



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Zum Verhältnis von *Islam* und *Demokratie* –
Zur Interaktion von *Islam* und *Demokratie* am Beispiel
der *demokratischen Entwicklung* Nigerias“

Verfasser

Stefan Weiner

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuerin:

MMMag. Dr. Martina Ciganikova

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich recht herzlich bei all jenen Personen bedanken, die mich auf dem Weg zum Abschluss meines Studiums unterstützt haben.

Allen voran bedanke ich mich bei meinen Eltern und meiner Familie für ihre unentwegte moralische und finanzielle Unterstützung, die es mir wiederkehrend ermöglicht hat, meinen gewünschten Bildungsweg einzuschlagen und erfolgreich zu absolvieren.

Ebenso gilt mein Dank meiner Freundin, die mich während meines Studiums fortlaufend motiviert, inspiriert und tatkräftig unterstützt hat.

Nicht zuletzt möchte ich mich aber auch bei allen Lehrenden der Institute Internationale Entwicklung und Afrikawissenschaften sowie der Globalgeschichte bedanken, die fortwährend mein Interesse am Fach Internationale Entwicklung geweckt haben.

Vielen Dank!

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
1.1. Forschungshypothese.....	10
1.2. Forschungsfragen.....	11
1.3. Forschungsrelevanz der Thematik.....	12
1.4. Methodische Herangehensweise an die Thematik.....	14
1.5. Aufbau der Arbeit.....	16
2. Begriffsklärungen und Definitionsversuche	19
2.1. <i>Demokratie</i> als multiples Konzept.....	19
2.2. <i>Demokratie</i> im nigerianischen Kontext.....	25
2.3. AkteurInnen des »Politischen Islam«.....	34
2.3.1. »Islam, MuslimInnen, Islamismus und Fundamentalismus« – zur Vermengung von Begriffen.....	35
a) »Islam, MuslimInnen und Islamismus«.....	36
b) »Fundamentalismus«.....	39
c) »Terrorismus«.....	43
3. Zum Einfluss des <i>Islam</i> auf den heutigen Staat Nigeria – eine Langzeitperspektive	46
3.1. Der <i>Islam</i> bis zum 16. Jahrhundert.....	47
3.2. Die Jihadbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts.....	54
3.3. Der <i>Islam</i> im Rahmen des Kolonialismus.....	61
3.4. Der <i>Islam</i> seit der Unabhängigkeit Nigerias.....	71
4. Zur Interaktion von <i>Islam</i> und <i>Demokratie</i> in Nigeria	82
4.1. Nigerias <i>demokratischer</i> Wandel.....	82
4.2. <i>Muslimische</i> Organisationen im politischen Diskurs Nigerias.....	91
4.2.1. Die <i>'Yan Izala</i>	93
4.2.2. Die <i>Muslim Students' Society</i> (MSS) und das <i>Islamic Movement</i> (IM).....	96
4.2.3. Die <i>'Yan Tatsine</i>	98
4.2.4. Boko Haram.....	99

4.3. Die Scharia als Gefahr für die <i>Demokratie</i> ?	105
4.4. Zum Zusammenspiel von Ethnizität, Religion und <i>Demokratie</i>	117
5. Resümee	129
6. Abkürzungsverzeichnis	138
7. Literaturverzeichnis	139
8. Abbildungsverzeichnis	153
Anhang	154
Zusammenfassung	154
Abstract	156
Lebenslauf	157

1. Einleitung

Der afrikanische Kontinent wurde in der ersten Hälfte der 1990er Jahre durch ein politisches Phänomen geprägt, welches unter dem englischen Terminus »*Transition*«¹ zusammengefasst wird. Dieser Prozess der Transition zeichnete sich im subsaharischen Afrika zu Beginn der 1990er Jahre durch den Übergang weg von Einparteiensystemen und Militärregierungen hin zu einer pluralistischen Parteienlandschaft aus (vgl. Bratton/ van de Walle 1997: 3ff.). Demgegenüber waren die ersten drei Dekaden nach der Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten durch gemeinschaftliche und zentralisierte Regierungsformen sowie dem Nichtvorhandensein wirkungskräftiger politischer Opposition geprägt. Dass diese autoritären Formen des Regierens durch pluralistische ersetzt wurden, ist einer Vielzahl von Faktoren geschuldet. Alex Thomson (2000) zufolge, kann die Einführung der Mehrparteiendemokratie in Afrika unter anderem als eine Reaktion auf die Krise der Autoritäten gedeutet werden (vgl. Thomson 2000: 217ff.). Es war jedoch auch vor allem eine breite Masse, welche die Elite zur Entscheidung drängte, politische Reformen und somit die *demokratische* Transition einzuleiten (vgl. Bratton/ van de Walle 1997: 4). Als weitere Faktoren, welche unter anderem maßgeblich zu diesem Wandel in der afrikanischen Politik beitrugen, sind zu nennen:

- das Ende des Kalten Krieges (vgl. Hensbroek 1998: 158) und der Zusammenbruch der Sowjetunion, wodurch einerseits die Klientel- und Patronagebeziehungen zwischen der Sowjetunion und diversen afrikanischen Führern gekappt wurden und sich andererseits die strategischen Interessen der USA grundlegend veränderten (vgl. Thomson 2000: 220)
- die damit einhergehende Neuausrichtung der »Hilfspolitik« (vgl. Hensbroek 1998: 158), womit internationale Agenturen aus dem Bereich der Entwicklungszusammen-

¹ An dieser Stelle möchte ich sogleich eine Anmerkung bezüglich Wörtern treffen, die innerhalb der Arbeit kursiv gesetzt werden bzw. bereits im Arbeitstitel und im Inhaltsverzeichnis kursiv gesetzt wurden: kursiv geschrieben werden einerseits nicht-deutsche Termini, wie englische und arabische Wörter und andererseits vor allem Wörter wie *Demokratie*, *Islam*, *MuslimInnen*, *Islamismus* und *Fundamentalismus*. Bei den fünf letztgenannten Termini dient dies zum einen dazu, wiederkehrend anzudeuten und ins Gedächtnis zu rufen, dass es etwa nicht »eine« einzige Form von *Demokratie* (vgl. Schmidt 2010: 20) oder »den« einen allumfassenden *Islam* gibt (vgl. Loimeier 2011: 135), sondern es vielmehr beispielsweise viele Konzepte und Varianten von *demokratischen* Regierungsformen (vgl. Bratton/ Mattes/ Gyimah-Boadi 2005: 66) bzw. unterschiedliche Facetten und Ausprägungen des *Islam* gibt (vgl. Loimeier 2011: 135). Zum anderen geht bei den verwendeten Quellen auch oftmals nicht eindeutig hervor, was die AutorInnen nun eigentlich z.B. unter *Demokratie* verstehen. *Demokratie* wird nur dann nicht kursiv gesetzt, wenn klar ist, um welche Art von *Demokratie* es sich handelt, wie etwa um eine »liberale Demokratie«. Anzumerken ist hierbei, dass aus diesem Verständnis heraus, natürlich etwa auch der Terminus Christentum bzw. ChristInnen kursiv zu setzen wären, weil davon auszugehen ist, dass auch das Christentum ähnlich wie der *Islam* keinen monolithischen Block darstellt (vgl. Mättig 2010: 4). Da jedoch im Zentrum dieser Arbeit der *Islam* steht, wird nur dieser kursiv geschrieben.

arbeit (EZA) ihre »Hilfsleistungen« an bestimmte politische Konditionen koppelten (vgl. Thomson 2000: 220) – »good governance«² avancierte in der Folge zu einem integralen Bestandteil dieser Konditionen

- der Fehlschlag des Paradigmas von der Entwicklungstheorie
- nationale Konferenzen, wie beispielsweise jene in Benin zu Beginn der 1990er Jahre, wurden afrikaweit abgehalten. Diese waren unter anderem Ausgangspunkt für die Deklaration staatlicher Selbstsouveränität und *demokratischer* Reformen
- zunehmende Kritik an der dominanten Rolle des Staates (vgl. Hensbroek 1998: 158f.)
- steigender Druck durch die afrikanische Zivilgesellschaft (Kirchen, Handelsgemeinschaften, Frauenorganisationen, Bauernverbänden etc.)
- nicht zuletzt muss die *demokratische* Transition auch als eine Art Gegenreaktion auf die Strukturanpassungsprogramme gesehen werden (vgl. Thomson 2000: 221).

Somit war es eine Kombination aus internen und externen Faktoren, welche genügend Druck erzeugen konnten, um einen politischen Wandel in den meisten afrikanischen Ländern herbeizuführen (vgl. Mustapha/ Whitfield 2009: 1).

