällig ist in jedem Fall, dass mit der seit bald 20 Jahren wirksamen Kulturalisierung politischer Welten Religion einen Ordnungsbegriff darstellt, der nun als übermächtige Deutungskategorie für jedweden sozialen Interessenskonflikt herangezogen wird.

Dies betrifft auch Westafrika. Der Begriff Religion half, die dort seit den 1990er Jahren zu beobachtende Militarisierung oft nur schwer überschaubarer Interessenskonflikte in eine Ordnung zu bringen. Diese weist deutlich bipolare Züge auf: hier der „modernisierungsfreundliche, oft christliche Süden“, dort der separatistische islamische Norden.

Diese politisch wirksame Deutung hat eine Ordnungsfunktion, der sich auch Akteure bedienen, die in den westafrikanischen Konflikten ihre Interessen durchzusetzen versuchen. Christliche Sekten teilen diese Sicht, und gewisse muslimische Zirkel sehen das auch so. Um so fragwürdiger erscheinen diesen Beobachtern und Konfliktbeteiligten Untersuchungen, die erfragen, ob islamische politische Akteure gar einen Beitrag zu einer Demokratisierung leisten können und ob Akteure, die sich als Muslime identifiziert sehen wollen, eine islamische Lösung anzubieten in der Lage sind und

wie diese Lösungen im Kontext eines globalisierten Verständnisses von Demokratie zu bewerten sind.

Genau dies aber hat die vorliegende Studie im Sinn. Aus den Antworten, die die Autorinnen und Autoren aufgrund intensiver Forschungen vor Ort anbieten, lassen sich folgende Aspekte ableiten:

1. Islamische Politik wirkt im Kontext der meisten westafrikanischen Staaten mobilisierend. Sie agiert nicht gegen den Staat, sondern trägt dazu bei, dass sich die lokale Bevölkerung in Bezug auf den Gesamtstaat partizipatorisch verhält.
2. Islamische Politik ist nicht unmittelbar ethnisch verkoppelt, sondern gestaltet einen öffentlichen Raum, in dem Ethnizität zunehmend als sekundärer Faktor wirksam ist.
3. Die islamische Politik ist von den Interessen der Akteure her stark ausdifferenziert und lässt sich keinem einheitlichen Schema zuordnen oder gar mit einem einheitlichen Programm identifizieren.
4. Islamische Politik ist primär greifbar als *polity* und als *policy*, also als funktionale Struktur und als Handlungsfeld. Sie hat bislang – mit der bemerkenswerten Ausnahme von Nigeria – noch keine wirklichen Wege zu *politics* gefunden, also zum eigentlichen, das demokratischen Konzept formal steuernden Prozess gefunden.
5. Innerislamische Partikularität führt zu einem gewissen diskursiven Wettbewerb. Aktuell konzentriert sich dieser Wettbewerb der Ideen auf die Wertung einer islamischen Legitimierung von *politics*, also auf das Zustandekommen eines demokratischen Prozedere. Sufische Gruppen betonen zunehmend die konzeptionelle Trennung von *policy* und *politics*, während städtische islamistische Gruppen genau das Gegenteil propagieren. Einige scheinen sich alle islamischen Akteure darin, dass islamische Politik immer spezifische politische Handlungsfelder, also *policies*, definiert.

6. Auffallend ist, dass islamische Politik in Westafrika eine sehr ausgeprägte Heterogenität aufweist. Das entspricht der Struktur dieser Subregion. Sie ist etwas größer als die EU und verfügt etwa über die Hälfte der Einwohnerzahl Europas. Als Subregion ist sie – territorial wie demographisch – mehrheitlich muslimisch (66%), und mit 15 Staaten (ohne Kamerun, Tschad und Mauretanien) ist sie verglichen mit anderen islamischen Subregionen staatlich-territorial stark differenziert. Diese Pluralität hat aber kaum zu einem regionalen diskursiven Wettbewerb innerhalb der islamischen Politik geführt. Die islamischen Akteure 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.
7. Islamische Politik in Westafrika ist somit deutlich auf die jeweiligen Nationalstaaten bezogen. Sie wird durch die strukturellen Rahmenbedingungen definiert, die diese Staaten vorgeben. In den acht frankophonen Ländern Westafrikas ist der Verfassungskonsens auf eine gewisse Form der *laïcité engagée* ausgerichtet, während die vier anglophonen Länder den traditionellen muslimischen Herrschaftseliten einen deutlich größeren Handlungsraum belassen haben. Islamische Politik hat offenbar dort einen starken Mobilisationserfolg, wo sie sich mit bestehenden muslimischen Herrschaftsstrukturen messen kann, vornehmlich in Nigeria, aber auch in Ghana.
8. Solange sich islamische Politik im Rahmen staatlich definierter politischer Felder bewegt, ist sie stark standardisiert. In Westafrika findet sich etwa das gleiche politische Spektrum, das auch die islamische Öffentlichkeit etwa in den arabischen Ländern prägt: Islamische Politik lokaler Herrschaft, sufische Politik, Islamisten unterschiedlicher Richtung und Gelehrtenpolitik. Speziell ist die Gewichtung der Fraktionen und der Grad der politischen Mobilisationsfähigkeit.
9. Islamische Politik kann in Westafrika einen demokratischen Prozess stützen, aber auch untergraben. Ausschlaggebend sind hierbei nicht normative Vorgaben, die aus der islamischen Tradition abgeleitet werden, sondern das politische Selbstverständnis islamischer Akteure selbst. Die Grundfrage ist, ob die politische Definition religiöser Autorität dazu beiträgt, in der Bevölkerung einen Partizipationsanspruch zu entwickeln, der darauf beruht, Interessen anderer sozialer Gruppen als legitim anzuerkennen. Hier zeigen die Beispiele aus Mali, Senegal und Ghana, dass dies möglich ist. Offenbar funktioniert noch die alte Form der Interessensanerkennung, die von muslimischen religiösen Autoritäten zumindest geduldet wurde und die als politischer Wert in einem demokratischen Prozess weiterwirkt.



10. Islamische Politik in Westafrika hat aber insgesamt nur einen beschränkten Mobilisationsgrad; in Konfliktsituationen sind ethnische Kategorien von größerer Bedeutung. So fällt auf, dass der Prozess der Ethnisierung islamischer Identität, die in anderen islamischen Subregionen zu beobachten ist, in Westafrika kaum zum Tragen kommt.
11. Nicht zu unterschätzen sind Formen der sozialen Mobilisation, die nicht politisch sind, wohl aber über eine starke Islamität verfügen. Islamische Solidaritätsnetzwerke, die eine starke Abstinenz gegenüber der staatlichen Ordnung aufweisen, können als lokale Akteure und als Konkurrenten des Staates auftreten. Solche Solidaritätsnetzwerke formulieren vielfach eine Form von *policy*, die dem Staat die Umsetzung seiner Autorität vor Ort streitig macht. Nicht zufällig sind es oft die alten großen Sufi-Bruderschaften, die diese Netzwerke steuern. Aber auch kleinere islamische Gemeinschaften nutzen dieses neue Ordnungsprinzip, das jenseits der Zivilgesellschaft anzusiedeln ist.
12. In diesem Zusammenhang ist der Konflikt zu sehen, der durch die religiöse Ordnung der Lebenswelten entstanden ist. In dem Maße, wie sich Akteure auf das Konzept Religion als universales Ordnungsmuster einigen, entsteht in den Köpfen die Vorstellung, dass sich in Westafrika Muslime und Christen gegenüberstehen. Diese Opposition wird noch dadurch gestärkt, dass sich in den letzten 50 Jahren, vor allem in den 1960er und 1970er Jahren, islamische und christliche Mission einen harten Wettbewerb lieferten. In der Côte d'Ivoire etwa waren 1950 nur etwa 50% der Bevölkerung mit einer der beiden Religionen verbunden, jetzt sind es über 80%. Dieser Verdichtungsprozess war ja auch Anlass transnationaler islamischer Organisationen, in Westafrika zu intervenieren. Aus meiner Sicht aber hat dieser In-

terventionismus seinen Zenit überschritten. Das Interesse etwa der islamischen Weltliga in Mekka an Westafrika ist in den letzten Jahren merklich geschwunden. Dies wieder erlaubt den islamischen Akteuren eine gewisse Unabhängigkeit.

