

Inhalt

Vorwort zur deutschen Ausgabe 9

Vorwort 11

Die Sahara:

Von der Wüstenbarriere zur globalen Verkehrsader 13

Karawanenhandel und afrikanische Wirtschaft 51

**Der Kampf um die Herrschaft über die Sahara
und ihre »Ufer« 95**

Der Islam 143

»Islamicate« Kultur 177

**Europäischer Kolonialismus:
Bruch und Kontinuität der transsaharischen
Verbindungen 211**

Chronologie 248

Anmerkungen 250

Literatur 256

Dank 261

Abbildungsnachweis 262

Index 263

Algerien, das erste Territorium in dieser Region, das kolonisiert wurde, bedeutete für die französischen Machthaber eine besondere Herausforderung, denn hier hatten sie es nicht nur mit muslimisch-afrikanischen Untertanen zu tun, sondern auch mit europäischen Siedlern, die ihren politischen Einfluss geltend machten, um »die Einheimischen in ihre Schranken zu weisen«. Die Lösung, für die sich die ausgesprochen laizistische und nationalistische Dritte Republik schließlich entschied, bestand darin, Koranschulen beizubehalten und zu beaufsichtigen, während eine kleine Zahl von Algeriern die Möglichkeit geboten bekam, sich zu Franzosen

im Westentaschenformat zu mausern. »Ziel der den Einheimischen vermittelten Ausbildung ist es«, so die Präambel zum allgemeinen Lehrplan für das Unterrichtswesen von 1898, »aus ihnen anständige, aufgeklärte, vernünftige, arbeitsfreie Menschen zu machen, die bereit sind, sich uns durch den Gebrauch unserer Sprache sowie durch die Anerkennung der Fortschritte anzunähern, an denen wir sie teilhaben lassen, um ihr Wohlbefinden, ihre Hygiene, ihre landwirtschaftlichen Praktiken, ihre industriellen Arbeiten und ihre geschäftlichen Beziehungen zu verbessern.«²¹

In Tunesien und dem größten Teil Marokkos ließen die Franzosen die Ausbildung weitgehend in den Händen lokaler Behörden, die Arabisch als wichtigstes Unterrichtsmedium beibehielten, auch wenn sie die Notwendigkeit erkannten, Französisch zu lehren. Auf der anderen Seite der Wüste, in Frankreichs subsaharischen Territorien, fand der staatlich geförderte Unterricht ausschließlich in Französisch statt.

In den britischen Kolonien arbeiteten die Schulen nach ganz anderen Prinzipien, was teilweise mit den Bedingungen in den besetzten Regionen zusammenhing, teilweise aber auch mit den nach Afrika importierten Ideen und Praktiken. In Großbritannien selbst wie auch in den Kolonien des Empire wurde ein Großteil des Unterrichtswesens an religiöse Körperschaften delegiert. Im Falle Afrikas waren dies Missionare, deren Kapazitäten an Arbeitskraft und Geldmitteln bei weitem das überstiegen, was an Ausbildung geboten werden konnte; allerdings unterrichteten sie vorzugsweise in einheimischen Sprachen, die sie zuvor erlernt hatten und die sie benutzten, um Einheimische zum Christentum zu bekehren. Anders als die Franzosen, die sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts genötigt sahen, ihre Sprache gegen »les Anglo-Saxons« zu verteidigen, fürchteten die Briten, in Afrika dasselbe zu erleben wie in Indien, wo Absolventen englischsprachiger

Schulen am Ende des Jahrhunderts plötzlich auf die Idee gekommen waren, unerwünschte Forderungen nach Autonomie zu erheben. Der Unterricht an britischen Kolonialschulen in Afrika sah normalerweise so aus, dass in den Unterstufen ausschließlich einheimische Sprachen benutzt wurden; etwas später erschien dann auch Englisch im Lehrplan, aber als Unterrichtssprache blieb es der höheren Bildung vorbehalten.

