

R. Ali/L. Lifschulz (Hg.), *Why Bosnia? Writings on the Balkan War* (Connecticut 1993).

N. Malcolm, *Bosnia. A short history* (London 1994).

SMAIL BALIC

Geboren in Mostar; 1945 Promotion zum Dr. phil. in Wien; anschließend Lektor an der Hochschule für Welthandel (jetzt: Wirtschaftsuniversität) in Wien; 1963–1983 Fachreferent für orientalische Sprachen an der österreichischen Nationalbibliothek; 1983–1986 Tätigkeit am Institut für Geschichte der arabisch-islamischen Wissen-

schaften an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main; designierter Professor an der Islamischen theologischen Fakultät in Sarajevo. Zu seinen zahlreichen Veröffentlichungen zählen: *Die Kultur der Bosniaken* (Wien 1973); *Ruf vom Minarett* (Hamburg 1984); *Das unbekannte Bosnien* (Köln/Weimar/Wien 1992); *Der Islam im Spannungsfeld von Tradition und heutiger Zeit* (Würzburg 1993); *Der Islam europakonform* (Würzburg 1994); Mitarbeit am *Lexikon für religiöse Grundbegriffe* (hg. v. A.Th. Khoury) (Graz/Wien/Köln 1987); Herausgeber der Zeitschrift «Islam und der Westen». Anschrift: Postfach 11, A-2261 Angern, Österreich.

Patrick D. Gaffney

Warum wenden sich Christen dem Islam zu?

I. Rückkehr zur einheimischen Sicht

Man kann die Bedeutung, die der Islam in Afrika für Christen hat, in zweifacher Hinsicht sehen: vom globalen und vom einheimischen Standpunkt aus. Diese beiden Gesichtspunkte bilden jedoch mehr ein dynamisches Kontinuum als logische Gegensätze. Der Hauptwert dieser zweifachen Sicht liegt darin, daß sie zwei Dimensionen anerkennt, die durch familienbedingte Ähnlichkeiten, Entlehnungen, Überschneidungen und Konvergenzen mit afrikanischen Weisen, Muslim zu sein, bedingt sind.

Bis in die jüngste Zeit hatten christliche Wissenschaftler, die über den Islam in Afrika sprachen, die Tendenz, sich hauptsächlich, ja oft ausschließlich auf maßgebende Texte, klassische Institutionen und ideologische oder Lehrsysteme zu konzentrieren, wobei sie eine Vorliebe für die idealisierten Aussagen elitärer arabischer Quellen hatten. Andere Glaubens-

äußerungen übersah man gern oder tat sie als heterodox ab. Diese Theologen rechtfertigten solche Mißachtung und Oberflächlichkeit dadurch, daß sie die Eingeborenenpraxis einer niederen Welt des Synkretismus zuwiesen: «Als er sich im tropischen Afrika verbreitete, ... wurde der Islam zu einer Volksreligion ... Bei diesem Vorgang gab der Islam seine universalistischen Eigenschaften auf und nahm die Merkmale eines partikularistischen Kultes an, indem er sich in einem Gemisch örtlicher animistischer Riten und islamischer Praxis ausdrückte, das das Empfinden selbst des unreligiösesten Gelehrten schockieren würde»¹.

Somit ist ein Ausgangsmotiv, das hinter dem seit kurzem festzustellenden Interesse von Christen für den Islam liegt, das Bestreben, die durch diesen ethnozentrischen Snobismus hinterlassenen schiefen Ansichten zu überwinden, um der Erfahrung von Glaubenden zu begegnen. Einer der bezeichnenden und in den *lineamenta* für die bevorstehende Synode der afrikanischen Bischöfe hervorgehobenen Fortschritte beim neueren interreligiösen Dialog besteht in der Aufforderung, den Dialog nicht abstrakt als eine Begegnung zwischen dem Islam und dem Christentum anzugehen. Vielmehr solle er durchgeführt werden als eine Begegnung von Einzelpersonen, die Muslime oder Christen sind, «insbesondere von Mitgliedern der gleichen Familie und des gleichen Stammes oder von Bürgern der gleichen Nation»².

Ein wichtigerer Antrieb dazu, daß sich Christen mit dem Islam befassen, ist der, daß sie ihre Geschichte im afrikanischen Kontext wieder neu in einheimischer Sicht sehen. Dazu kam es zum Teil deswegen, weil sie auf unkritische Behauptungen ansprechen, wonach die Verbreitung des Christentums in Afrika in unlösbarem Zusammenhang mit dem Kolonialismus erfolgt wäre. Doch die Auffassung, daß der Faktor «Mission» bloß der ideologische Arm des westlichen Imperialismus gewesen sei, läßt sich durch das Zeugnis Einheimischer nicht stützen, und es liegt eine ganze Reihe von Gegengründen vor.