13. Innerhalb der islamischen Welt haben westafrikanische muslimische Eliten kaum Rückhalt gefunden. Die Zeiten, als profilierte islamische Autoritäten wie Ibrahim Nyass, Muhammad Bello oder Abubakar Gumi auf dem transnationalen islamischen Parkett in den 1960er Jahren aktiv waren, sind endgültig vorbei. Damals wurden sie gehandelt als Akteure gegen die überbordenden nationalen Entwicklungsideologien, die die Herrschaft der nachkolonialen bürokratischen Eliten legitimierten. Die Herrschaftseliten von heute predigen kaum noch solche Entwicklungsutopien, sondern propagieren vor allem in der Frankophonie mehrheitlich eine Politik der Nationalität, also zum Beispiel der *Ivoirité* und der *Senegalité*. Für die muslimischen Eliten bedeutet dies eine Lokalisierung ihrer Islamität, die nun eine Konstante der jeweiligen *Nationalité* sein soll. Dieser für Westafrika spezifische Prozess hat die islamischen Eliten von der transnationalen Szene abgekoppelt, dies, obwohl heute 10% der Muslime in Westafrika beheimatet sind, also etwa so viel wie in Pakistan.

Islamische Politik kann also ein Faktor in der Demokratisierung der politischen Systeme in Westafrika sein. Weder stellt sie eine strukturelle Grenze eines solchen Demokratisierungsprozesses dar, noch hat sie diesen bislang besonders befördert. Religionen allgemein werden durch die Kulturalisierung der Welt zu politischen Akteuren befördert, das betrifft auch den Islam. Ob sie aber ein entscheidender politischer Player in Westafrika sein werden, lässt sich heute kaum entscheiden.



Podium I: Erfahrungen mit „Islamischer Demokratie“

Reinhard Schulze

Dekan der philosophisch-historischen
Fakultät der Universität Bern

In Westafrika gibt es zwei Staatsmodelle, die miteinander konkurrieren und die im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert existierende Modelle in Europa abbilden. Es gibt das französische Staatsmodell der *laïcité* und das englische Modell des *secularism*, welches unter anderem in Nigeria implementiert wurde. Die Neutralität, die sich Großbritannien in Nigeria gegenüber den lokalen Herrschaften in Nordnigeria erlaubte, hätten sich französische Kolonialbeamte nicht erlaubt. Wäre Nigeria von der französischen Kolonialverwaltung kontrolliert worden, sähe das Problem in Nordnigeria heute völlig anders aus. Das heißt, die kolonialen Traditionen haben so starke Ordnungskonzepte in die Länder eingebracht, dass dies stärker beachtet werden sollte als die frühere islamische Geschichte.

Zwischen 1975 und 1985 fand in Westafrika ein großer missionarischer Erfolg statt. In dieser Zeit haben Länder wie Saudi Arabien 500 bis 1000 Prediger ausgebildet, die nach Westafrika geschickt wurden. Es fand ein starker Wettbewerb statt, der als ein islamischer Kampf gegen die christliche Mission vor Ort gesehen wurde. Als deutlich wurde, dass in Westafrika keine Moscheenkultur implementiert werden konnte, zogen die Saudis in den 90er Jahren die meisten Missionare wieder zurück. Zeitlich etwas verschoben gab es neben der saudischen auch die libysche Mission, die versuchte, in Westafrika Fuß zu fassen. Diese scheiterte ebenfalls. Die Libyer hatten eine Form der politischen Interpretation des Islam, die außerhalb Libyens kaum Akzeptanz fand. Insgesamt betrachtet war Westafrika gegenüber den großen Missionsansprüchen, die aus Ländern wie Saudi Arabien kamen, resistent.

Bei der Frage nach der sufischen Interpretation des islamischen Gesetzes muss die Tatsache berücksichtigt werden, dass das islamische Recht – die Shari'a – zunächst lediglich die Interpretation von Rechtsnormen auf Grundlage angenommener göttlicher Quellen meint. Eine Konkretisierung der Rechtsnormen gibt es zunächst nicht. In einer sehr heterogenen kulturellen Landschaft wie Westafrika gibt es somit eine Bandbreite von Interpretationsmöglichkeiten, die z.B. einem islamischen Gelehrten aus Kairo die Haare zu Berge

stehen ließen. Von außen gesehen ist das Konzept der Shari'a weder normativ noch in irgendeiner Weise greifbar. Weil die Shari'a kein stabiles Konzept ist, das wir gegen die Demokratie setzen könnten, funktioniert auch die Überschrift dieser Podiumsveranstaltung „Zwischen Demokratie und Shari'a“ so nicht. Genauso gut besteht die Möglichkeit, dass ein demokratischer Verfassungsstaat durch die Shari'a legitimiert wird. Diese erstaunliche Flexibilität im Konzept der Shari'a ist vor Ort ein ganz starkes, lokales Wissen, welches in der Westlichen Welt nicht vorhanden ist, wo über die Shari'a in einer anderen Form gesprochen wird.

Bei einem Konflikt auf Grund einer Interessenskonstellation wie beispielsweise in Nordnigeria hat Religion heutzutage die beste Interpretationskraft, ohne dass die Religion den Konflikt selbst generieren würde. Dabei ist Religion nicht die Ursache der Konflikte. Stattdessen ist sie eine ganz platte und eng begrenzte Schablone der Deutung und der Konfliktbewältigung, so dass im Grunde genommen damit der Konflikt gar nicht zu bewältigen ist.

Zu der Frage nach dem Stellenwert der *Umma* [Gemeinschaft aller Muslime, a.d.R.] bei westafrikanischen Muslimen ist zu sagen, dass die politische Interpretation der Zugehörigkeit zur *Umma* in Westafrika praktisch kaum eine Relevanz hat.

Abschließend möchte ich darauf hinweisen, dass die islamische Tradition einem Verfassungsstaat genauso wenig widerspricht wie die christliche oder jüdische Tradition. Dies ist darin begründet, dass Religionen an sich kein Ordnungsprinzip der Welt sind. Im Grunde sind alle religiösen, ethischen Kontexte in der Lage, ein plurales, demokratisches System mitzulegitimieren und mitzubegründen. Es kommt auf den Willen der Handlungsträger an, ob sie das wollen, ob das ihr politischer Wert ist und wie weit der unter muslimischen Gemeinden beispielsweise repräsentiert ist. Das sind Erfahrungen, die nur im Ideenwettbewerb vor Ort gemacht werden können. Solange dieser plurale Wettbewerb in Westafrika nur marginal entwickelt ist, wird man nicht abschließend feststellen können, ob Muslime in ihrer Traditionsbildung bereit sind, den Verfassungsstaat religiös zu legitimieren oder nicht.

Holger Weiss

Åbo Akademie Universität Helsinki



Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Islam und Laizität ist in Ghana durch den historischen Kontext geprägt. Bis zu den 1970er und 1980er Jahren stellten die Muslime eine sehr kleine Minderheit dar, die erst danach anwuchs. Eine Diskussion zwischen der muslimischen Gesellschaft und den jeweiligen Herrschern, darunter auch den britischen und deutschen Kolonialbehörden, gab es schon immer. Gewisse muslimische Rechtsformen wurden anerkannt, sofern sie sich auf Muslime bezogen. Ein Beispiel dafür ist das muslimische Familienrecht, das im ghanaischen Staat bis heute gilt. Insgesamt gesehen wird die Säkularität in Ghana nicht von religiösen Kräften herausgefordert. Im Gegensatz dazu wird in Nordnigeria die Säkularität des Staates in Frage gestellt. Dort gibt es keine säkulare Tradition. Auch die britische Kolonialzeit brachte keine säkulare Tradition.