Im Unterschied zu Benin, welches durch die bereits im März 1991 abgehaltenen Wahlen als Vorreiter der politischen Transition am afrikanischen Kontinent bezeichnet werden kann (vgl. Bratton/ van de Walle 1997: 2ff.), muss Nigeria, welches zwar durchaus wiederkehrend Ansätze eines politischen Wandels hin zur *Demokratie* erkennen ließ – erstmals in den 1950er Jahren zum Ende der britischen Kolonialherrschaft, danach in den späten 1970er Jahren unter dem nigerianischen Militär (vgl. Diamond 1991: 54) und dem Versuch einer Dritten Republik im Jahr 1993 – mit der im Jahr 1999 etablierten Vierten Republik, als Nachzügler des politischen Transitionsprozesses in Afrika angesehen werden (vgl. Lewis 2011: 62).

Dabei ist Nigeria nach Ansicht von Abdul Raufu Mustapha (2009), eines jener Länder Afrikas, welches vor großen Herausforderungen auf dem Weg zur *Demokratie* steht. Dies sei im Wesentlichen darauf zurückzuführen, weil der Staat sich mit einer komplexen und äußerst heterogenen Gesellschaft konfrontiert sieht, wobei die Diversität Nigerias mit keinem anderen

² Bei »good governance« handelt es sich um ein zunächst von der Weltbank und später von der gesamten »Gebergemeinschaft« propagiertes Konzept, welches darauf basiert, dass eine EZA nur dann funktionieren kann, wenn Rechtssicherheit, Rechtsstaatlichkeit und Verantwortlichkeit der Regierenden gewährleistet wird. Im Vordergrund steht dabei vor allem die Bekämpfung von Korruption (vgl. Nuscheler 2005: 625). Durch »good governance« kam es auch zu einem Paradigmenwechsel: nunmehr wird *Demokratie* als Voraussetzung für wirtschaftliche »Entwicklung« angesehen und nicht umgekehrt. Als Grundlage des Konzepts dient ein liberaler Demokratiebegriff. Innerhalb des Diskurses lassen sich einerseits zwei trennbare, jedoch miteinander verstrickte Stränge erkennen. Zum einen ein technokratischer, welcher »good governance« primär als effiziente und transparente Regierungsführung sieht und zum anderen einen *demokratischen* Strang, welcher damit Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte, Partizipation etc. verbindet. Andererseits wird offensichtlich, dass dieses Konzept an fixierte Voraussetzungen und Bestimmungen gebunden ist (vgl. Ziai 2008: 218f.).

afrikanischen Land vergleichbar ist (vgl. Mustapha 2009: 71f.). Diese Diversität spiegelt sich bei einer Population von 170 Millionen NigerianerInnen einerseits in der Vielfältigkeit der Religionen – 50 Prozent *MuslimInnen*, 40 Prozent ChristInnen und 10 Prozent »traditioneller« Religionsbekenntnisse (vgl. CIA 2012) – und andererseits in der sprachlichen und ethnischen Heterogenität des Landes, mit mehr als 300 ethno-linguistischen Gruppierungen, wider (vgl. Kane 2006: 154). In diesem Zusammenhang weist Johannes Harnischfeger (2006) jedoch darauf hin, dass eine Angabe³ über die ethnische und religiöse Zusammensetzung Nigerias, nicht präzise sein kann. Dies deshalb, weil unterschiedliche Statistiken über diese Angaben vorliegen. So weist etwa die »*World Christian Encyclopedia*« darauf hin, dass die ChristInnen im Unterschied zu Berichten des »*Economist*« und eben der CIA, die größte Glaubensgemeinschaft des Landes bilden. Diese Unstimmigkeiten dürften auch auf das Rivalitätsverhältnis zwischen ChristInnen und *MuslimInnen* zurückzuführen seien (vgl. Harnischfeger 2006: 33).

Die Tatsache, dass 50 Prozent der nigerianischen Bevölkerung sich zum *Islam* bekennt, ist für die vorliegende Arbeit, welche das Interaktionsverhältnis von *Islam* und *Demokratie* untersucht, von zentraler Bedeutung. Denn einige einflussreiche BeobachterInnen gehen davon aus, dass *Islam* und *Demokratie* inkompatibel miteinander sind. So verweist beispielsweise Elie Kedourie (1994) darauf, dass ein Massenwahlrecht, Wahlen und ein System der Repräsentation, grundsätzlich *muslimischen* politischen »Traditionen« fremd sind. Auch Samuel Huntington⁴ kann als ein Verfechter jener These angesehen werden, welcher *Islam* und *Demokratie* unvereinbar miteinander aburteilt (vgl. Bratton 2003: 493). Bereits in einem im Jahr 1991 erschienenen Fachartikel unter dem Titel »*Democracy's Third Wave*«⁵ unterstreicht er, dass er im *Islam* eine Kultur sieht, welche der *Demokratie* feindlich gegenüberstehe (vgl. Huntington 1991: 23). Die *islamische* Kultur erkläre nach Ansicht von Huntington (1998), weshalb sich *Demokratie* in weiten Teilen der *muslimischen* Welt nicht durchsetzen konnte. Dabei sei die Religion, von allen objektiven Elementen das wichtigste, welche eine Kultur definiere (vgl. Huntington 1998: 28-52). Die folgenden Ausführungen haben einerseits den Zweck zu beleuchten, aufgrund welchen Menschen- und Weltbilds

³ Die vorliegende Arbeit hält sich hierbei an die Daten der CIA.

⁴ Geboren am 18. April 1927 in New York City; gestorben am 24. Dezember 2008; studierte Internationale Beziehungen am Yale College, politische Geschichte an der Universität von Chicago und war unter anderem in Harvard und der Columbia Universität tätig (vgl. Ostendorf 2011: 92f.).

⁵ Huntington hat in diesem Zusammenhang auch die politikwissenschaftliche Literatur über die »Dritte Welt« wesentlich mitgeprägt. Denn er spricht im Zeitraum zwischen Mitte der 1970er Jahre und Mitte der 1990er Jahre von einer »dritten Welle der *Demokratisierung*« und somit von einer neuerlichen Ausdehnung *demokratischer* Regierungsformen im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts (vgl. Ziai 2008: 211). Ob dabei jedoch die *Demokratisierungsprozesse* in den Ländern des sogenannten »Südens« tatsächlich zu einer Ausdehnung von *Demokratie* geführt haben, hängt maßgeblich von der *demokratiethoretischen* Warte ab (vgl. Ziai 2008: 217).

Huntington zu seiner These von der Unvereinbarkeit von *Islam* und *Demokratie* gelangt ist und andererseits soll basierend auf diesen Annahmen eine Art Gegenthese konstruiert werden.

Huntington, welcher sich auf seine angloprotestantischen Wurzeln berief und welcher als Nationalist – basierend auf einer aus seiner Sicht anglosächsischen Leitkultur – bezeichnet werden kann, sah sich als patriotischer Mahner der USA. Wie Berndt Ostendorf (2011) treffend zeigt, ersetzt Huntington das durch den Wegfall des Kalten Krieges abhanden gekommene Feindbild Sowjetunion, durch Japan, China und den *Islam*, welche als neue Krisenfaktoren erhalten müssen (vgl. Ostendorf 2011: 92ff.). Huntington geht davon aus, dass die Bipolarität des Kalten Krieges die auf der Welt vorherrschenden kulturellen Differenzen überlagert hätte und leitet durch den Wegfall des Ost-Westkonfliktes den »Zusammenstoß der Kulturen« ab. Dabei vermutet Huntington vielfältige Berührungspunkte zwischen den Kulturen, vor allem an den Schnittstellen zwischen Orient und Okzident. Der *Islam* habe innen wie außen »blutige Grenzen« (vgl. Nuscheler 2005: 40). „Dieses »Feindbild Islam« entdeckte im »islamischen Krisenbogen« von Marokko bis Indonesien und im [>]islamischen Fundamentalismus[«] ein neues Bedrohungsszenario, das gewissermaßen *Marx* und *Lenin* durch *Mohammed* ersetzte.“ (Nuscheler 2005: 40; kursiv im Original). In Anlehnung an Ostendorf (2011) wird auch deutlich, dass Huntingtons Kulturalismus nichts anderes als verkappter Rassismus ist, welcher die Aufgabe hat, die anglosächsische Leitkultur wissenschaftlich zu legitimieren. Ostendorf verweist noch auf einen weiteren bemerkenswerten Aspekt. Ostendorf zufolge nähern sich Huntingtons Bücher im Laufe der Zeit zunehmend der Textsorte der Jeremiade⁶ an, welche von ihrer binären Logik und somit von der Gegenüberstellung von Gegensatzpaaren leben: Recht vs. Unrecht, gute christliche *Demokratie* vs. böser *islamischer* Schurkenstaat, unschuldig oder schuldig, *Islam* gegen den »Rest der Welt« (vgl. Ostendorf 2011: 98ff.). Huntington schürt in seinem auch in Deutsch erschienenen Werk »Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert« fortwährend ein »Feindbild Islam«, indem er beispielsweise anführt, dass »westliche« Gesellschaften im Vergleich mit *muslimischen* zusehends an Territorium und Bevölkerung verlieren. Auch sei es den *muslimischen* Nationen aufgrund des Ölbooms gelungen, das bisherige Verhältnis von Dominanz und Unterordnung in Beziehung zum »Westen«, zu dessen Nachteil umzukehren (vgl. Huntington 1998: 123-180). Die Geschehnisse in New York 2001 verstärkten dieses »Feindbild Islam«, welches nicht zwischen *Islam* und *islamistischer* Militanz unterschied (Nuscheler 2005: 40). Huntingtons