In Nordnigeria unterstützten die Briten deshalb nicht nur das Kalifat von Sokoto und den Islam, sondern förderten auch die literarische Entwicklung der Hausa-Sprache. Hausa war bereits im frühen 19. Jahrhundert zu einer Schriftsprache geworden, die das arabische Alphabet verwendete, dies allerdings fast ausschließlich für religiöse Poesie. Um Hausa für ihre eigenen administrativen Zwecke nutzbar zu machen, beschloss die britische Kolonialverwaltung, dass es mit lateinischen Buchstaben geschrieben werden müsse. Örtliche Gelehrte und Regenten widersetzten sich jedoch jahrzehntelang einer solchen Veränderung, die für sie nicht nur einem Verrat am Islam gleichkam, sondern hinter der sie auch, nicht ganz zu Unrecht, Bekehrungsabsichten seitens christlicher Missionare witterten (die in der Tat am Rand des Hausalands aktiv waren). In den 1930er Jahren schließlich eröffneten die staatlichen Schulbehörden ein sogenanntes »Literature Bureau« und baten eine Gruppe junger Koranglehrter, die als Lehrer ausgebildet worden waren, kurze historische Romane in romanisiertem Hausa zu verfassen – ein Konzept, das nach den Worten des zuständigen britischen Beamten Rupert East »völlig neu war und von zweifelhaftem Wert, wenn nicht gar moralisch bedenklich«.²²

Trotz dieser forcierten Anfänge entwickelte sich das säkularisierte und romanisierte Hausa schon bald zu einem lebendigen, modernen Medium. Einer der Romane aus den 1930er Jahren, *Shaihu Umar*, der noch heute gelesen wird, erzählt die

– ausgesprochen transsaharische – Geschichte eines Hausajungen, der erst entführt und zum Sklaven gemacht wurde, dann am Nordrand der Wüste eine Ausbildung bekam und schließlich als Koranlehrer nach Hause zurückkehrte. Der Verfasser, Alhaji Abubakar Tafawa Balewa, wurde später der erste Premierminister des postkolonialen Nigeria. Aber seine Ermordung 1966 – Auftakt zu einem blutigen Bürgerkrieg – verdeutlicht auch die Probleme, die aus einem Gegensatz zwischen saharischen und atlantischen Orientierungen im modernen Westafrika resultieren konnten. Eine solche Spaltung mochte den kurzfristigen Interessen der Briten insofern dienen, als sie das Unabhängigkeitsbestreben der Nigerianer – vor allem der aus dem Süden, die besser in die europäische Kultur integriert waren als ihre Landsleute im Norden – verlangsamte, ohne es allerdings völlig aufhalten zu können. Andererseits hinterließ sie auch ein Erbe religiöser und regionaler Konflikte, die bis heute, oft in gewalttätiger Form, anhalten.

In den französischen Kolonialgebieten des transsaharischen Afrika mussten sich Traditionen des Ajami-Schreibens selbstständig behaupten. Auch Frankreich praktizierte in seinen Teilen des transsaharischen Afrika eine Politik des »divide et impera«, aber der Unterricht in einheimischen Sprachen spielte hier fast keine Rolle. In den Regionen Südmarokkos, wo berberisch gesprochen wurde, richteten die Franzosen sogenannte »Écoles franco-berbères« ein, was aber nichts anderes bedeutete, als das Arabische (und damit ganz konkret den Islam) zugunsten des Französischen und des Säkularismus auszuschließen. »Das Arabische ist ein Faktor der Islamisierung, denn es ist die Sprache des Koran; unser Interesse gebietet uns aber, dafür Sorge zu tragen, dass die Berber sich außerhalb islamischer Strukturen weiterentwickeln«, schrieb Maréchal Hubert Lyautey, der »französische Lugard« 1914. »In



Der französische Maréchal Hubert Lyautey eroberte Marokko in den Jahren 1907–1912 und diente anschließend als »Résident Général« (praktisch Gouverneur) seines Landes bis 1925. Seine militärischen und administrativen Erfolge wurden durch den Versuch getrübt, Berber und Araber gegeneinander auszuspielen: Diese Politik, die die Marokkaner als direkten Angriff auf den Islam empfanden, wurde für sie zum Ansporn eines antikolonialen Nationalismus.