In den 1980er und 1990er Jahren sind in vielen Ländern Subsahara Afrikas islamische Organisationen wie Pilze aus der Erde geschossen. Allerdings sollte bei der Befassung mit der Ausbreitung des Islams in Westafrika nicht aus den Augen verloren werden, dass christliche Kirchen in vielen Gebieten Afrikas seit der Unabhängigkeit mindestens ebenso schnell und umfassend gewachsen sind wie muslimische Gemeinschaften. Durch die starke Ausbreitung der Muslime wie auch der christlichen Kirchen ist die Zahl der Anhänger afrikanischer kommunaler Religionen zurückgegangen. In vielen afrikanischen Staaten haben wir heute eine Situation, in der sich fast nur noch Christen und Muslime „gegenüberstehen“. Allerdings handelt es sich nicht wirklich um ein „Gegenüberstehen“. Sowohl die christlichen Kirchen als auch die muslimischen Gemeinschaften sind so stark fragmentiert, dass keine Blockbildung zu beobachten ist – außer in wenigen Fällen, in denen eine Dichotomie politisch konstruiert ist.

Es gibt auch keinen afrikanischen Islam. Der so genannte *Islam Noir* ist eine Konstruktion aus der französischen und britischen Kolonialzeit. Diese wurde erfunden, um eine vermeintlich friedliche, schwarzafrikanische, muslimische Bevölkerung gegenüber einer vermeintlich und vorgeblich militanten, arabischen,

muslimischen Bevölkerung in Nordafrika abzugrenzen. Außerdem gibt es in den lokalen und regionalen islamischen Kulturen zu viele verschiedene Ausprägungen, als dass man von einem afrikanischen Islam sprechen könnte.

Zu den islamischen Schulen in Westafrika ist zu sagen, dass diese heute unter Druck stehen, modernisiert zu werden. Die Anfänge der islamischen Schulen gehen in den Staaten mit einer britischen Kolonialgeschichte, z.B. in Ghana, Sierra Leone und Nigeria, darauf zurück, dass sich die muslimische Gemeinschaft vom kolonialen Bildungswesen abkoppeln wollte. Bis in die 1930er Jahre wurden Absolventen dieser islamischen Schulen in der Kolonialverwaltung beschäftigt. Danach wurden jedoch Absolventen von christlichen und staatlichen Schulen vorgezogen, was sich im postkolonialen Staat fortsetzte und von den Muslimen zunehmend als Problem angesehen wird. Muslime, die auf einer traditionellen Koranschule gewesen sind, haben heute im modernen Staat und in der modernen Welt keine Chance. Dies macht eine Modernisierung dieser Erziehungseinrichtungen notwendig.

Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen den islamischen und den christlichen Religionsgemeinschaften muss gesagt werden, dass ein mögliches Konfliktpotenzial besteht. Besonders dann, wenn extreme christliche Gruppierungen wie z.B. in Ghana in muslimische Stadtvierteln und Ortschaften gehen, um dort lautstark über Muslime zu predigen, die zum Christentum konvertiert sind. Dabei kann es dann zu Gewalttätigkeiten kommen. Auf der anderen Seite gibt es zwischen eher moderaten christlichen Gruppierungen und verschiedenen muslimischen Gruppen und Organisationen in vielen der westafrikanischen Staaten Versuche, eine gemeinsame Plattform des Dialogs zu finden. So gibt es sowohl den Versuch zu einem Dialog zwischen christlichen Gruppierungen und muslimischen Gruppierungen als auch ein latentes Konfliktpotenzial.

Abschließend möchte ich darauf hinweisen, dass Muslime in verschiedenen Ländern aktiv sind – ob es Demokratien sind oder nicht. Mit den Begriffen „muslimische Demokratie“, „christliche Demokratie“ oder „Volksdemokratie“ habe ich meine Probleme.



Roman Loimeier

Universität Göttingen

Grundsätzlich ist es nicht möglich, Fragen in Bezug auf den gesamten Raum Westafrika zu beantworten. Auch auf die Frage nach dem Verhältnis von Laizität und Religion muss für jeden Staat Westafrikas einzeln eine Antwort gefunden werden. Für den Fall Senegal gilt, dass die Diskussion zu diesem Thema bereits vor längerer Zeit in den Grundlagen entschieden wurde. In den 1960er und 1970er Jahren wurde unter Präsident Senghor eine islamische Option in die senegalesische Gesetzgebung eingebaut. In Fragen des Personenstandsrecht können Muslime so zwischen dem säkularen, aus der französischen Verfassungs- und Rechtsgeschichte abgeleiteten senegalesischen Gesetz und einer islamischen Option wählen. Die islamische Option gestattet Muslimen z.B. im Fall der Eheschließung, eine zweite Frau zu heiraten, und gibt auch andere Möglichkeiten, das Leben nach bestimmten Vorschriften der Shari'a zu gestalten. Dabei ist die Interpretation der Shari'a eine Interpretation, die aus der senegalesischen Alltagswirklichkeit und -politik heraus entstanden ist. Zwar gibt es kleine, radikale Gruppierungen, die für eine stärkere Verankerung des religiösen Rechts in der Verfassung und im Gesetz eintreten. In der Bevölkerung Senegals finden diese Forderungen jedoch bisher keinen Rückhalt.

Bei Betrachtung der historischen Entwicklung des heutigen Westafrika lässt sich feststellen, dass die heutigen Staaten Westafrikas in zwei größere, politische Gruppen geteilt werden können. Auf der einen Seite sind die Länder, die eine jahrtausend Jahre alte islamische Tradition haben und deren Bevölkerung mehrheitlich muslimisch ist (z.B. Senegal, Mali, Niger, Nordnigeria). Auf der anderen Seite sind die Länder, in denen der Islam eine relativ kurze, historische Tradition von etwa 100-200 Jahre hat und in denen die Muslime eine Bevölkerungsminderheit darstellen (z.B. Ghana, Togo, Benin). In den Ländern mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit ist auffällig, dass all diese Länder im 18. und 19. Jahrhundert die Erfahrung eines *Dжихads* hatten, durch den die religiösen Gelehrten zum ersten Mal in der Geschichte dieser Länder die Macht errungen hatten. Diese starke Verankerung des Islam setzt sich bis in die Gegenwart fort.

Das Verhältnis zwischen den muslimischen und christlichen Gemeinschaften kann sich den Regionen und historischen Situationen entsprechend unter-

schiedlich gestalten. Wenn z.B. in Gebieten, in denen Muslime historisch die gesellschaftliche und politische Gewalt hatten (wie z.B. in Nordnigeria oder Sansibar), christliche Gruppierungen durch Zuwanderung oder Konversion zunehmen, kann dies von den Muslimen als Bedrohung empfunden werden bzw. als politisch gemanagte Bedrohung präsentiert werden. Dasselbe gilt für den umgekehrten Fall. So spricht Hock auch von einem sog. Islam- bzw. Christen-Komplex, der bei vermeintlicher Bedrohung von Christen bzw. Muslimen entwickelt wird.

Es gibt jedoch auch ähnliche Konstellationen in anderen afrikanischen Ländern, wo es keinen Konflikt zwischen Christen und Muslimen gibt. Dies ist dann der Fall, wenn der potenzielle Konflikt politisch nicht konfrontativ sondern integrativ geregelt wird.

Viele Konflikte, die in erster Linie als religiöse Konflikte angesehen werden, haben verschiedene andere Dimensionen. Zur Veranschaulichung kann hierbei das Wort „Cocktail“ hinzugezogen werden. In jedem Konflikt ist der Konflikt-Cocktail unterschiedlich gemischt. In jedem Konflikt entscheidet sich kontextuell, welche Mischung der Cocktail hat. Von dieser spezifischen Mischung des Cocktails hängt es ab, ob er explodiert oder nicht. Die Anteile – Politik, Religion, Soziales, Wirtschaftliches – können variieren und es entscheidet sich im Kontext, welche Gruppe zu einem bestimmten Zeitpunkt die Religion betont. Eine Erklärung für die Betonung der Religion ist, dass viele Muslime und auch afrikanische Christen in der religiösen Sprache eine gemeinsame Sprache finden, was ihnen ermöglicht, Konflikte über den religiösen Code auszutragen.