⁶ Die Jeremiade ist eine nach John Winthrops »*Model of Christian Charity*« benannte Textsorte und ist eine Predigt, welche das vom rechten Weg abgekommene Volk, wieder auf korrekte Bahnen bringen soll (vgl. Ostendorf 2011: 99).

Prophezeiung des »*Clash of Civilizations*« und somit der vordergründige Zusammenprall von »westlicher« und *islamischer* Welt schien seine Bestätigung eben in den Ereignissen vom 11. September und eine Fortsetzung im Karikaturenstreit⁷ zu finden (vgl. Ganter 2007: 28) – *islamische* ExtremistInnen arbeiteten nur zu gerne an dessen Bestätigung mit (vgl. Ostendorf 2011: 100). Ebenso wie Huntington den *Islam* als einen monolithischen Block konstruiert, stellt er den »Westen« als unhinterfragte ideologisch-kulturelle Einheit dar (vgl. Faschingeder 2004: 129; Ganter 2007: 28). Bemerkenswert ist, dass Huntington zwar im Rahmen seiner Einteilung von Kulturkreisen darauf hinweist, dass sich der *Islam* einerseits durch viele eigene Kulturen und Sub-Kulturen auszeichnet und andererseits dem *Islam*, der ihm so wichtige Kernstaat fehlt – der Abwesenheit eines *islamischen* Kernstaates sei es geschuldet, dass sich der *Islam* durch innere und äußere Konflikte auszeichnet (vgl. Huntington 1998: 59ff.). Doch führen Huntington diese Hinweise, nämlich, dass der *Islam* eben nicht so allumfassend existiert (vgl. Puschra 2006: 4), sondern sich offensichtlich vielmehr durch ein breites Spektrum unterschiedlichster Ausprägungen auszeichnet, keineswegs dazu, diese Vielfältigkeit des *Islam* wahrzunehmen bzw. anzuerkennen. Ganz im Gegenteil, es scheint als werfe er diese unterschiedlichen Ausformungen nur ein, um den *Islam* zu denunzieren, bevor er im Anschluss daran wieder das ausgeführte Feindbild fortführt. Auch wird Huntington nicht müde zu betonen, dass es sich bei dem generellen Unvermögen liberaler Demokratie, in *islamischen* Gesellschaften festzusetzen, um ein wiederkehrendes Phänomen⁸ handelt, welches bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts anhält und die Aussichten für *Demokratie* in *muslimischen* Republiken düster sind (vgl. Huntington 1998: 177ff.).

⁷ Ausgangspunkt für den sogenannten Karikaturenstreit war ein Kinderbuch. Der Autor Kaare Bluitgen konnte für sein Kinderbuch über den Koran und das Leben Mohammeds keinen Zeichner/ keine Zeichnerin finden, da diese Angst vor gewaltsamen Übergriffen aufgrund des *islamischen* Verbots Mohammed bildlich darzustellen hatten. Dies nahm der Redakteur Flemming Rose, der in Dänemark ansässigen »Jyllands-Posten« zum Anlass, im September 2005 40 ZeichnerInnen des dänischen KarikaturistInnen-Verbandes dazu aufzurufen, Mohammed so abzubilden, »wie sie ihn sehen«. Mit dem Bruch bezüglich des Abbildungsverbotes wollte Rose auf die »Selbstzensur im Kopf« unter Druck *islamischer* Gruppen hinweisen. Am 30. September 2005, wurden sodann zwölf eingereichte Karikaturen publiziert. In der Folge kam es nicht nur zu Protesten *islamischer* Organisationen und tausender Menschen in Dänemark, sondern weiteten sich diese in den Folgemonaten auf die gesamte »islamische Welt« – vom Mittleren Osten bis nach Asien – aus, welche zum Teil durch schwere Gewalt begleitet wurden (vgl. NZZ 2006).

⁸ Hierbei sei jedoch sogleich zum einen angemerkt, dass sich auch Länder mit einer katholischen Mehrheit, wie etwa auf der iberischen Halbinsel, in Osteuropa, den Philippinen und in Lateinamerika zu Beginn der 1950er Jahre noch durch die Abwesenheit *demokratischer* Systeme ausgezeichnet haben. Und selbst die politische Landkarte Europas in den späten 1980er Jahren weist das Fehlen solcher Systeme auf (vgl. Karatnycky 2002: 107). Zum anderen ist die Abwesenheit von *Demokratie* in den *muslimisch* geprägten Ländern, wie dies für das frühe 20. Jahrhundert gezeigt werden kann, nicht auf den *Islam* zurückzuführen, sondern vielmehr auf säkulare autoritäre Regime (vgl. Kurzman/ Naqvi: 61).

Die vorangegangenen Ausführungen sollten einerseits zeigen, dass es aus Sicht dieser Arbeit mehr bedarf als dichotomer und bipolarer⁹ Denkansätze, um die weltweiten Verbindungen und Interaktionen zu erfassen und zu verstehen und andererseits soll die von Huntington aufgeworfene These der Inkompatibilität von *Islam* und *Demokratie* dieser Arbeit – wie bereits angemerkt – als Grundlage dafür dienen, seiner These eine Gegenthese gegenüberzustellen.

1.1. Forschungshypothese

Auch Roman Loimeier (2011) weist im Kontext des *Islam* in Afrika zum einen darauf hin, dass eine allgemeingültige Aussage über »die Muslime« und somit wohl über »den Islam«, vor allem deshalb schwierig ist, weil eine Vielzahl an *muslimischen* Gesellschaften in Afrika existieren, welche eine unterschiedliche geographische, ethnische und kulturelle Einbettung, ein unterschiedliches historisches Erbe und eine differente Erfahrung hinsichtlich ihrer Interaktion mit anderen Glaubensrichtungen aufweisen (vgl. Loimeier 2011: 135). In der Folge ist es aufgrund der vielen lokalen und regionalen *islamischen* kulturellen Ausprägungen auch nicht möglich von einem spezifisch *afrikanischen Islam* zu sprechen (vgl. Weiss 2006: 9). Zum anderen ist Loimeier (2006: 10) wie auch andere AutorInnen der Ansicht, dass *Islam* und *Demokratie* keineswegs im Widerspruch zueinander stehen und sich vielmehr sehr gut miteinander vereinbaren lassen (vgl. Bratton 2003: 493). Nicht zuletzt zeigen Otayek und Soares (2007) auf, dass die Veränderungen, welche in Afrika mit dem Ende des Kalten Krieges einhergingen, auch wesentlichen Einfluss auf die *muslimischen* Gesellschaften und Praktiken des *Islam* hatten – welche bis heute nur unzureichend verstanden werden. Auch deshalb ist ein Überdenken der Vorannahmen über den *Islam* und die *muslimischen* Gesellschaften in Afrika und anderswo in der Welt notwendig (vgl. Otayek/ Soares 2007: 1).

Ein solches Umdenken dürfte auch für Nigeria, welches der vorliegenden Studie als Fallbeispiel dient, angebracht sein. Dabei dürfte sich Nigeria aus den folgenden Gründen – wie mitunter noch zu zeigen sein wird – dazu eignen, um das Verhältnis von *Islam* und *Demokratie* zu beleuchten:

1. stellt der *Islam* bereits seit Jahrhunderten einen wesentlichen Aspekt des religiösen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens des heutigen Nigerias dar (vgl. Grau 2011; Günther 2006; Harnischfeger 2006; Korieh/ Nwokeji 2005; Loimeier 2010).