sprachlicher Hinsicht müssen wir bestrebt sein, vom Berberischen direkt zum Französischen zu gelangen.«²³

Welche Politik mit diesen kulturellen Bemühungen verfolgt wurde, zeigte sich 1930, als die französischen Behörden den marokkanischen König dazu drängten, einen *dahir* (Verordnung) zu erlassen, wonach es »im Interesse unserer Untertanen und der öffentlichen Ruhe« geboten sei, »den bisherigen Status der befriedeten Berberstämme zu respektieren«.²⁴ Den marokkanischen Eliten war sofort klar, dass der sogenannte »Dahir Berbère« einen Angriff auf den Islam bedeutete, und so nutzten sie ihn – entgegen den französischen Absichten

und anders als im Falle Nigerias – als Grundlage für eine vereinigte nationalistische Opposition gegen das europäische Kolonialregime.

Keine einzige der sudanischen Sprachen, die in der vorkolonialen Zeit Ajami-Schreibsysteme entwickelt hatten, wurde von den offiziellen französischen Unterrichtsbehörden nachhaltig unterstützt. Dennoch konnte sich diese Art der Lese- und Schreibfähigkeit behaupten und fand aufgrund der Bemühungen inoffizieller Förderer – etwa die Ulema, weltliche afrikanische Intellektuelle und europäische Privatgelehrte im Dienst der Kolonialverwaltung – sogar noch weitere Verbreitung. Wolof, die Hauptsprache des Senegal, war in der vorkolonialen Zeit kaum geschrieben worden, aber die Sufi-Bruderschaften der Muriden und Tidschani sorgten mit ihrer Dynamik dafür, dass sich eine umfangreiche religiöse Literatur entwickelte, die das arabische und lateinische Alphabet benutzte.

Futa Jallon, eine Region im späteren Französisch-Guinea, blieb eines der wichtigsten Zentren der religiösen Fulfulde-Literatur, die in Ajami geschrieben wurde, aber die Dichter des frühen 19. Jahrhunderts entrüsteten sich auch moralisch über die kolonialen Verhältnisse:

»Allah erlegt uns Prüfungen auf, deshalb hat er uns
in die Welt gebracht zur Zeit der [französischen] Steuer-
eintreiber,
jener, denen die Glückseligkeit des Jenseits
versagt bleibt.

[...]

Geben wir ihnen also die Steuer, auf dass sie sie essen mö-
gen!

Wir aber, wir folgen unserer Religion; Allah
wird uns entlohnen mit der Nahrung
des Jenseits!

Die aber die Steuer mit ihnen essen,
sie sollen wissen, dass sie mit ihnen ins Feuer der Hölle
gehen
im Jenseits!«²⁵

Trotz seiner reichen Tradition konnte sich das geschriebene Fulfulde nie gegen die Vorherrschaft des Arabischen oder Französischen behaupten, denn die Viehhirten, die es sprachen, blieben als Minderheiten über weite Teile West- und sogar Zentralafrikas verstreut. Dagegen blieb Mande in seinen vielfältigen, aber untereinander verständlichen Formen unter allen westsudanischen Sprachen diejenige mit der größten Verbreitung. Hätte Großbritannien diese Region beherrscht, wäre ein standardisiertes Mande aller Wahrscheinlichkeit nach zu einem Medium früher Erziehung wie auch literarischer Produktion geworden. Im französischen Machtbereich fühlte sich Solomana Kante, ein nordguineischer Intellektueller, 1949 berufen, für die Mande-Kernsprachen Malinke, Bambara und Dyula ein neues phonetisches Alphabet zu erfinden, das sogenannte N’Ko (was so viel bedeutet wie »ich sage«).