Insgesamt ist zu sagen, dass Islam und Demokratie keinen Widerspruch bilden und sich sehr gut miteinander vereinbaren lassen. Im Jahr 2000 versuchte beispielsweise in Senegal eine religiös-politische Partei, über die Religion Stimmen für die Präsidentschaftswahlen zu gewinnen. Der Versuch einer religiösen Mobilisierung der Wähler über eine religiös definierte Partei ist vollständig gescheitert. Die Wähler haben politisch abgestimmt, weil sie den politischen Wechsel vom sozialistischen Regime von Abdou Diouf zum Oppositionskandidaten Abdullah Wade wollten. Zwar spielten religiöse Argumente in dem Wahlkampf eine Rolle, die politischen Argumente waren jedoch dominant.

Ursula Günther

Universität Hamburg

Ein Erklärungsversuch für die Attraktivität des Islam und der damit einhergehenden relativ schnellen Ausbreitung ist in der Vergangenheit begründet. In Zeiten des Kolonialismus hatte der Islam das Potenzial für Widerstand – er war nicht unbedingt weiß, er war nicht christlich und er bot damit eine Identifikationsmöglichkeit, welche das Christentum aufgrund der kolonialen Erfahrungen nicht bot. Eine zweite mögliche Erklärung ist in der jüngeren Geschichte zu finden. Nach der Ölkrise gab es massive Förderungen seitens der arabischen Staaten und Allianzen mit diesen, in dieser Zeit wurde unter anderem arabische Entwicklungshilfe geleistet. Dies hatte zur Folge, dass sich die Menschen mehr dem Islam zugewandt haben.

Der ursprüngliche Anspruch einer islamischen Erziehung war, eine solide religiöse Bildung zu garantieren. Aufgrund mangelnder staatlicher Institutionen wurde jedoch schnell deutlich, dass mit der islamischen Erziehung mehr abgedeckt werden musste. Viele der so genannten islamischen Schulen haben daraufhin auch andere Fächer eingeführt. Neben Fächern wie Arabisch und Koranrezitation, die zur klassischen islamischen Bildung gehören, wurden auch z.B. Naturwissenschaften und Mathematik angeboten. Mit Hilfe dieser Institutionen konnte eine Lücke geschlossen werden, die bestimmte Staaten in dem Maße nicht mehr selber schließen konnten.

Die Lehrkräfte an diesen spezifisch islamischen Schulen sind Muslime. Zum Teil sind die Lehrkräfte in den 1970er und 1980er Jahren zum Studium nach Saudi Arabien, Ägypten oder andere arabische Staaten gegangen, zum Teil zum Studium nach Europa. Dabei handelt es sich nicht um reine Religionsgelehrte, sondern um „moderne Intellektuelle“.

Was die sufische Interpretation des islamischen Gesetzes angeht, gibt es eine Bandbreite unterschiedlicher Interpretationen. Unter den Sufi-Gelehrten gibt es jene, die eine sehr strikte Interpretation der Shari'a verlangen, auch im Zuge von Islamisierung oder stär-



kerer Fundamentalisierung. Es gibt aber auch Sufi-Gelehrte, die eine sehr offene, kontextbezogene Interpretation der Shari'a vorziehen und auch propagieren. Das bedeutet, dass dieses nicht kodifizierte Recht den lokalen, regionalen Gegebenheiten angepasst wird. Daher gibt es auch nicht eine Interpretation, die für den gesamten subsaharischen, afrikanischen Raum gültig ist. Je nach politischem und gesellschaftlichem Kontext verändern sich die Interpretation und auch die Notwendigkeit, dieses Recht auszulegen.

Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen den islamischen und christlichen Religionsgemeinschaften in Westafrika ist es nötig, die jeweiligen Länder einzeln zu betrachten. Eine allgemein gültige Aussage ist nicht möglich. Häufig ist jedoch zu beobachten, dass ein Konfliktpotenzial zwischen den Religionsgemeinschaften vorhanden ist, wenn die politische Partizipation einer der Religionsgemeinschaften nicht ausreichend gegeben ist. Werden jedoch sowohl die islamischen als auch die christlichen Religionsgemeinschaften in die politischen Strukturen einbezogen, werden Konflikte nicht als religiöse wahrgenommen. In anderen Fällen wird Religion instrumentalisiert und als Faktor dargestellt, der den Konflikt beeinflusst oder verursacht hat, was aber nicht unbedingt der Realität entsprechen muss.

Es stellt sich die Frage, ob die Thematik dieses Podiums „Erfahrungen mit islamischer Demokratie“ einen zu engen Fokus setzt. Warum gibt es z.B. so wenig Panels zu Erfahrungen mit christlicher Demokratie? Die Verknüpfung „Demokratie“ und „Islam“ sollte fallen gelassen werden. Vielmehr sollte über Erfahrungen mit Demokratie in Ländern, in denen der Islam eine bedeutende gesellschaftliche Kraft ist, gesprochen werden. Denn für politische, soziale und wirtschaftliche Probleme müssen politische, soziale und wirtschaftliche Lösungen gefunden werden und nicht islamische.



Plenumsdiskussion I

In der anschließenden Diskussionsrunde im Plenum fragte **Herr Kross** zum einen, ob das Thema der religiösen Konflikte in Nigeria aus innenpolitischen Gründen der Bundesrepublik eine Projektion sei. Zum anderen fragte er nach den neuralgischen Punkten in den afrikanischen Gesellschaften, an denen Deutungsmuster – islamisch oder christlich – entscheidend für die Entwicklung der Gesellschaft sein könnten. Als Antwort darauf verwies **Roman Loimeier** auf die Bedeutung von makroökonomischen Faktoren für die Entwicklung der Länder in Subsahara Afrika. Bei dem Konflikt in Nigeria gehe es um rein wirtschaftliche Fragen. In Bezug auf das Management der Erdöleinnahmen Nigerias spiele die Religion zurzeit keine Rolle. Jedoch gäbe es andere Regionen in Afrika, in denen sich über den Zugriff auf ökonomische Ressourcen die Religion als



Faktor mobilisieren ließe. In Tansania hatte man z.B. versucht, eine nationale Entwicklungsideologie zu begründen, die sowohl muslimische wie christliche gemeinschaftsbildende Begrifflichkeiten heranzog, um das tansanische Ujamaa-Experiment zu legitimieren. **Tobias Mörike** (Student der Afrikawissenschaften) wollte von den Podiumsteilnehmern wissen, wie sie die Rolle von islamischen Gruppen und Organisationen als politische Lobbygruppen einschätzen. Seine zweite Frage betraf die historische Dimension. Er gab zu bedenken, ob die islamischen Bewegungen historisch betrachtet nicht machtlos waren. **Holger Weiss** stimmte **Tobias Mörike** in Bezug auf eine gewisse historische Machtlosigkeit der islamischen Bewegungen vor allem in den anglophonen Ländern West- und Ostafrikas zu. **Roman Loimeier** berichtete von den Versuchen des senegalesischen Präsidenten Abdullah Wade, religiöse Führer für sich zu gewinnen. Ob diese Versuche erfolgreich waren oder nicht, wird sich zeigen, wenn in einem Jahr in Senegal Wahlen stattfinden. **Ulrike Rautenstrauch** (Amnesty International) wies auf das Problem hin, dass die Shari'a die Menschenrechte nicht in der Weise anerkenne, wie es die westliche Welt gerne hätte, etwa was die Unversehrtheit des Körpers und des Lebens betrifft, und fragte nach Möglichkeiten, wie dieses Problem gelöst werden könne. **Reinhard Schulze** wandte hier ein, dass eine prinzipielle Aussage, ob die Shari'a für oder gegen die Menschenrechte zu

interpretieren ist, nicht möglich sei. Denn die Shari'a selbst stehe mit einem Konzept der Menschenrechte in keinem Konflikt. Die Shari'a sei immer nur das, was Professionelle als Recht interpretieren. **Ursula Günther** gab zu bedenken, dass die Länder, in denen die Shari'a Strafrecht des Landes sei, an einer Hand abgezählt werden können. Wenn in Bezug auf Afrika von Shari'a die Rede sei, dann gelte das mit Ausnahme von Nigeria lediglich für das so genannte Personenstandsrecht, also für Eheschließung, Scheidung, Erbrecht, Vormundschaftsrecht, Unterhaltsansprüche. **Herr Klein** griff das Gesagte über die Shari'a als ein nicht kodifiziertes Recht auf und fragte wie dies mit dem Vorhandensein von bis ins Strafmaß hinein definierten Straftatbeständen zusammen passen könne. **Ursula Günther** erwiderte darauf, dass die Shari'a eine Rechtsform sei, die sich auf verschiedene Rechtsquellen berufe – den Koran und die Sunna des Propheten – und bei der es verschiedene Möglichkeiten gebe, zu einer Rechtsfindung zu kommen. **Reinhard Schulze** ergänzte, dass das islamische Recht Juristenrecht sei.