⁹ Der Terminus Bipolar hat seine Wurzeln im Ost-West-Systemkonflikt und steht somit in Verbindung mit dem Kalten Krieg (vgl. Nuscheler 2005: 26).

2. bekennt sich bekanntlich rund die Hälfte der nigerianischen Bevölkerung zum *Islam* (vgl. CIA 2012).
3. wirkt der *Islam* fortwährend im großen Ausmaß auf den politischen Diskurs Nigerias ein (vgl. Adigwe/ Grau 2007; Grau 2011; Harnischfeger 2006; Hartmann 2011; Mahmud 2004).
4. versuchen insbesondere in Nigeria *muslimische* Organisationen und Parteien auf die nigerianische Politik und *Demokratie* Einfluss zu nehmen (vgl. Adesoji 2010; Adesoji 2011; Harnischfeger 2006; Kane 2006; Loimeier 1997).
5. kommt es nicht zuletzt wiederkehrend zu schweren Auseinandersetzungen zwischen *MuslimInnen* und *ChristInnen*, welche sich nachhaltig auf die *Demokratie* auswirken dürften (vgl. Anugwom 2000; Mustapha 2009; Ojie 2006; Ukiwo 2003).

Basierend auf der beschriebenen Vielfältigkeit des *Islam* – welche auch für Nigeria angenommen wird – und aus den eben genannten Gründen, geht die vorliegende Arbeit von folgender Forschungshypothese aus:

»Der Islam«, welcher in Nigeria eine zentrale Stellung einnimmt (vgl. Günther 2006: 18ff.), muss keineswegs, wie Huntington meinte, im Widerspruch zur »Demokratie« stehen. Jedoch wird aufgrund der Vermutung, dass »der Islam« in Nigeria ein breites Spektrum aufweist – von »apolitischen MuslimInnen« bis hin zu militanten »muslimischen IslamistInnen« – die Annahme getroffen, dass im Hinblick auf das Verhältnis von »Islam« und »Demokratie« in Nigeria beides möglich ist. Das bedeutet, dass davon ausgegangen wird, dass »der Islam« je nach Ausformung sowohl kompatibel, als auch inkompatibel mit »Demokratie« in Nigeria ist.

Ein Ziel ist es demnach, einzelne Orientierungen des *Islam* und ihre VerfechterInnen näher zu betrachten und im Anschluss daran einzuschätzen, inwiefern diese unterschiedlichen Gesinnungen des *Islam* mit *demokratischen Werten*¹⁰ vereinbar sind.

1.2. Forschungsfragen

Wie der Arbeitstitel bereits andeutet wird angenommen, dass der *Islam* und *Demokratie* in einem Interaktionsverhältnis zueinander stehen und sich somit wechselseitig beeinflussen. Aus diesem Verhältnis des gegenseitigen Einwirkens, leiten sich die beiden dieser Arbeit im Mittelpunkt stehenden und übergeordneten Forschungsfragen ab:

¹⁰ Auf die für diese Arbeit relevanten *demokratischen Werte* wird im zweiten Kapitel noch näher einzugehen sein.

1. Welche Auswirkungen hat die Interaktion von »Islam« und »Demokratie« auf die »demokratische Entwicklung« Nigerias?
2. Inwiefern sind die einzelnen Ausformungen »des Islam« mit »den demokratischen Werten« Nigerias vereinbar?

1.3. Forschungsrelevanz der Thematik

Die Relevanz für die Erforschung dieses Themenkomplexes dürfte zum einen in dem Umstand liegen, dass der *Islam* in Afrika im Allgemeinen, aber auch in Westafrika und Nigeria im Speziellen, eine wesentliche Rolle spielt. In Ländern wie Senegal, Mali und Niger stellen die *MuslimInnen* die klare Bevölkerungsmehrheit dar und der *Islam* bildet in diesen Ländern einen akzeptierten Teil des alltäglichen Lebens. Auch in Nigeria bilden *MuslimInnen* einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung und es ist davon auszugehen, dass sie zumindest in jenen Landesteilen, welche sie dominieren, die Politik und die »Entwicklung« des Landes wesentlich beeinflussen (vgl. Loimeier 2011: 136). Grundsätzlich kann das sub-saharische Afrika neben Indonesien/Südostasien und dem indischen Subkontinent und noch vor dem arabischen Raum und Zentralasien, als eine der drei wichtigsten Regionen des *Islam* angesehen werden (vgl. Loimeier 2011: 135). Eine mitunter durch militante *MuslimInnen* – wie beispielsweise durch die Maitatsine¹¹ – verursachte Instabilität des nigerianischen *demokratischen* Systems könnte sich nicht nur auf nationaler Ebene auswirken, sondern möglicherweise Wellen in Form von humanitären Katastrophen, Flüchtlingen, MigrantInnen (vgl. Otayek/ Soares 2007: 14f.), der Ausdehnung militanter *muslimischer* Organisationen etc. über die staatlichen Grenzen Nigerias hinweg, schlagen. Dies könnte somit nicht nur die staatliche Ordnung Nigerias unterminieren, sondern zur Instabilität der gesamten Region Westafrika führen.¹²

¹¹ Auf diese *muslimische* Gruppierung wird ohnehin noch zu einem späteren Zeitpunkt der Arbeit eingegangen.

¹² Ein aktuelles Beispiel für die durch militante *MuslimInnen* provozierte Instabilität eines *demokratischen* Systems und der Region Westafrika ist der Militärputsch in Mali von März dieses Jahres (vgl. Gänslers 2012c: 18). Dabei wurde Mali von Seiten »westlicher« BeobachterInnen seit Beginn der 1990er Jahre als »Modelldemokratie« angesehen (vgl. Bierschenk 2007: 15). Ausgelöst wurde dieser Putsch dadurch, dass sich das Militär nicht in der Lage sah, weiterhin gegen die seit Jänner laufenden Aufstände der Tuareg im Norden vorzugehen. Die Tuareg fordern bereits seit der Unabhängigkeit Malis im Jahr 1960 mehr Autonomie und immer wieder sogar ihre Unabhängigkeit. Bei den Aufständen der MNLA (Bewegung zur Befreiung von Azawad), der Armee der Tuareg, war das Militär aufgrund ihrer schlechten Ausrüstung dermaßen unterlegen, sodass sie den Präsidenten, Amadou Toumani Touré stürzten. Die Tuareg-Rebellen wie auch die bislang recht unbekannt Gruppe »*Ansar Dine*« konnten in der Folge weite Gegenden des Nordens erobern und lösten dadurch massive Flüchtlingswellen aus. Beiden Gruppierungen werden Kontakte zu Al Kaida nachgesagt und »*Ansar Dine*« möchte auch die Scharia einführen (vgl. Gänslers 2012c: 18f.).

Zum anderen wird wohl an den derzeitigen Ereignissen im arabischen Raum ersichtlich, welcher markante Einflussfaktor der *Islam* für die *demokratische Entwicklung* von *muslimisch* geprägten Ländern darstellt, wobei bisweilen wohl offen bleibt, welche Strömungen sich durchsetzen werden. So weist etwa Joschka Fischer in einem Gastbeitrag in der online-Ausgabe der *Süddeutschen Zeitung* unter dem Titel »Wandel im Nahen Osten und Nordafrika. Kochtöpfe und Demokratie« darauf hin: „[o]b das *demokratische* Erwachen in der *arabisch-islamischen* Welt tatsächlich von Dauer sein wird, ob wir lediglich den Wechsel an der Spitze autoritärer Regimes [sic!] erleben werden, ob dieser Umsturz zur *Demokratisierung* oder Radikalisierung, zu *demokratischer* Ordnung oder anhaltendem Chaos führen wird – all das bleibt bis auf weiteres ungewiss.“ (Fischer 2011; Hervorhebungen des Verf.). Darüber hinaus weist Gudrun Krämer (2011: 7) darauf hin, dass nichts dafür spricht, dass weder die Entwicklungen im arabischen Raum noch über diesen hinweg sich gleichförmig vollziehen werden.