II. Islamisierung und Evangelisierung einst

Zunächst weist das afrikanische Erbe religiöse Wurzeln auf, die bis auf die erste Generation der Sendboten Christi sowie auf Gefährten des Propheten zurückgehen. Als im achten Jahrhundert die ferne Nordküste in die islamische Welt einbezogen wurde, besetzten ihre neuen Eroberer ein Gebiet, das ein Jahrtausend lang Teil des hellenistischen Reiches mit der hellenischen, dann der römischen und dann der byzantinischen Phase war. Die Ersetzung des Griechischen durch das Arabische sowie die Übertritte vom Christentum zum Islam erfolgten langsam und nicht immer friedlich und gingen von den Machtzentren aus. Allmählich nach Süden drängend, kam der Islam im elften Jahrhundert in der Sahara zur Vorherrschaft und drang im 14. Jahrhundert infolge des Zusammenbruchs der christlichen Königreiche Nubiens in die Sudanzone vor.

Im späten 15. Jahrhundert, als die Portugiesen der aufkommenden Hegemonie der Osmanen dadurch entgegentraten, daß sie Afrika umschifften, um Indien zu erreichen, war der Islam den Karawanenpfaden in die Sahelzone Westafrikas bis zum Rand der Dschungel Guineas hinunter gefolgt. Er wäre wahrscheinlich noch über den Nigerfluß und dann in den Kongo vorgerückt, wenn sein Vordringen nicht durch die Kette von Ereignissen unterbrochen worden wäre, die auf die genannte europäische Handelsinitiative folgten. Die rivalisierenden imperialistischen Ambitionen Istanbuls und Lissabons lassen sich somit als den Auslöser des berühmten «Kampfes um

Afrika» der westlichen europäischen Mächte bezeichnen, der dann fast vier Jahrhunderte später seinen Höhepunkt erreichen sollte.

Anfänglich wurde die Suche nach Reichtum, in erster Linie nach Gold, Gewürzen, Elfenbein und Sklaven von den Europäern nur als ein Schiffahrtsunternehmen betrachtet. Als aber mit der wachsenden Konkurrenz die Stappellager an Größe und Zahl zunahmen, brachte das immer größere Ausmaß der Ausbeutung den Handel an der Küste um seine Stabilität, so daß er immer tiefer in das Innere verlegt wurde. Feuerwaffen und das Nachlassen des Aufschwungs der Sklavenausfuhr zu den Plantagen der Neuen Welt verwickelten die Portugiesen in eskalierende Konflikte, zumal entlang der Suaheliküste bis zum Indischen Ozean, so daß der Eindruck entstand, der mittelalterliche Antagonismus zwischen dem Christentum und dem Dar al-Islam werde rund um den Umkreis Afrikas verpflanzt.

Die Kenntnis von diesen vorausgehenden europäischen feindlichen Einfällen verbreitete sich der Pilgerstraße entlang, die Afrika mit Mekka verband, und verstärkte den Ruf nach religiös inspirierten Verteidigungsstrategien. Im 18. und 19. Jahrhundert kam es auf dem Gebiet der heutigen Länder Mali, Niger, Burkina Faso, Tschad, Nordnigeria und Sudan zu einer ganzen Welle von Reformbewegungen und *jihads*, die in der Regel als militante Sufi-Bruderschaften organisiert waren. Die letzte und militärisch erfolgreichste von ihnen, der Mahdi-Staat, ging erst 1888 durch einen englisch-ägyptischen Angriff unter. Schon mehr als zehn Jahre zuvor hatte die Konferenz von Berlin stattgefunden, welche die Aufteilung Afrikas in europäische «Interessensphären» in eine feste Form gebracht hatte. Die Abgrenzungen der Protektorate und Kolonien, die später zu unabhängigen Staaten wurden, ließen sich auf der Landkarte schon erkennen.