Eine Kodifizierung dieses Juristenrechtes sei ebenso wenig möglich wie in Großbritannien. **Margit Hellwig-Bötte** (Arbeitsgruppe Außenpolitik der SPD-Bundestagsfraktion) wollte wissen, welche Rückwirkungen die internationalen Ereignisse der letzten Jahre – 11. September 2001, Krieg gegen die Taliban in Afghanistan, Bushs Intervention im Irak, Verlust an Akzeptanz der USA in der arabischen Welt – auf den politischen Islam in den westafrikanischen Ländern hatten. **Roman Loimeier** sah die Sympathie für Bewegungen, die aktiv den Westen bekämpfen, in erster Linie in den katastrophalen ökonomischen Bedingungen und im politischen Missmanagement begründet, was in den meisten subsaharischen Staaten Afrikas festzustellen sei. **Ursula Günther** wies darauf hin, dass sehr viel Empörung darüber bestehe, was im Namen der so genannten westlichen Demokratie geschehe. Es lässt sich eine große Sympathie und zum Teil auch Identifikation mit den Opfern der Aktionen dieser demokratischen Staaten feststellen. Dies bietet Potenzial für eine Instrumentalisierung von politischer Seite.





Podium II:

„Heiliger Krieg“ oder Realpolitik? Islam und Gewalt in Westafrika

Mohammed Kimbiri

Direktor Radio Dambé, Bamako/Mali

In Mali wünscht ein Teil der Bevölkerung die Einführung der Shari'a. Was sind die Gründe dafür? Viele Jahre lang herrschte ein totalitäres Regime in Mali, was die Entwicklung der muslimischen Gemeinde behinderte. Es gab beispielsweise ein Gesetz, dem zufolge muslimische Verbände nur in religiösen Häusern zusammenkommen durften. Größere Veranstaltungen waren somit nicht möglich. Seit der Einführung der Demokratie im Jahre 1991 sind dann viele islamische Gruppierungen entstanden. Nach einer Zeit, in der die Muslime erst durch die Kolonialregierung und dann unter einem totalitären Regime zu politischen Zwecken ausgebeutet wurden, sind nun viele Muslime für die Einführung des islamischen Rechts.

Hier sei erwähnt, dass einige in der muslimischen Gemeinde das Gefühl haben, dass von Europa und den USA ein neuer Kreuzzug gegen den Islam vorbereitet wird. Denn wenn es um zu harte Bestrafungen von Verbrechen geht, wird immer zuerst die Shari'a genannt. Aber was ist mit den Hinrichtungen, die in Texas vollzogen werden? Auch die Medienberichterstattung lässt die Shari'a in einem Licht erscheinen, das so nicht richtig ist. In den Medien wird aus der Shari'a eine Gesetzgebung gemacht, die andere Konfessionen nicht erlaubt. Allerdings heißt die Anwendung der Shari'a nicht, dass die anderen Religionen nicht mehr existieren dürfen. Auch der Prophet hatte mit Christen, Juden in einer islamischen Republik zusammengelebt. Der Islam ist eine tolerante Religion, die mit allen anderen Religionsgemeinschaften zusammenarbeiten möchte.

Die Reaktionen in Mali auf den Irakkrieg sind folgende: Es kann nicht verstanden werden, dass Länder wie Großbritannien und die Vereinigten Staaten, die als Wiege der Demokratie bezeichnet werden, es sich erlauben können, in ein souveränes Land einzumarschieren. Dieser Eingriff im Irak hat in Mali Sympathie für das irakische Volk und eine große Enttäuschung gegenüber der Demokratie erzeugt, die man dort auf diese Weise einführen möchte.

Beim Thema Karikaturenstreit muss einiges ins rechte Licht gerückt werden: Bevor es zu Demonstrationen kam, war Dänemark um eine Entschuldigung gebeten worden. Die zunächst erfolgte Ablehnung einer Entschuldigung war für die muslimische Welt eine Beleidigung. Zudem versetzte es die muslimische Welt in Aufruhr, dass sich hochrangige Politiker zwar an Protestmärschen gegen Antisemitismus jedoch nicht an den Demonstrationen im Zuge des Karikaturen-Streits beteiligten. Dies führte zu Frustrationen in der islamischen Glaubensgemeinschaft und schließlich in einigen Hauptstädten der muslimischen Welt zu Protestmärschen.

Bezüglich der Frage nach der Möglichkeit islamischer Organisationen, zur Konfliktbewältigung beizutragen, gilt für Mali, dass islamische Verbände und Gemeinschaften eine große, befriedende Rolle spielen. Ein Beispiel dafür bietet ein islamischer Verband, der die Verantwortlichen für die Rebellion von vor 1990 im Norden Malis zur Rechenschaft zog. Da Waffen im Spiel waren, gestaltete sich dies als schwierig. Dennoch konnten die Kriegsparteien in den drei Regionen im Norden des Landes von der eigentlichen Botschaft des Islam überzeugt werden: Toleranz und nicht Waffen. Neben Frankreich und anderen Geberländern konnten die religiösen Gemeinschaften somit dazu beitragen, die Rebellion zu einem gütlichen Ende zu führen.

Um auf das ivoirische Problem zu sprechen zu kommen: Die Ursache für diesen Krieg ist nicht die Religion. Stattdessen handelt es sich um eine tribale, ethnische, rassistisch begründete Ursache. Der tatsächliche Grund hängt mit dem neuen Begriff der *Ivoirité* zusammen. Durch die so genannte *Ivoirité* wurde die Bevölkerung im Norden gegen die Bevölkerung im Süden des Landes gestellt. Personen, die vielleicht schon drei bis vier Generationen in diesem Land waren, hat man enteignet. Dies hat zu Frustrationen und schließlich zum Krieg geführt.

Ousmane Kane

Columbia University Washington



Im Jahre 1999 konnte man nicht vorhersehen, dass das islamische Strafrecht in Nigeria zur Anwendung kommen würde. Es gab zwar eine Reihe von Gruppen, die dies für Nigeria forderten. Diese Gruppen waren jedoch in der Minderheit. Die Mehrheit der Menschen forderte nicht, die Teilung von Religion und Politik durch einen muslimischen Staat zu ersetzen. Sie forderte nicht ein, dass die Shari'a, also das muslimische Strafrecht, eingeführt werden sollte. Was die Radikalisierung, die Politisierung der Religion betrifft, so gibt es hier einen sehr wichtigen Faktor, den die meisten Beobachter vernachlässigen: In Nigeria wie in vielen muslimischen Ländern, in denen islamistische Bewegungen erstarkt sind, gab es autoritäre Regime. Die politische Teilhabe war dort nicht erlaubt bzw. sie war verboten. Die Religion bot hier die Möglichkeit, eine Art Verbandsleben zuzulassen: man konnte zusammenkommen und soziale Forderungen aufstellen. Wenn die Länder, in denen Islamismus auftritt, weniger autoritär gewesen wären, wäre es vielleicht nicht zur Radikalisierung in der aktuellen Form gekommen.