Eine weitere zentrale Relevanz für die Erforschung dieser Thematik dürfte dahingehend auszumachen sein, als dass *Demokratie* seit dem Anfang der 1990er in Form des Diskurses rund um – die bereits genannte – »*good governance*« einen neuen Stellenwert erfuhr. Grundsätzlich wurde *Demokratie* im Rahmen von entwicklungstheoretischen Abhandlungen meist auf ihre »Entwicklungsrelevanz« hin untersucht und somit ging es primär darum, zu fragen inwieweit politische *Demokratisierung* als ökonomischer »Entwicklungsfaktor« anzusehen ist. Sowohl in der »Entwicklungstheorie«¹³ als auch in der »Entwicklungspolitik« existierte bis in die 1980er Jahre hinein kein Konsens darüber, ob *demokratische* Transformationsprozesse zu unterstützen seien (vgl. Ziai 2008: 217f.). Dies änderte sich einerseits grundlegend mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem von Francis Fukuyama (1992) proklamierten »Ende der Geschichte«¹⁴ (vgl. Nuscheler 2005: 421) und andererseits eben mit der Einführung des Konzeptes der »*good governance*«, welches dazu geführt hat, dass es in der »Entwicklungspolitik« zu einer Schwerpunktsetzung im Sektor der

¹³ War in den Anfängen der »entwicklungstheoretischen« Diskussion die modernisierungstheoretische Perspektive prägend, welche davon ausging, dass autoritäre Herrschaftsformen mit »traditionellen« Gesellschaftsstrukturen verbunden seien und *demokratische* mit »modernen«, so sahen die »Entwicklungstheorien« der 1980er Jahre unter der neoliberalen »Kontrarevolution« den Staat vielmehr als einen korruptionsanfälligen und ineffizienten Apparat, welcher »Entwicklung« eher behindere als fördere. So wurden für Wirtschaftswachstum gegebenenfalls *nichtdemokratische* Regierungsformen in Kauf genommen (vgl. Ziai 2008: 217f.).

¹⁴ Fukuyama deutete die weltpolitische Wende von 1989/90 und den damit verbundenen – beinahe – weltweiten Wandel zum politischen Pluralismus und *Demokratie*, sowie die Anerkennung der Menschenrechte, nicht nur als das Ende des Kalten Krieges, sondern ebenso als „Endpunkt der ideologischen Evolution der Menschheit und der Universalisierung der westlichen liberalen Demokratie als der finalen Form menschlicher Regierungsweise“ (Fukuyama zit. nach Nuscheler 2005: 421).

»guten Regierungsführung« und der Schaffung *demokratischer* Konditionalitäten kam (vgl. Ziai 2008: 218).

Die Erforschung dieses Themenkomplexes kann im Zusammenhang von EZA möglicherweise auch dazu beitragen, aufzuzeigen, inwiefern Personen und Organisationen aus dem *islamischen* Spektrum als hilfreiche UnterstützerInnen und MittlerInnen im Rahmen der EZA fungieren können. Projektbeobachtungen weisen jedenfalls darauf hin, dass hier Potenziale zu finden sind. Solche Möglichkeiten der Zusammenarbeit liegen im Besonderen in Sektoren wie Bildung und Gesundheit mit staatlichen TrägerInnen. Dabei ist eine differenzierte Wahrnehmung der *innerislamischen* Debatten nützlich, um etwaige Reformansätze und Interessenslagen zu ermitteln und weiterführend in »Entwicklungsprozesse« einzubinden (vgl. Ganter 2007: 27ff.). Schlussendlich bietet gerade Afrika und wohl auch Nigeria die Möglichkeit, viele der Pauschalurteile zum Verhältnis des *Islam* zu Politik und »Entwicklung« einer Analyse zu unterziehen (vgl. Bierschenk 2007: 17). Denn im Unterschied zu den »traditionellen« Religionen und dem Christentum in Afrika, über welche in den letzten Dekaden ein großer Korpus an Literatur erschienen ist, ist das Wissen über den *Islam* im heutigen Afrika noch bei weitem begrenzter (vgl. Otayek/ Soares 2007: 2).

1.4. Methodische Herangehensweise an die Thematik

Primäres Ziel der Arbeit ist es am Fallbeispiel Nigeria zu zeigen, wie der *Islam* bzw. dessen breites Spektrum einerseits und *Demokratie* und die damit verbundenen Werte und Prozesse andererseits gegenseitig aufeinander einwirken. Hierbei stellt sich die Frage, wie sich dem gegebenen Themenkomplex angenähert werden kann.

Aufgrund dessen, dass eine Forschung vor Ort und somit die Anwendung sowohl quantitativer als auch qualitativer Erhebungsverfahren (vgl. Lentz 1992) aus monetären wie auch zeitlichen Gründen unmöglich ist, wird in der Folge versucht, sich der vorliegenden Thematik über bereits vorhandene Literatur anzunähern und die vorgegebenen Problemstellungen herauszuarbeiten und zu einem schlüssigen Bild zusammenzufügen. Demnach handelt es sich bei dieser Arbeit um eine Literaturarbeit, welche versucht die bestehende Sekundärliteratur durch Primärquellen zu ergänzen. Ziel bei der Anwendung von Primärliteratur ist es, jenes Bild, welches aus der Sekundärliteratur hervorgeht durch Aussagen von NigerianerInnen aus dem politischen, sozialen und religiösen Leben Nigerias zu bekräftigen.

An dieser Stelle müssen sogleich einige Anmerkungen bezüglich der verwendeten Literatur getroffen werden:

- Der überwiegende Teil der Fachartikel wurde über die elektronische Datenbank der Universität Wien abgerufen. Dabei konnte aufgrund sprachlicher Voraussetzungen lediglich auf deutsch- und englischsprachige Literatur zugegriffen werden. Dies bedeutet jedoch zugleich, dass sehr wahrscheinlich viele Artikel, die zur Thematik in anderen Sprachen erschienen sind, nicht berücksichtigt werden konnten. Vor allem auch arabisch sprachige Quellen, welche sich mit dem Verhältnis von *Islam* und *Demokratie* auseinandersetzen, können deshalb nicht in der Arbeit verwendet werden. Nichtsdestotrotz kann angenommen werden, dass trotzdem auch Artikel von AutorInnen aus der *arabisch* stammenden Lebenswelt, welche mitunter in Englisch publizieren, ihren Platz in dieser Arbeit finden. Zudem ist es ohnedies oberste Priorität, jegliche eurozentrischen¹⁵ Sichtweisen auszuklammern bzw. zu vermeiden. Nicht zuletzt spielt Eurozentrismuskritik insbesondere im afrikanischen Kontext eine zentrale Rolle und muss daher auch hoch auf der Agenda bei der Auseinandersetzung mit afrikanischer Geschichte stehen (vgl. Sonderegger/ Grau/ Eckert 2010: 11).
- Neben diesen Fachartikeln aus der elektronischen Datenbank werden zusätzlich zu einigen Monografien, vor allem auch Artikel aus Sammelbänden herangezogen.
- Vor allem im zweiten Kapitel, in welchem es unter anderem darum gehen wird herauszuarbeiten, welches Verständnis in Nigeria über *Demokratie* vorherrscht, werden auch die Forschungsergebnisse aus dem sogenannten Afrobarometer¹⁶ eingearbeitet. Dabei ist anzumerken, dass selbstverständlich auch andere Daten zur

¹⁵ In diesem Kontext sehe ich in Anlehnung an Edward Said (1978) den Diskurs über das »Andere« durch viele Stereotype und vorgefasste Meinungen beeinflusst. Diese Konstruktion des »Fremden« – im Fall von Said im Speziellen des »Orient« – hat zum Ziel, das »Fremde« nach den Bedürfnissen des »Westens« auszurichten, es zu kontrollieren und zu dominieren (vgl. Habinger 2006: 59). Hierbei finde ich eine Anmerkung von Andre Gunder Frank (2005: 17) äußerst Interessant. Er verweist darauf, dass EuropäerInnen und AraberInnen vor 1880 eine viel globalere Perspektive hatten. Der *Islam* und »der Westen« haben bis dahin vierzehn Jahrhunderte neben einander koexistiert, wobei es natürlich auch hier Phasen der Gewalt gegeben hat, aber noch mehr Zeiten des Friedens (vgl. Zakaria 2004: 5). Erst der Aufstieg der eurozentrischen Geschichtsschreibung und der Sozialtheorie im 19. Jahrhundert habe dazu geführt, diese globale Perspektive zu ersetzen. Dies hatte zur Folge, dass wenn nicht schon die gesamte Geschichte neu »erfunden« wurde, dann wenigstens ein Universalismus unter europäischer Anleitung und Führung. Frank spricht damit einen zentralen Punkt an (vgl. Frank 2005: 17ff.) und zwar die »Macht« der »Repräsentation« (vgl. Habinger 2006: 59). Ich führe diese Konstruktion des »Fremden« durch den »Westen« deshalb an, da ich mir bewusst bin, dass ich als Verfasser dieser Arbeit ebenso in der Lage bin, diese »Macht« der »Repräsentation« während des Schreibprozesses anzuwenden. Nicht zuletzt dürfte ein kulturalistisches Denken mit den Kategorien »Wir« und »die Anderen« nichts Maßgebliches zu den Problemstellungen im Kontext von *Demokratie* beitragen (vgl. Hensbroek 1998: 183).