Das war aber die zweite, nicht die erste Aufteilung Afrikas in der Neuzeit. Die erste hatte nach einer Reihe von Auseinandersetzungen zwischen den Portugiesen und den Osmanen samt deren arabischen und afrikanischen muslimischen Verbündeten, ohne davon Aufhebens zu machen, den Kontinent in drei Lager geteilt. Die Gebiete nördlich einer

Linie, die ungefähr zwischen Mogadischu und Dakar verlief, sollten, mit Ausnahme Äthiopiens, dem Sultan vorbehalten bleiben. Mehr im Süden dominierten christliche Mächte, während ein breites Band, das den Kontinent gerade nördlich des Äquators entzweischneidet, vorläufig umstritten blieb.

Vom einheimischen Standpunkt aus hängen folglich sowohl die Islamisierung als auch die Evangelisierung mit einer umfassenderen Geschichte imperialistischer Rivalität und Herrschaft in Afrika zusammen. Die traumatische europäische Kolonialisierung erfolgte allerdings viel später als die Überflutung des Nordens; sie verdrängte, mit Ausnahme des vorübergehenden «Apartheid»-Regimes der Buren, die einheimische Bevölkerung nicht und war von unvergleichlich kürzerer Dauer. Doch die ungestüme Beschleunigung des Tempos der Veränderung, die Afrika in das zwanzigste Jahrhundert riß, verschonte niemanden. Muslime, Christen und Animisten unterlagen alle gleichermaßen den unerbittlichen Kräften des rücksichtslosen Kapitalismus, einer entwurzelnden Arbeitsmigration, dem Zerfall der herkömmlichen Ordnung, den Versuchen, eine Nation aufzubauen, der Bevölkerungsexplosion, der alle erfassenden Verarmung und dem gewaltigen Kulturschock.

III. Die neueren Entwicklungen im Christentum und im Islam

In Reaktion auf diese erdbebenartigen Erschütterungen wurden die meisten Afrikaner, die bis dahin noch nicht in nähere Berührung mit dem Islam oder dem Christentum gekommen waren, in die eine oder die andere Gemeinschaft absorbiert, oft genug durch zufällige geographische Umstände. Rückblickend ist jedoch zu sagen, daß die Kolonialära nicht das goldene Zeitalter der Evangelisierung war, weder statistisch noch im Sinn einer institutionellen Erneuerung. Ausländische Missionare hatten nicht unbedingt das Gefühl, daß die kolonialen Verwalter das Christentum auf Kosten des Islam begünstigten. Viele von ihnen beklagten sich, vor allem in den ersten Jahrzehnten, daß genau

das Gegenteil der Fall war. Abgesehen von den anfänglichen portugiesischen Bemühungen, die abgebrochen werden mußten, gehen die Anfänge einer andauernden Evangelisierung im tropischen Afrika der Ankunft der Kolonialregime mehrere Generationen voraus, und in Pionierzentren wie Sierra Leone, der Kapkolonie und Uganda war eine einheimische Kirche schon fest etabliert, bevor die Flaggen Englands oder Frankreichs im Land wehten.

Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß die durch die Kolonialisierung geschaffene Stabilität und Entwicklung der Infrastruktur, insbesondere im Transportwesen, die Bekehrungsziffern gewaltig in die Höhe schnellen ließen. Schätzungsweise kletterte auf dem Gesamtkontinent die Christenzahl von 4 Millionen im Jahr 1900 auf beinahe 7 Millionen im Jahr 1914. In der gleichen Periode wuchs der Islam von 60 auf 70 Millionen Anhänger an. Um 1950, am Vorabend des Übergangs zur nationalen Unabhängigkeit, gab es in Afrika ungefähr 30 Millionen Christen, während die muslimische Bevölkerung ungefähr auf das Vierfache dieser Zahl gestiegen war. Wie I.M. Lewis bemerkt hat, «war die Gesamtwirkung der *pax colonica*, ungewollt und beabsichtigt, die, eine noch nie dagewesene Expansion des Islam zu fördern», so daß «der Islam in einem halben Jahrhundert der europäischen Kolonialisierung sich weiter und tiefer verbreitete als in zehn Jahrhunderten der vorkolonialen Geschichte»⁴.

Doch dieser Trend, der die Schubkraft der Vergangenheit hinter sich hatte, überdauerte die Demontage der europäischen Kolonialreiche in Afrika nicht. Die Kirchen hingegen setzten ihr rapides Wachstum fort, und zwar noch stärker. 1975 war die Zahl der Christen auf beinahe 100 Millionen angestiegen. Man schätzt, daß sich diese Zahl in den frühen neunziger Jahren noch fast verdoppelt hat. Afrika ist immer noch vorwiegend muslimisch, aber die Waage neigt sich zahlenmäßig beständig dem Gleichgewicht zu, während die Stellung und der Einfluß der christlichen Länder trotz ihrer beträchtlichen Schwierigkeiten sogar noch schneller an Bedeutung zunehmen.