In Nigeria gibt es zwei Arten dynamischer Entwicklungen. Zum einen gibt es Muslime als ethnische Gruppe, die politisch aktiv werden, um ihre Interessen zu vertreten. Zum anderen gibt es islamistische Gruppen, die die Einführung der Shari'a fordern. Die Politik, welche die Interessen der Muslime als ethnische Gruppe vertritt, kann als *muslim ethno politics* bezeichnet werden. *Islamic theopolitics* bezeichnet hingegen die weitest mögliche Anwendung der Shari'a im öffentlichen Leben. Solange die Muslime in Nigeria wissen, dass sie als ethnische Volksgruppe ihre Interessen wahren können bzw. dass es eine Art Demokratie gibt, kommt es nicht zur *islamic theopolitics*. Deutlich wurde dies, als 1999 ein christlicher Präsidentschaftskandidat in Nigeria die Wahlen insbesondere mit den Stimmen der Muslime gewann. Die Muslime haben Obasanjo damals als ethnische Gruppe gewählt. Später hatten sie jedoch das Gefühl, dass er nicht mehr in der Lage war, ihre Interessen zu vertreten, und dass sie als ethnische Gruppe an Einfluss verloren. Es kam zur *islamic theopolitics*. Immer mehr Leute

forderten die Einführung der Shari'a. Diese Bewegung kann man im Augenblick in Nigeria feststellen.

Zum Thema der religiös anmutenden Spannungen muss gesagt werden, dass die Konflikte nicht immer im religiösen Licht gesehen werden sollten. Nach dem 11. September hat man in Amerika Muslime in gute Muslime und in schlechte Muslime unterteilt. Die guten Muslime seien diejenigen, die mit moderner Demokratie, mit Menschenrechten leben können und die schlechten Muslime seien Terroristen, die gefangen sind in einer mittelalterlichen Auslegung des Korans. Diese Unterteilung ist jedoch wenig nützlich. Sinnvoller wäre es, die anderen Faktoren zu analysieren, die zu den Konflikten führen. Demokratiedefizit ist z. B. ein Faktor. Andere Faktoren sind sozialer und wirtschaftlicher Art. Insgesamt gibt es eine Vielzahl von Faktoren, die bei Konflikten eine Rolle spielen.

Der Irakkrieg hat bei den Muslimen in Westafrika gewisse Sympathien für den Irak hervorgerufen, auch wenn die Diktatur von Saddam Hussein nicht verteidigt wird. Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt gibt es jedoch keine Gewalt, die direkt mit den Geschehnissen im Irak zusammenhängt.

Der Karikaturen-Streit hat sich bis nach Nigeria ausgeweitet. Die Ausschreitungen in Nordnigeria richteten sich meist gegen Christen und gehen oft mit Plünderungen einher, bei denen Mitglieder aller Religionsgemeinschaften beteiligt sind. Diese Plünderungen können nicht ausschließlich religiös erklärt werden. Stattdessen ist einer der Gründe die wirtschaftliche Not in Nigeria. Dies schafft eine Art „Armee“, zu der Plünderer angeheuert werden können. Die Gründe für solche Konflikte gehen somit über eine rein religiöse Erklärung hinaus. Nun stellt sich die Frage, ob islamische Organisationen in der Lage sind, zur Konfliktbewältigung beizutragen. Dabei ist es jedoch schwierig zu einer einzigen Gruppe zu kommen, die im Namen aller Muslime sprechen kann. In einigen Ländern gibt es aber politische oder religiöse Gruppen, welche zur Befriedung beitragen können – die Ijaws in Nordnigeria sind ein solches Beispiel. Allerdings besitzen sie keine allgemeingültige Autorität. Es gibt bestimmte Bevölkerungsgruppen, die auf sie hören, andere nicht.



Franz Kogelmann

Universität Bayreuth

Anfang 2003 herrschte in Nigeria eine aufgeheizte Stimmung. Es war der Beginn des Golfkrieges und die Präsidentschaftswahlen standen kurz bevor. Zu der Zeit wurde heftig über gewisse Aspekte der Shari'a debattiert. Allerdings war das ein Thema, das während des Wahlkampfes nicht auf nationalem Niveau sondern eher auf bundesstaatlicher Ebene diskutiert wurde. Im Januar 2006 hat die öffentliche Diskussion eindeutig an Stellenwert verloren. In den 12 nördlichen Bundesstaaten hat die Bevölkerung an der Implementierung des islamischen Strafrechts teilgenommen. Druck kam auch von der Bevölkerung, da die Politiker versprochen hatten, dass durch die Einführung der Shari'a alles besser werden würde. Heute ist die Bevölkerung von den Politikern enttäuscht. Für die Mehrheit der Bevölkerung hat sich wenig geändert. Allerdings habe ich bei meinen Aufenthalten in Nigeria keine Radikalisierung feststellen können. Es ist jedoch zu vermuten, dass einige Politiker bei der 2007 geplanten Präsidentschaftswahl auf die Shari'a setzen werden. Die Bevölkerung wird jedoch erkennen, dass es sich hierbei um eine politische Instrumentalisierung der Shari'a handelt.

Bezüglich der Anwendung der koranischen Körperstrafen bin ich mir nicht sicher, ob die Mehrheit der nigerianischen Bevölkerung dafür ist. Dabei sollte beachtet werden, dass in nur wenigen Fällen diese tatsächlich vollzogen wurden. Seit dem Jahr 2000 gab es zwei spektakuläre Fälle. Es handelte sich um die

beiden Steinigungsfälle von Safiya Husaini und Amina Lawal. Beiden Frauen wurde Unzucht vorgeworfen. Zu einer Verurteilung kam es letztinstanzlich jedoch nicht. Es kam zwar zu zahlreichen Verurteilungen die von der ersten Instanz der Shari'a-Gerichtshöfe mit Körperstrafen belegt wurden, vielleicht sogar in der zweiten Instanz, vollzogen wurden die Strafen letztendlich in den wenigsten Fällen. Die verurteilten Personen sitzen in den Gefängnissen und warten darauf, dass eine Entscheidung gefällt wird, was mit ihnen geschehen soll. Man darf sich das nicht so vorstellen, als wenn in Nigeria jede Woche am Freitag nach dem Freitagsgebet öffentliche Hinrichtungen stattfinden. Auch ist die Implementierung der Shari'a als Rechtssystem in Nigeria von Bundesstaat zu Bundesstaat verschieden.

Der Irakkrieg hat in Nigeria zu Sympathien mit dem irakischen Volk geführt. Zudem sympathisiert man mit den Palästinensern. Allerdings handelt es sich hierbei nicht zwangsläufig um eine muslimische Solidarität. Vielmehr ist es eine Solidarität der Dritten Welt.

Zu den Konflikten, die oft als religiöse Konflikte betrachtet werden, möchte ich sagen, dass diese in erster Linie mit der Wirtschaft, der Gesellschaft und der Politik zu tun haben. Ich will hier betonen, dass diese Konflikte primär keine religiösen Konflikte sind.

Holger Weiss

Åbo Akademie Universität Helsinki



In verschiedenen Ländern Westafrikas sind in den letzten Jahren Muslime zunehmend politisch aktiv geworden. Allerdings sollte man mit dem Begriff „Politisierung des Islams“ vorsichtig umgehen. Auch stellt sich die Frage, ob die politisch aktiven Personen die Religion, in diesem Fall den Islam, verwenden oder ob sie als Muslime in verschiedenen Parteien politisch aktiv sind. Die Gründe für die Zunahme der politisch aktiven Muslime in Westafrika sind dabei von Staat zu Staat unterschiedlich. Im Fall Ghana verlor die muslimische Minderheit durch das Scheitern von Nkrumah und seinem Konzept des Einheitsstaates und der Einheitspartei, durch das hohe Missmanagement des Militärregimes zunehmend an Einfluss. Viele Muslime sahen als einzige Möglichkeit, um an Ressourcen des Staates heranzukommen, sich politisch zu engagieren.

Was die Auswirkungen der Vorgänge im Nahen Osten auf Westafrika betrifft, ist das Entstehen von Sympathie zu beobachten. Man hat Mitgefühl mit der Bevölkerung im Irak, in Bosnien, in Palästina. Es finden lautstarke Demonstrationen gegen die Politik der Vereinigten Staaten von Amerika statt. Der nächste Schritt aber, dies politisch in irgendeiner Form umzusetzen oder zu radikalisieren, ist bislang unter den politisch aktiven Muslimen in Ghana nicht zu beobachten.