Den Anstoß zu seinem Unterfangen erhielt Kante nach Aussage derer, die sich 1993 an ihn erinnerten, nicht etwa aus Europa, sondern aus der arabischsprechenden Welt, und zwar aus einem 1944 im Libanon erschienenen Buch, in dem die Afrikaner verunglimpft wurden, weil ihre Sprachen angeblich keine Schriftlichkeit besäßen. Ebenso wenig wie die Fulfulde-Poesie stellte N’Ko eine Bedrohung für die Franzosen dar; doch ihre beruhigende Ansicht über den *Islam noir* wie auch



Zweiter Weltkrieg. Truppentransport aus Französisch-Westafrika (1939). Trotz des Projekts einer transsaharischen Eisenbahn, mit der lange geliebäugelt wurde, mussten diese Soldaten die Wüste mit dem LKW durchqueren. Die Compagnie Générale Transsaharienne, die den Transport organisierte, betrieb auch eine Fluglinie auf denselben Routen.

über die islamisch geprägte Kultur, die dieser Auffassung eine gewisse Gültigkeit zu verleihen schien, geriet in den letzten Jahrzehnten der Kolonialzeit zunehmend ins Wanken, als das Arabische zum Medium und zum Emblem neuer religiöser Kräfte aus dem Vorderen Orient wurde.

Diese Lehren brauchten nicht mehr mittels Wüstenkarawanen in Afrika verbreitet zu werden. Unter der Kolonialherrschaft wurde es für afrikanische Muslime sehr viel

leichter, Pilgerreisen nach Mekka zu unternehmen oder zu den mediterranen Zentren islamischer Gelehrsamkeit zu reisen: Anders als in der Vergangenheit konnten sie zu diesem Zweck jetzt motorisierte Fahrzeuge durch die Sahara, Schiffe auf dem Atlantik oder – im späteren 20. Jahrhundert – Flugzeuge benutzen. Zudem verknüpften die neuen Formen des Islam ein fundamentalistisches Bedürfnis nach Rückkehr zu den religiösen Wurzeln mit einem modernen Bestreben, das wissenschaftlich-technische Denken des Westens in die religiöse Orthodoxie zu integrieren. Die ersten Verfechter dieser neuen Religiosität attackierten den Kolonialismus denn auch nicht direkt, sondern eher die Protektion, die er dem »verderbten« Islam, insbesondere den Sufi-Bruderschaften, zukommen ließ.

Islamische Reformbewegungen entstanden zunächst im Maghreb, bevor sie eine gute Generation später auch im sudanischen Afrika aktiv wurden. 1931 schloss sich eine Gruppe von Gelehrten, die im Vorderen Orient ausgebildet worden waren, unter dem Vorsitz von Abdelhamid Ben Badis zur »Association des Ulama Musulmans Algériens« (A.U.M.A.) zusammen, die – wie ihr Vizepräsident zwei Jahre später erklärte – »zwei noble Ziele« verfolgte: »die Würde der islamischen Religion und die Würde der arabischen Sprache wiederherzustellen«.²⁶ 1936 verurteilten Ben Badis und seine Anhänger die Sufi-Praktiken als etwas, das »nur der Zeit des Heidentums angemessen« sei, und ihre Förderung durch die Kolonialverwaltung ziele darauf ab, »uns als rückwärts gewandt und abergläubisch hinzustellen«.²⁷ Die A.U.M.A. opponierte nicht direkt gegen die französische Herrschaft, die Ben Badis als notwendig für das algerische Volk betrachtete, »um Fortschritte auf dem Weg zu Zivilisation und Entwicklung zu machen«. 1936 erklärten sich die A.U.M.A.-Führer jedoch zu Angehörigen einer »algerischen Nation von Musli-

men, die nicht Frankreich ist. [...] Sie will nicht zu Frankreich werden.« Gleichzeitig forderten sie – unter Berufung auf die französischen Prinzipien der Trennung von Kirche und Staat –, sie und nicht die Kolonialverwaltung müssten islamische Wohlfahrtsorganisationen, Moscheen und Schulen kontrollieren.²⁸