IV. Bildungswesen - Inkulturation - zukünftige Zusammenarbeit

Schulung und Bildung zählen sicherlich zu den Schlüsselfaktoren, die diese schwindelerregende Veränderung erklären, denn das Schulwesen hat in islamischen und christlichen Gemeinden sehr gegensätzliche Funktionen. Bei den Muslimen wurde die Koranschule für gewöhnlich als genügend erachtet, denn sie vermittelte das, was man in einer Gesellschaft brauchte, deren typisches Solidaritätsmuster eine Art Bruderschaft oder Freimaurerloge war. Deren Zentrum war die Autorität eines Scheichs, der nicht nur aufgrund der *Schari'a*, des Gesetzeskodexes, entschied, sondern sich auch im Sufi-Wissen auskannte. Diese Verbindung hat sich als sehr anpassungsfähig und geschmeidig erwiesen, denn sie «prägte subtile und machtvolle Leitungsfähigkeiten ein ..., durch die sich selbst die verwickeltesten und schwierigsten Gesellschaftssituationen meistern und wieder in Ordnung bringen ließen»⁵.

Doch das Afrika, worin fragile souveräne Staaten auseinandergebrochene Stämme und dörfliche Bindungen ersetzen, würde Führerpersönlichkeiten erfordern, die mit einer anderen Form von Kompetenz ausgestattet sind, um die ungewohnten Anforderungen und verwirrenden Möglichkeiten einer ungewissen Zukunft zu meistern. Das Erwerben der Fähigkeit, zu lesen und zu schreiben, das bei den Katechumenen der ersten Generation oft als eine Vorbedingung für die Taufe galt, wurde zur breiten Allee, die Zugang zu einer neuen, mächtigen Welt verschaffte. Die - wenn auch bloß rudimentäre - Ausbildung in den freien Künsten und Wissenschaften bot die Grundinstrumente, um sich an der bürgerlichen Gesellschaft zu beteiligen und die moderne Technologie zu handhaben, die einen Quantensprung in einen Bereich darstellt, der jenseits des Horizonts des Stammesältesten oder des Sufi-Scheichs liegt.

Im Licht dieses Kontrastes faßt der scharfsichtige Jean-Louis Triaud in seinem Kommentar zu den in der letzten Zeit unternommenen Versuchen, den Islam in der afrikanischen Politik als ein strategisches Rüstzeug zu verwenden, das Ergebnis in der Bemerkung

zusammen, daß der Islam in Afrika «mehr manipuliert als manipulierend» ist⁶.

Wenn es zu der so wesentlich durch die Missionsschule geförderten raschen Integration des Christentums in das afrikanische Leben weithin als Reaktion auf den Umbruch, die Entfremdung und das viele Elend kam, ist es zudem kaum verwunderlich, daß bei diesem Prozeß so oft unabhängige Kirchen entstanden. Ihre Betonung der Heilung von Geist und Leib, der Fruchtbarkeit, des Exorzismus und des wunderbaren/magischen Schutzes vor Gefahr war oft ein Weg zur Inkulturation, da sie Punkte erforschte, in denen sich das Evangelium und die Anliegen der afrikanischen Gläubigen treffen. Sosehr, daß das, was einigen als die Natürlichkeit der Anpassung des Islam an den afrikanischen Kontext erschien, durch eine, wie es scheint, spontane Neigung zum Christentum in so manchen Situationen reproduziert, ja vielleicht übertroffen wurde. Roland Cliver hat deshalb bemerkt: «Die Hauptlehre der afrikanischen Kirchengeschichte ist die, daß die Kernbotschaft die Tendenz hatte, ihren fremdländischen Predigern weit voraus zu sein. Die meisten afrikanischen Gesellschaften erhielten das Evangelium von Mitafrikanern. Der Hauptbeitrag der Missionare bestand im Kirchenbau»⁷.