Bezüglich des Karikaturenstreits ist interessant, dass es zuerst ein halbes Jahr ziemlich still war und es erst dann anging. Durch diese langsame Reaktion stellt sich die Frage, ob nicht etwas anderes dahinter steckt als nur eine ziemlich gewaltsame Empörung. Man kann Demonstrationen veranstalten aus verschiedenen Gründen und das ist natürlich ein Grund, aber es kann einfach auch einen anderen Hintergrund geben – vor allem im Nahen Osten, wo man damit indirekt gegen die Regierung protestieren kann.

Eine höchst interessante Frage ist, ob islamische Organisationen einen Beitrag zur Befriedung und zur Reintegration der Gesellschaft in den Staat leisten können. Meiner Ansicht nach haben die verschiedenen islamischen Organisationen und auch Institutionen – vom *National Chief Imam* bis hin zum Dorf-*Imam* – eine sehr wichtige Position bei der Konfliktbewältigung. In Nordghana war dies sowohl nach dem Bürgerkrieg als auch im jetzigen Konflikt in Dagomba der Fall. Dort haben verschiedene muslimische Organisationen und auch der *National Chief Imam* von Ghana versucht, die Regierung zu überzeugen, religiöse Autoritäten – muslimische, christliche und die lokalen afrikanischen religiösen Behörden – in den Friedensprozess einzubinden. Der ghanaische Staat hat diese Option jedoch nicht wahrgenommen. Er befürchtete, die Bevölkerung könnte glauben, dass nicht die Regierung, sondern die religiösen Behörden es geschafft haben, Frieden zu schaffen.



René Otayek

Direktor des Centre d'Etude d'Afrique Noire (CEAN),
Bordeaux

Das Thema „Gewalt“ im Zusammenhang mit dem Islam kann eine gewisse Logik haben und hat direkt oder indirekt mit dem so genannten „Kampf der Kulturen“ zu tun, der seit dem 11. September sehr in Mode gekommen ist. Allerdings findet der Bruch, der beim „Kampf der Kulturen“ angenommen wird, weniger zwischen der arabisch-muslimischen und der westlichen Welt statt, als vielmehr innerhalb der islamisch-arabischen Welt. Es scheint sich eine schiitische Achse herauszukristallisieren, welche vom Irak über den Iran nach Syrien bis hin zum Libanon reichen würde.

Bezüglich der Konflikte, die häufig als religiös dargestellt werden, ist zu sagen, dass es einen reinen Religionskonflikt nicht gibt. Alle Konflikte, die die Religion als Argument heranziehen, sind eigentlich etwas anderes: Wirtschaftskonflikte, ethnische Konflikte, manchmal Rassenkonflikte, politische Konflikte, ideologische Konflikte.

Bezüglich des „radikalen“ Islam in Westafrika gibt es für den Fall Nigeria und auch für andere Länder eine Dimension, die Berücksichtigung finden sollte. Es handelt sich um Länder, in denen es nach der Kolonialzeit bis 1990 Einparteienregimes, totalitäre Regimes gegeben hat. Die politische Teilhabe wurde dabei stark kontrolliert. 1990 kam es zu einem radikalen Bruch. Dabei stellt die Liberalisierung nach 1990 eine Phase der Liberalisierung dar, in der sich Muslime wie auch andere gesellschaftliche Kräfte frei organisieren können. Es entstanden immer mehr muslimische Verbände, politische Parteien usw. Eine Pluralisierung des religiösen Angebots fand statt. Was die Radikalisierung des Islam betrifft, die häufig angesprochen wird, muss gefragt werden, ob es sich wirklich um eine Radikalisierung handelt oder lediglich um eine größere Sichtbarkeit des Islam in der Öffentlichkeit?

Zum Thema Shari'a ist folgende Frage von Interesse: Warum mobilisiert die Einführung der Shari'a in bestimmten Gesellschaften zu einem bestimmten Augenblick so viele Menschen? Zur Beantwortung dieser Frage muss stets die Geschichte des jeweiligen Landes herangezogen werden. Im Fall Nigeria wurde nach der langen Militärphase und der Rückkehr zur Demokratie

die Shari'a von vielen Politikern als ein Argument im Wahlkampf verwendet. Heute ist die Shari'a in 12 der 36 Bundesstaaten eingeführt, was einer Minderheit von 1/3 der Bundesstaaten entspricht. Zwischen den Befürwortern und den Gegnern der Shari'a gibt es in Nigeria eine Debatte über die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte. Dabei gibt es nicht nur zwischen muslimischen Intellektuellen und nicht-muslimischen Intellektuellen einen Graben. So gibt es unter den muslimischen Intellektuellen aus Afrika, wie z.B. Nigeria, und aus der arabischen Welt durchaus einige, die sich auch gegen die Shari'a aussprechen. Dies zeigt, dass es dringend erforderlich ist, neben den Sprechern des Islamismus ebenso den Verfechtern des demokratischen Islam zuzuhören.

Die Frage nach den Möglichkeiten islamischer Organisationen zur Konfliktbewältigung in Westafrika beizutragen, ist eine wichtige Frage, welche jedoch auf die christlichen Organisationen ausgedehnt werden sollte. Welche Rolle können die katholische und evangelische Kirchen in afrikanischen Staaten spielen? Dabei muss berücksichtigt werden, dass es sich um Gesellschaften handelt, in denen das Religiöse einen wichtigen Platz einnimmt und politische Kulturen mitprägt. So muss sich in diesen weniger säkularisierten Gesellschaften die Umsetzung der Demokratie mit der Intervention der religiösen Bewegungen im öffentlichen Raum einigen – zumindest für eine bestimmte Zeit. Dies ist etwas, was den Franzosen, bei denen Laizität groß geschrieben wird, fremd ist und als unmöglich erscheint. Für die Franzosen darf das Religiöse überhaupt nicht im öffentlichen Raum vorhanden sein.

Zur Stellung der französischen Regierung zu den verschiedenen Konflikten in Westafrika soll hier kurz die Côte d'Ivoire herangezogen werden. Das Militär Frankreichs ist in der Côte d'Ivoire darauf ausgerichtet, die Kriegsparteien zu trennen. Das französische Militär übt auf beide Gruppen Druck aus, insbesondere aber auf das Regime von Laurent Gbagbo. Von ihm wird gefordert, dass er die politischen Kräfte des Nordens an der Regierung beteiligt und dass die Präsidentschaftswahl im Oktober 2006 innerhalb der festgesetzten Fristen stattfindet.



Plenumsdiskussion II

In der zweiten Plenumsdiskussion wurde nach den Verbindungen zwischen verschiedenen islamischen Bewegungen in Westafrika und ausländischen Akteuren insbesondere aus dem Nahen Osten gefragt sowie nach der Politik, die der Westen als Antwort darauf verfolge. **René Otayek** antwortete darauf, dass einige arabische Länder wie Saudi Arabien, Kuwait, Libyen und Algerien seit Beginn der 1970er Jahre gegenüber Subsahara Afrika eine aktive Diplomatie entwickelten. Einerseits wurden die westafrikanischen Staaten durch den Anstieg der Erdölpreise zu interessanten Partnern für die arabische Welt. Andererseits war das strategische Ziel der Afrikapolitik der arabischen Länder, Israel auf der internationalen Bühne zu isolieren. Den afrikanischen Ländern ermöglichten die Verbindungen zu den arabischen Staaten, neue Finanzquellen aufzutun. **Ousmane Kane** gab zu bedenken, dass Saudi Arabien und andere Erdölländer bezüglich der Finanzierung der islamischen Bewegung eine gewisse Rolle gespielt haben, ihr Beitrag jedoch überschätzt wird. Die Finanzierung der islamischen Bewegung war stattdessen lokaler Natur, wie das Beispiel Nigeria zeigt.