¹⁶ Beim Afrobarometer handelt es sich um ein unabhängiges, überparteiliches Forschungsprojekt mit dem Ziel, die soziale, politische und ökonomische Atmosphäre in Afrika zu messen. Dabei wird der Afrobarometer für über ein Dutzend afrikanische Länder darunter auch Nigeria in zyklischen Abständen erstellt (vgl. Afrobarometer o.J.).

Veranschaulichung des Verständnisses von *Demokratie* in Nigeria herangezogen werden könnten. Doch im Unterschied beispielsweise zum »Freedom House«, welcher jährlich aktualisierte Daten bezüglich bürgerlicher Freiheiten und politischer Rechte in über 190 Ländern bereitstellt, welche durch ExpertInnen erstellt werden, worunter nur wenige qualifizierte LänderspezialistInnen zu finden sind, geben die Daten des Afrobarometer Aufschluss über die alltägliche Meinung einer großen Zahl an BürgerInnen bestimmter Länder (vgl. Bratton/ Mattes/ Gyimah-Boadi 2005: 94).

- Schlussendlich werden sich die Primärquellen vorwiegend aus nigerianischen Zeitungen zusammensetzen, auf welche ebenfalls online zugegriffen werden kann. Hierbei sind im Besonderen die »Tell«, »The Guardian« und »Newswatch« zu nennen.

1.5. Aufbau der Arbeit

Nach diesen einleitenden Worten bezüglich Forschungsfrage, Forschungshypothese, Relevanz der Thematik sowie der methodischen Herangehensweise an die Arbeit, wird es im folgenden Kapitel zunächst einmal darum gehen, eine theoretische und begriffliche Basis für die Arbeit zu legen. Im Vordergrund steht dabei natürlich der Begriff *Demokratie* und die damit verbundene Frage, was ist eigentlich *Demokratie* und vor allem was bedeutet *Demokratie* im nigerianischen Kontext. Im selben Abschnitt wird jedoch auch sogleich versucht, die Bandbreite *muslimischer* AkteurInnen aufzuzeigen und Schlagwörter, wie *IslamistInnen* und *FundamentalistInnen*, werden einer Begriffsdefinition unterzogen. Dies scheint nicht nur deshalb notwendig, weil diese Bezeichnungen sowohl im öffentlichen als auch wissenschaftlichen Diskurs oftmals sehr unklar bleiben und vermischt werden, sondern auch deshalb, damit die im Rahmen der Arbeit behandelten *muslimischen* AkteurInnen, deren Interessenslagen und deren unterschiedliches Einwirken auf die *demokratische Entwicklung* Nigerias gerecht eingeschätzt werden können. Nur so dürfte es möglich sein aufzuzeigen, auf welcher vielfältigen Weise und aus welchen Ambitionen heraus, *MuslimInnen* durch ihre Politik auf die *demokratische Entwicklung* Nigerias eingewirkt haben bzw. fortwährend einwirken.

Im dritten Kapitel wird ein vorwiegend religionshistorischer Forschungsansatz dazu verwendet, um aus dem Blick einer Langzeitperspektive darauf zu verweisen, welche wesentliche Rolle der *Islam* bereits seit mehreren Jahrhunderten in Nigeria spielt. Darüber hinaus kommt in weiterer Folge ein politikwissenschaftlicher Ansatz zum Zug, um die Rolle bzw. das Verhältnis von Religion und Politik zu beleuchten. Ziel ist es in ersten Ansätzen zu zeigen, welchen Einfluss einerseits der *Islam* auf die politische Landschaft Nigerias nimmt

bzw. nahm und andererseits aber auch die Politik auf den *Islam*. Dieses Kapitel wird sich von der Ausbreitung des *Islam* in Westafrika bis zur Etablierung der Vierten Republik Nigerias im Jahr 1999 erstrecken.

Darauf aufbauend wird es im vierten Kapitel darum gehen, aufzuzeigen, wie sich das Verhältnis von *Demokratie* und *Islam* in Nigeria seit 1999 konkret äußert. Es wird versucht darzustellen, durch welches breites Spektrum sich der *Islam* in Nigeria auszeichnet und was die Wechselwirkung dieses Spektrums mit der *Demokratie* bewirkt. Ein wesentliches Unterkapitel dieses Abschnittes wird die Debatte rund um die Einführung der Scharia in großen Teilen Nordnigerias bilden. Hierbei werden Hintergründe für die Einführung und daraus entstehende Problemlagen untersucht. Da sich Nigeria als ein sowohl ethnisch als auch religiös tiefgespaltenes Land darstellt, ist es wohl angebracht in einem weiteren Teilabschnitt dieses Kapitels zu analysieren, welche Folgen diese Diversität für die noch junge *Demokratie* hat. Berman, Eyoh und Kymlicka (2004) verweisen in diesem Kontext darauf, dass jede Auseinandersetzung mit *demokratischen nation-building* in Afrika berücksichtigen muss, dass ethnischer Pluralismus ein fundamentales Charakteristikum afrikanischer »Modernität« darstellt. Darüber hinaus sei eben dieser soziale Pluralismus afrikanischer Gesellschaften die Wurzel von Klientel- und Patronagepolitik (vgl. Berman/ Eyoh/ Kymlicka 2004: 3). Diese Klientel- und Patronagebeziehungen seien nach Ansicht der AutorInnen, „[...] a leading, if not the primary, obstacle to democratic nation-building.“ (Berman/ Eyoh/ Kymlicka 2004: 2). Bei der Bearbeitung dieses Abschnittes wird auch der wirtschaftliche Aspekt in Zusammenhang von *Demokratie* Erwähnung finden. Das bedeutet zugleich, dass innerhalb dieses Abschnittes zuerst abermals ein politikwissenschaftlicher Zugang notwendig ist, welcher durch einen ökonomischen und sozialanthropologischen ergänzt wird.

Nicht ganz unerwähnt soll auch die Rolle von Frauen innerhalb des *Islam* und im Kontext der *Demokratie* in Nigeria bleiben. Dieser Aspekt wird im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht gesondert in einem Abschnitt behandelt, sondern soll – wenn möglich – vielmehr in jedem der einzelnen Abschnitte Berücksichtigung finden, was zu den bereits genannten Forschungsansätzen einen frauen- und genderspezifischen Ansatz erforderlich macht.

An dieser Stelle soll noch einmal betont werden, dass es vorrangiges Ziel der Arbeit ist, dass komplexe Interaktionsverhältnis von *Islam* und *Demokratie* am Fallbeispiel Nigeria zu beleuchten. Dabei soll gezeigt werden, dass die große Bandbreite des *Islam* zum einen jegliche Verallgemeinerung über ihn unzulässig erscheinen lässt und zum anderen, dass die einzelnen *muslimischen* AkteurInnen sich innerhalb des *demokratischen* Diskurses Nigerias sehr different positionieren und agieren. Auch soll darauf hingewiesen werden, dass die seit

1999 anhaltende Etablierung von *Demokratie* in Nigeria dazu geführt hat, auch jenen *muslimischen* Playern ein Handlungsfeld auf staatlicher Ebene zu ermöglichen, welche einerseits die Grundsätze liberaler Demokratie dazu nützen ihre Machtbasis auszudehnen und andererseits diese zu unterminieren. Gleichzeitig werden aber auch Personenkreisen, welche bis zur *Demokratisierung* von den öffentlichen Räumen exkludiert waren, wie Frauen und Jugendlichen, neue Möglichkeiten geboten sich am öffentlichen Leben zu beteiligen (vgl. Otayek/ Soares 2007: 12ff.).

2. Begriffsklärungen und Definitionsversuche

Ziel dieses Kapitels ist, vorweg klarzustellen, welche Konzepte und Ideen innerhalb dieser Arbeit zum Zug kommen. Dies scheint vor allem auch deshalb notwendig, weil nicht nur in der öffentlichen Debatte, sondern auch im wissenschaftlichen Diskurs, die diversen Begriffe und Konzepte eine sehr unterschiedliche Anwendung finden. Somit wird im Folgenden versucht darzulegen, welches Verständnis von *Demokratie* in dieser Arbeit verwendet wird, um die Vereinbarkeit des *Islam* mit dieser Form der *Demokratie* zu vergleichen. Darüber hinaus wird in diesem Abschnitt auch noch auf die zum Teil sehr unterschiedlich definierten Begriffe »Islam, MuslimInnen, IslamistInnen und FundamentalistInnen« hingewiesen.