1952 berichtete Marcel Cardaire, ein kolonialer »Wallfahrtsbeamter« (zuständig für die Beaufsichtigung des Hadsch), über seine Begegnung mit fünfhundert Studenten aus Französisch-Westafrika, die an der islamischen Universität Al-Azhar in Kairo studierten. Sie sagten ihm, die Anführer des *Islam noir* seien in ihren Augen »ignorant und habgierig«, und wenn sie nach Hause zurückkehrten, würden sie »diese schlechten Muslime dem Heidentum und dem westlichen Einfluss entreißen«.²⁹ Um den auf Arabisch verbreiteten Lehren der muslimischen Reformen gegenzusteuern, unternahm Cardaire einen der wenigen französischen Versuche, die Lese- und Schreibfähigkeit in westafrikanischen Sprachen zu fördern, allerdings nicht mit großem Erfolg.

Um diese Zeit ging die Kolonialherrschaft im transsaharischen Afrika bereits ihrem Ende zu. Sowohl im blutigen Kampf um die Unabhängigkeit Algeriens als auch in den friedlicheren Transformationen, die in den französischen und britischen Kolonien des tropischen Afrika stattfanden, wurden die nationalistischen Bewegungen jeweils von Leuten angeführt, die ihre Bildung nicht dem Islam, sondern europäischen Sprachen und Kulturen verdankten. Doch dieser Triumph der westlichen Zivilisation war alles andere als vollständig. Die ersten postkolonialen Regime in Afrika erwiesen sich als unfähig, ihre Versprechen zu erfüllen und die wirtschaftliche und soziale Entwicklung voranzutreiben. Die daraus folgende Enttäuschung führte unter anderem zu einer erneuten Stärkung des Islam, aber auch zu weiteren Konflikten unter

Muslimen im Maghreb wie im Sudan, in denen es um rivalisierende Formen der Religion und ihre Rolle als Ordnungsfaktor des sozialen Lebens ging.

Auch noch im ausgehenden 20. und frühen 21. Jahrhundert sorgte die Sahara für Verbindungen zwischen Afrika und globalen Interessen, allerdings auf andere Weise als zu den Blütezeiten der Kamelkarawanen. Der wichtigste ökonomische Aktivposten der Wüste besteht heute in den riesigen, äußerst ergiebigen Ölvorkommen in ihren nördlichen Regionen. Den Land- und Luftverkehr durch und über die Sahara nutzten einige der reichsten Menschen der Welt (sogenannte »Abenteuertouristen«) wie auch einige der ärmsten (illegale Migranten aus dem tropischen Afrika, die über den Maghreb nach Europa zu gelangen hoffen). Seit 2003 ist die Region auch zum Schauplatz des US-amerikanischen »Kriegs gegen den Terror« geworden. Dieser Terror war zunächst vermutlich eher ein Hirngespinnst als eine tatsächliche Bedrohung, ist aber 2012 mit der Ausrufung eines unabhängigen Tuareg-Staats Azawad in Nordmali zur Realität geworden. Inzwischen wird diese Region von extremistischen muslimischen Kräften beherrscht, die der AQIM (Al-Qaida im islamischen Maghreb) nahestehen. Eine weitere Rolle spielen daneben anhaltende Dispute über das frühere spanische Territorium Westsahara (»Afrikas letzte Kolonie«) und genozidale Angriffe arabisch-sprechender Viehtreiber aus dem Niltal auf die Bevölkerung von Darfur.

Damit ist die Sahara wieder das geworden, was sie zur Zeit der Karthager und Römer schon war – eine umkämpfte, vielleicht auch gefährliche Zone jenseits der Grenzen der damals bekannten Welt (beziehungsweise, heute, zweier solcher Welten, der mediterranen und der sudanischen), nicht aber eine florierende Verkehrsader innerhalb ihrer eigenen afrikanischen Welt. Die Geschichte dieser Verkehrsader hat

uns noch immer sehr viel zu erzählen, nicht nur darüber, wie unser gesamter Globus in der Vergangenheit zu einer Einheit zusammenwuchs, sondern auch, wie die Afrikaner auf beiden Seiten der Wüste und in ihrem Innern bis heute ihre Identitäten herausbilden.