Ingrid Barth (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) sprach die Situation in der Côte d'Ivoire an. **Mohammed Kimbiri** betonte, dass der Konflikt in der Côte d'Ivoire nicht religiöser Natur sei. **René Otayek** führte aus, dass die Côte d'Ivoire ein Paradebeispiel für einen Konflikt sei, der nicht religiös motiviert ist, dem aber bestimmte

politische Akteure eine religiöse Bedeutung beigemessen haben. Als Ende der 1980er, Anfang der 1990er Jahre durch die Rhetorik der *Ivoirité* zwei Klassen von Ivorern eingeführt wurden, rückte die religiöse Frage in den Vordergrund. Es hieß, der Norden sei muslimisch und die Ivorer des Südens wären Christen oder würden keiner Religion angehören. Die Realität ist hingegen komplexer. Sowohl im Norden als auch im Süden ist die Gesellschaft durchmischt.

Der **Botschafter von Côte d'Ivoire** in Berlin bedauerte, dass die Krise in der Côte d'Ivoire in Deutschland nur wenig bekannt sei und machte auf die Geschehnisse in der Côte d'Ivoire aufmerksam. Er betont, dass es sich bei der ivoirischen Krise um keine religiöse Krise handele.



Verantwortlich:

Dr. Michael Bröning

Julia Schartz

Internationale Entwicklungszusammenarbeit
der Friedrich-Ebert-Stiftung
Referat Afrika

Organisation:

Susanne Flierenbaum

Internationale Entwicklungszusammenarbeit
der Friedrich-Ebert-Stiftung
Referat Afrika
Godesberger Allee 149
53175 Bonn
Tel. 0228 883-574
Fax. 0228 883-623
susanne.flierenbaum@fes.de



Zwischen Demokratie und Shari'a?

Die Rolle des Politischen Islam
in Westafrika

Konferenz in der FES-Berlin

21. März 2006

EINLADUNG



FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG

Zwischen Demokratie und Shari'a? Die Rolle des Politischen Islam in Westafrika

Der Begriff „Politischer Islam“ ist mittlerweile zu einem Reizwort geworden – und auf Reizworte wird in der Regel mit Reflexen reagiert. Auch die jüngsten Entwicklungen um die Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen in einer dänischen Tageszeitung haben das Eskalationspotenzial religiöser Konflikte noch einmal unterstrichen.

Dabei gerät in der öffentlichen Debatte immer wieder aus dem Blickfeld, dass „der“ Islam keineswegs auf die Arabische Welt beschränkt ist, sondern auch den afrikanischen Kontinent südlich der Sahara zu weiten Teilen prägt. Insbesondere in Westafrika ist der Islam heute eine bedeutende gesellschaftliche Kraft – mit ganz eigenen Ausprägungen. Doch welchen Einfluss übt der „Politische Islam“ in diesen Staaten derzeit tatsächlich aus? Wer sind die relevanten Akteure und welche Lösungsansätze bietet „der“ Islam für aktuelle sozialpolitische Probleme?

Zu fragen ist darüber hinaus, welche Bedeutung verschiedene Formen des „radikalen“ Islam in Westafrika heute innehaben. Vor allem in Nigeria und Côte d'Ivoire werden Gewaltausbrüche oft durch Verweis auf islamistische Aktivitäten erklärt. Und auch die Vereinigten Staaten sehen in Westafrika zunehmend eine weitere Front im globalen „Krieg gegen den Terror“. Doch treffen diese Einschätzungen wirklich zu – oder handelt es sich bei religiös anmutenden Spannungen eher um Instrumentalisierungen von Religion zu politischen Zwecken? Wie genau gestalten sich heute die Beziehungen der westafrikanischen Religionsgemeinschaften untereinander? Wie wird die Einführung der Shari'a in der Region diskutiert? Und: Welchen Einfluss haben internationale islamische Organisationen auf gegenwärtige Entwicklungsprozesse in Westafrika?

Diese Fragen möchte die Friedrich-Ebert-Stiftung mit internationalen Fachleuten aus Politik, Wissenschaft und Zivilgesellschaft im Rahmen der FES-Buchpräsentation „Politischer Islam in Westafrika“ diskutieren.

Wir möchten Sie herzlich einladen, sich an dieser Diskussion zu beteiligen.

Programm: Dienstag, 21. März 2006

13.00 Uhr Begrüßung
Werner Puschra
Leiter des Referats Afrika der
Friedrich-Ebert-Stiftung

13.15 Uhr Impulsstatement zur FES-Studie:
„**Politischer Islam in Westafrika**“
Reinhard Schulze
Dekan der philosophisch-historischen
Fakultät der Universität Bern

13.30 Uhr Podium I:
**„Erfahrungen mit
„Islamischer Demokratie“**

In der öffentlichen Debatte wird zwischen Demokratie und Islam oft ein Gegensatz unterstellt. Andererseits haben sich in einigen Staaten Westafrikas mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung durchaus demokratische Regime entwickelt. Welche Rolle spielen islamische Akteure dort im politischen Prozess und welche Lösungsansätze bieten sie für anstehende Probleme? Wie groß ist die Bedeutung des Islam etwa im Bildungssystem? Sind Koranschulen Ergänzung oder Konkurrenz zu staatlichen Schulen? Und: Welchen Einfluss haben in Westafrika internationale islamische Organisationen?

Es diskutieren:

Reinhard Schulze
Dekan der philosophisch-historischen
Fakultät der Universität Bern

Holger Weiss
Äbo Akademie und Universität Helsinki

Roman Loimeier
Universität Göttingen

Ursula Günther
Universität Hamburg

Moderation: **Udo Steinbach**
Direktor des Deutschen Orient-Instituts
Hamburg

15.00 Uhr Diskussion im Plenum

15.30 Uhr Kaffeepause

16.00 Uhr Podium II:
„**Heiliger Krieg“ oder Realpolitik?
Islam und Gewalt in Westafrika**“

Im Rahmen des „Krieges gegen den Terror“ wird ein islamistisches Eskalationspotenzial auch in Westafrika vermutet. Vor allem in Nigeria und Côte d'Ivoire werden Gewaltausbrüche bisweilen durch Verweis auf islamistische Aktivitäten erklärt. Doch treffen diese Beurteilungen zu? Wie gestalten sich heute die Beziehungen der Religionsgemeinschaften untereinander? Und: Wie wird die Einführung der Shari'a in der Region diskutiert?

Es diskutieren:

Mahmoud Abdou Zouber
Berater für religiöse Angelegenheiten des
Präsidenten der Republik Mali

Ousmane Kane
Columbia University Washington

Franz Kogelmann (t.b.c.)
Universität Bayreuth

Holger Weiss
Äbo Akademie und Universität Helsinki

René Otayek
Direktor des Centre d'Etude d'Afrique Noire
(CEAN), Bordeaux

Moderation: **Mariam Lau**
Die Welt, Berlin

17.30 Uhr Diskussion im Plenum

18.30 Uhr Empfang mit Koramusk aus Mali



Michael Bröning, Holger Weiss (Hg.)

Politischer Islam in Westafrika

Eine Bestandsaufnahme

In der öffentlichen Debatte wird nur selten beachtet, dass „der“ Islam nicht nur den Nahen- und Mittleren-Osten, sondern auch Afrika südlich der Sahara entscheidend prägt. Insbesondere in Westafrika ist der Islam eine bedeutende gesellschaftliche Kraft - mit ganz eigenen Ausprägungen. Doch welche Rolle spielt der Politische Islam heute in Westafrika? Wer sind die relevanten Akteure und welche Bedeutung haben Formen des „radikalen“ Islam? Antworten auf diese Fragen liefert der vorliegende Sammelband mit Beiträgen von renommierten Autoren aus Großbritannien, den USA, Finnland, Mali und Deutschland.

Reihe: Afrikanische Studien
Bd. 30, 224 S., 14.90 EUR, br., ISBN 3-8258-9349-9

LIT VERLAG Münster – Berlin – Hamburg – London – Wien

Grevener Str./Fresnostr. 2 48159 Münster Tel. 0251-62032-0 Fax 0251-23 1972 E-Mail: lit@lit-verlag.de

www.lit-verlag.de