Dieser kurzen Darstellung ließen sich viele Lehren entnehmen, die helfen würden, den Dialog und das gegenseitige Verständnis zwischen Muslimen und Christen zu fördern. Ein Punkt aber ist besonders zu beachten: In den Überritten zu beiden Religionen haben sich Bestrebungen niedergeschlagen, zu überleben, vorwärtszukommen und angesichts unmittelbarer Bedürfnisse und fortdauernder Interessen neue Sinndeutungen vorzunehmen. Die jetzige Atmosphäre des Wettstreits zwischen dem Islam und dem Christentum in Afrika, die, wie viele befürchten, sie auf einen «Kollisionskurs» bringen wird, läßt sich vielleicht zur Hauptsache - so tragisch das auch ist - als die Weiterführung eines Kampfes zwischen zwei außenstehenden geopolitischen Machtblöcken unter der Maske der Bibel und des Korans ansehen⁸.

Doch die junge Kirche im tropischen Afrika hat bei ihrem Nachdenken über ihre neuere Erfahrung und den Auftrag des Evangeliums

allen Grund, sich dagegen zu wehren, in diese Geisteshaltung hineingezogen zu werden. Der Herzensschrei: «Muslime und Christen in Afrika sollten Lösungen für ihre Probleme auf ihre eigene Weise ausarbeiten können, statt von ausländischen Muslimen und Christen als überseeische Territorien behandelt zu werden»⁹, ist nicht nur als Zurückweisung einer weiteren «Teilung» zu verstehen, die auf eine Stammestrennung entlang religiöser Grenzen hinausliefe, sondern auch als eine Aufforderung. Afrika scheint reif zu sein, der Welt ein

außerordentliches Beispiel interreligiöser Zusammenarbeit und wechselseitiger Abhängigkeit zu bieten. Dadurch, daß afrikanische Christen und Muslime ihren Dialog auf dem aufbauen, was sie vereint, nämlich auf all dem, was sie durchgemacht haben, und auf den noch größeren Ängsten in bezug auf die Zukunft, können sie einer globalen Sicht dieser tief beunruhigenden und geistig entscheidenden Aufgabe der Versöhnung neuen Sinn geben.

¹ J. Kritzeck/W.H. Lewis (Hg.), *Islam in Africa* (New York 1969) 7.

² *The Church in Africa and Her Evangelizing Mission: Towards the Year 2000. Lineamenta for the Synod of Bishops Special Assembly for Africa* (Vatican City 1990) 59. Vgl. auch M. Talbi, *Islam and Dialogue - Some Reflections on a Current Topic*, in: P.J. Griffiths (Hg.), *Christianity Through Non-Christian Eyes* (Maryknoll, NY 1990) 82-101.

³ R. Oliver, *The Missionary Factor in East Africa* (London 1965); R. Gray, *Black Christians and White Missionaries* (New Haven 1990).

⁴ I.M. Lewis, *Islam in Tropical Africa* (London 1966), zitiert in: J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (Nairobi 1989) 246. Vgl. auch C.C. Steward, *Islam*, in: A. Roberts (Hg.), *The Colonial Moment in Africa* (Cambridge 1990) 191-222; L. Sanneh, *The Domestication of Islam and Christianity in African Societies*, in: *Journal of Religion in Africa* XI/1 1980, 1-12.

⁵ J. Spaulding, *An Historical Context for the Study of Islam in Eastern Africa*, in: K.W. Harrow (Hg.), *Faces of Islam in African Literature* (Portsmouth NH 1991) 31.

⁶ Zitiert in: C. Cocuery-Vidrovitch, *Africa: Endurance and Change South of the Sahara* (Berkeley 1988) 2.

⁷ R. Oliver, *The African Experience* (New York 1991) 204.

⁸ Olorunfermi John Onaiyekan, *Christian-Muslim Relations in Africa*, in: *The African Synod*, Bd. 3, Nr.4, Mai/Juni 1992, 9-13.

⁹ R. Ammah, *Muslims and Christians in Africa: The Challenge of Ecumenical Education*, in: J.S. Pobee/J.N. Kudadjie (Hg.), *Theological Education in Africa: Quo Vadimus?* (World Council of Churches, Genf 1990) 116.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PATRICK D. GAFFNEY

Beschäftigt sich besonders mit Anthropologie der Symbolik sowie Religion und Politik in islamischen Gesellschaften. Ausgedehnte Forschungsarbeiten in der arabischen Welt, insbesondere in Ägypten. Veröffentlichte in wissenschaftlichen Zeitschriften eine Reihe von Aufsätzen, die 1994 in einem Buch erscheinen sollen unter dem Titel: *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt* (University of California Press). Z.Zt. Gastprofessor am Queen of Apostles Philosophy Center, Jinja, Uganda. Anschrift: University of Notre Dame, Department of Anthropology, Notre Dame, Ind., USA.