2.1. *Demokratie* als multiples Konzept

Demokratie muss als ein umkämpfter Terminus wahrgenommen werden und als ein solcher bedeutet dieser unterschiedliche Dinge für unterschiedliche Menschen (vgl. Bratton/ Mattes/ Gyimah-Boadi 2005: 66). Nur wenige andere Begriffe sind im politischen Denken dermaßen umstritten geblieben, wie jener der *Demokratie* (vgl. Vorländer 2010: 9). Selbst AutorInnen, welche sich mit der Thematik *Demokratie* auseinandersetzen, haben diesen Begriff mit unterschiedlichen Bedeutungen dotiert (vgl. Bratton/ van de Walle 1997: 10). So gibt es höchst unterschiedliche Interpretationsansätze von *Demokratie* (vgl. Schmidt 2010: 20).

Demokratie bedeutet in seinem wörtlichen Sinne »Herrschaft durch das Volk«, wobei jedem Bürger, jeder Bürgerin das gleiche Stimmrecht zu Teil wird (vgl. Thomson 2000: 216), wobei sogleich angemerkt werden muss, dass diese Gleichheit der BürgerInnen nicht immer bestand, sondern vielmehr aus einem historischen Prozess hervorging (vgl. Vorländer 2010: 79). Dabei entstammt das Wort »Demokratie« dem Griechischen und ist von »demos« dem griechischen Wort für Volk abgeleitet (vgl. Schmidt 2010: 17). „*Demokratie* ist insoweit Herrschaft oder Machtausübung des Volkes oder Herrschaft der Vielen, im Unterschied zur Herrschaft der Wenigen, wie in der Aristokratie oder der Oligarchie¹⁷, oder zur

¹⁷ Hierbei muss darauf hingewiesen werden, dass eine jede Begrifflichkeit in einem bestimmten kulturellen Kontext entstanden ist. So ist es wichtig sich ins Bewusstsein zu rufen, dass die »modernen« Geistes- und Sozialwissenschaften ihre Wurzeln in Europa haben und aus diesem Grund Vorsicht bei der Bestimmung afrikanischer »Wirklichkeit« angesagt ist. So ist mitunter die europäische Begrifflichkeit durch eine afrikanische zu ergänzen oder gar zu ersetzen. Denn die eigenen Erfahrungen der europäischen Wissenschaft können nicht problemlos auf andere Kontinente übertragen werden. Die seit der antiken Staatsphilosophie geläufige Unterscheidung zwischen Oligarchie, Monarchie und *Demokratie* sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass es aus einem afrikanischen Verständnis heraus, zwar einen Herrscher, eine Herrscherin, aber im Allgemeinen keinen Alleinherrscher, keine Alleinherrscherin gibt. Dabei bleibt es jedoch ein schwieriges Unterfangen

Einerherrschaft, wie im Falle der Monarchie oder der Tyrannis.“ (Schmidt 2010: 17; Hervorhebung des Verf.). Demnach stellt *Demokratie* eine Regierungsform dar, welche auf der Grundlage der Volkssouveränität beruht (vgl. Bratton/ van de Walle 1997: 10f.).

Die *Demokratie* kann aus einem »europäischen« Blickwinkel, als eine Erfindung der AthenerInnen angesehen werden und diese *Demokratie* steht für das klassische Bild von *Demokratie* (vgl. Vorländer 2010: 9, 26), doch sollte es beinahe 2000 Jahre dauern, bis die Aufklärungsphilosophie auf dieser Idee der *Demokratie* aufbaute und *Demokratie* allmählich in einem besseren Licht darstellte. Die aristotelische Lehre der Staatsverfassung – welche an jene von Platon anknüpfte – und die *Demokratie* im „Staat der AthenerInnen“, welche als direkte Demokratie zu bezeichnen ist, kann dabei nur schwerlich mit einer repräsentativen Demokratie in größeren und großen Flächenstaaten verglichen werden. Bekannte Denker wie Thomas Hobbes, John Locke, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu und Jean-Jacques Rousseau setzten sich im 17. bzw. 18. Jahrhundert intensiv mit der Staatsformenlehre und Rousseau zudem mit dem Konzept des »Gesellschaftsvertrages«, auseinander (vgl. Schmidt 2010: 27ff.). Doch vor allem im Zuge der Amerikanischen und Französischen Revolution tauchte der Begriff *Demokratie* wieder erneut auf (vgl. Vorländer 2010: 10). So waren es etwa die »*Federalist Papers*« in Amerika, welche für die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika warben und dafür sorgten, dass *Demokratie* wieder ins Zentrum politischen Denkens gerückt wurde. Ziel war der Aufbau eines Staatswesens, welches auf einer repräsentativen Demokratie in einem föderalen konstitutionellen Großstaat beruhte. Das Instrument der Verfassung stellte dabei eine demokratierelevante Neuerung dar, wobei die Verfassung den Volkswillen verkörpern sollte (vgl. Schmidt 2010: 98ff.). Den »*Federalists*« war klar, dass eine *Demokratie* wie jene der athenischen Versammlungsdemokratie, für einen großen Flächenstaat untauglich ist. So kam es vor allem im 18. und 19. Jahrhundert zu einer »Neuerfindung« der *Demokratie*, welche repräsentativ situiert wurde und den Einbezug aller BürgerInnen und Schichten sowie beider Geschlechter gewährleisten sollte (vgl. Vorländer 2010: 65, 11). Da »moderne« staatliche Formationen bei weitem zu komplex sind, um direkt durch die BürgerInnen regiert zu werden, hat sich somit vor allem im »Westen« das Konzept der repräsentativen Demokratie als die führende Form von *Demokratie* etabliert (vgl. Thomson 2000: 217). Die repräsentative Demokratie kann dabei als jenes Instrument angesehen werden, welches es trotz eines großen

afrikanische Formen der Herrschaftsausübungen auf den Begriff zu bringen, eine Einordnung in die gängigen Kategorisierungen vorzunehmen und von europäischen Fachbegriffen abzusetzen (vgl. Harding 1994: 9-37).

Raumes und diverser pluraler Interessen erlaubt, eine *demokratische* Verfassung zu etablieren (vgl. Vorländer 2010: 60).

Im Unterschied zur Demokratie der Antike, welche durch ihre „Exklusivität“ geprägt wurde, ging diese Exklusivität im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts verloren. Wolfgang Merkel (2003: 15) unterstreicht, dass erst ab diesem Zeitpunkt von »modernen« und inklusiven Demokratien gesprochen werden kann. Der Gedanke der Gleichheit wurde nunmehr im »Westen« zu einem zentralen Charakteristikum der neuen *demokratischen* Ordnung. Ferner wurde das Prinzip der Limitierung von Herrschaft, auch wo der Demos herrscht, im 18. und 19. Jahrhundert zum Prinzip der liberalen Demokratie. Wobei jede politische Herrschaft, auch jene der *demokratischen*, nunmehr vom Individuum und dessen Freiheit her gedacht wurde (vgl. Vorländer 2010: 15-54).

Der Liberalismus suchte die Sphären von Staat und Gesellschaft, Staat und Religion, Staat und Wirtschaft, Staat und Kultur, Staat und Wissenschaft voneinander zu trennen. Die Grenzen wurden von den Grund-, BürgerInnen- und Freiheitsrechten markiert. Das Kalkül war [...], dass gerade der sich frei entfaltende gesellschaftliche, kulturelle und wirtschaftliche Pluralismus zu einer größtmöglichen, die Freiheiten sichernden Verteilung der Machtressourcen führte, dabei aber die Gesamtgesellschaft wie auch der Einzelne zugleich einen größten Nutzen davontragen. (Vorländer 2010: 100).

Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert stieg im »Westen« somit einerseits die Bedeutung des *Demokratiebegriffs*, wobei er zu einem allgemein verwendeten politischen Begriff wurde und andererseits fungierte *Demokratie* nun nicht mehr nur als Kennzeichnung einer Staatsform, sondern subsumierte in sich auch allgemeine soziale und geschichtsphilosophische Gehalte. Die folgenden Ausführungen sind an Manfred Schmidts Werk »Demokratiethorien. Eine Einführung« (2010) angelehnt. Schmidt zufolge sah etwa Alexis de Tocqueville in *Demokratie* weniger eine Staatsform, als einen voranschreitenden Gesellschaftszustand. Die marx'sche Theorie ihrerseits wollte *Demokratie* als Instrument zum Weg der politischen Hegemonie des Proletariats verwenden. *Demokratie* sollte als Mittel dienen den Kapitalismus zu überwinden und den Kommunismus als Endzustand zu etablieren. Für Marx stellt *Demokratie* demnach primär eine Arena des Klassenkampfes dar. Nicht unerwähnt dürfen wohl auch jene Beiträge zur Demokratiethorie von Joseph Schumpeter und Max Weber bleiben. Weber seinerseits war der Ansicht, dass das Konzept der *Demokratie* durchaus für großflächige Staaten anwendbar ist. Schumpeter wiederum wies treffend darauf hin, dass *Demokratie* eine politische Methode ist und nicht ein Ziel oder ein Wert für sich. Nicht zuletzt muss – neben vielen anderen »westlichen« DemokratiethoretikerInnen, auf welche hier nicht näher eingegangen werden kann – noch als ein wesentlicher Vertreter der Pluralismustheorie Robert Dahl genannt werden. Das Leitmodell der PluralistInnen geht von der Repräsentation der WählerInnen durch verantwortliche RepräsentantInnen aus. Dahl

fürhte in diesem Zusammenhang den Begriff »Polyarchy« ein, worunter er eine »moderne« repräsentative Demokratie versteht, welche sich einerseits durch Partizipation und andererseits durch Wettstreit auszeichnet (vgl. Schmidt 2010: 113ff.). Seine Definition der Polyarchy vereint demnach zwei Dimensionen in *Demokratie*: politischen Wettbewerb und die Möglichkeit der politischen Partizipation durch alle BürgerInnen (Dahl 1976: 59ff.). Dabei bevorzugt Dahl für »moderne« Demokratien eben den Begriff »Polyarchien«, welche in enger Verbindung mit dem liberalen Konzept von Demokratie stehen und parallel dazu auf einer Denkweise beruhen, welche in *Demokratisierung* zugleich »Modernisierung« und »Entwicklung« sehen (vgl. Dahl 1992: 82ff.). Neben diesen Kennzeichen einer »modernen« Demokratie, wie regelmäßige, geheime, allgemeine und gleiche Wahlen, muss demnach, worauf auch das Konzept der Polyarchy basiert, eine Konkurrenz zwischen den KandidatInnen und/oder Parteien gewährleistet sein. Doch eine anspruchsvollere Definition von *Demokratie* geht über diese beiden Aspekte hinaus und verleiht den elementaren Grund- und Freiheitsrechten, welche den Austausch von Informationen sichern, ihre Geltung (vgl. Vorländer 2010: 110).

In Anlehnung an Michael Bratton und Nicolas van de Walle (1997) sollte eine Definition von *Demokratie* zwei wesentliche Kernfragestellungen berücksichtigen: Erstens ist *Demokratie* hinsichtlich ihrer verfahrenstechnischen Abläufe zu definieren, da politische Regime am besten als ein Set von Regeln verstanden werden können. Hierbei liegt die Besonderheit der *Demokratie* nicht darin, dass diese besser in der Lage wäre für eine Steigerung oder Gleichstellung der Lebensstandards der BürgerInnen zu sorgen, als dies durch eine autoritäre Herrschaft möglich wäre, sondern vielmehr darin, dass *Demokratie* den Zugang zu politischen Entscheidungen auch für gewöhnliche Menschen ermöglicht. Zweitens sollte eine Definition von *Demokratie* ein minimales Set an grundsätzlichen Anforderungen umfassen. Allen voran ist hierbei die Macht der BürgerInnen zu nennen, FührerInnen im Rahmen eines politischen Wettbewerbs zu wählen und abzuwählen. Darüber hinaus müssen diese Wahlen aber auch eben frei und fair verlaufen und eine Matrix an bürgerlichen Freiheiten beinhalten und nicht zuletzt müssen die beteiligten KandidatInnen die Wahlergebnisse akzeptieren. Aus der Perspektive von Bratton und van de Walle haben die prozeduralen Minima einer *Demokratie* unbedingt die bürgerlichen Freiheiten zu respektieren (vgl. Bratton/ van de Walle 1997: 12f.).

Aus den bisherigen Darstellungen könnte zum einen der Schluss gezogen werden, dass es sich bei *Demokratie* um einen geschätzten und anerkannten Wert handelt. Doch kann keineswegs von einer universellen Gültigkeit *demokratischer Normen* ausgegangen werden

(vgl. Vorländer 2010: 119). Wobei Amartya Sen (1999) in diesem Kontext darauf hinweist, dass es sich bei *Demokratie* aus seiner Sicht durchaus um einen universellen Wert handelt. Universell ist ein Wert nach Sen dann, wenn Menschen egal wo einen guten Grund dafür sehen, diesen Wert für sich als wertvoll zu erachten. Das bedeutet zwar nicht, dass bereits alle Menschen auf der Welt nach diesem Wert handeln, aber, dass sie diesen Wert eben zumindest als wertvoll betrachten (vgl. Sen 1999: 12). Zum anderen könnte der Eindruck entstehen, dass es sich bei *Demokratie* vorwiegend um ein »westliches« Exportmodell handelt (vgl. Erdmann 2007: 3) und damit um „[...] eine europäische und später europäisch-amerikanische Zuordnungskategorie von politischer Autorität und dem, was man gemeinhin als Gesellschaft in der Summe ihrer Individuen und der Vielfalt ihrer kollektiven Zusammenhalte bezeichnet.“ (vgl. Mols 2007: 19). Dabei sei dieses »westliche« Konstrukt einerseits unter Zwang der Abhängigkeit von »Entwicklungshilfe« in Afrika eingeführt worden und andererseits würde diese sogenannte »westliche« Demokratie in Afrika nicht genügend Rückhalt finden (vgl. Erdmann 2007: 3). Auch wenn »Staat«¹⁸, »Nation« und »Gesellschaft« und es könnte wohl noch »Demokratisierung«, »Demokratie«¹⁹ und »governance« hinzugefügt werden, genuine

¹⁸ Im Unterschied zum europäischen Verständnis von »Staat«, welches sich durch eine straffe Organisationsstruktur, durch ein bestimmtes Staatsvolk, Staatsgebiet und das Gewaltmonopol auszeichnet, besitzt der »Staat« im afrikanischen Verständnis eine breite Bedeutung – unterschiedliche und weniger straffe Formen der politischen Organisation (vgl. Harding 1994: 32ff.). Auch haben die Prozesse der Staatsformationen in Afrika zu sehr eigenen Verlaufsformen geführt, wobei der Staat – mit Ausnahme im südlichen Afrika – nur selten die Funktion übernommen hat, die einzelnen Individuen langfristig und systematisch zu disziplinieren und gesellschaftliche Prozesse systematisch zu regulieren. Der Staat in Afrika ist im Wesentlichen ein Akteur, welcher sich mit anderen arrangieren muss (vgl. Bierschenk 2007: 16f.).

¹⁹ Eine *Demokratie* zeichnet sich – wie dargestellt – in einem »modernen« »westlichen« Verständnis vor allem auch durch die Parteienvielfalt und die Gewaltentrennung aus, beides kennt die afrikanische Erfahrung – nach Ansicht von Leonhard Harding (1994) – nicht, zumindest nicht in der im »Westen« bekannten institutionellen Form. Doch bezeichnen AfrikanerInnen ihre eigenen Systeme, mit Ausnahme diktatorischer Systeme, dennoch als *demokratisch*. Dabei wäre es einerseits falsch diesen afrikanischen Systemen pauschal eine *demokratische* Grundstruktur abzuerkennen, wie andererseits Gefahren des Missbrauches, welche sich durch ein nicht formalisiertes und festgeschriebenes System ergeben können, zu negieren. Bei der Debatte bezüglich *afrikanischer demokratischer* Strukturen fällt dabei oftmals das Stichwort »Palaver-Demokratie« (vgl. Harding 1994: 36f.). Die sogenannten afrikanischen »Neo-Traditionalisten« bauen auf diesem Konzept der »Palaver-Demokratie« auf und gehen davon aus, dass afrikanische Traditionen reich an *demokratischen Werten* sind (vgl. Hensbroek 1998: 165). Dabei wird unter den Ältesten solange diskutiert, bis ein einvernehmlicher Konsens gefunden wird, welcher in der Folge vom obersten Träger der Macht nur mehr stellvertretend zusammengefasst und verkündet wird (vgl. Harding 1994: 36). »Neo-Traditionalisten« differenzieren maßgeblich zwischen der »westlichen« Mehrparteiendemokratie und einer afrikanischen Form von Demokratie. Während die »westliche« Demokratie eine Politik der Gegnerschaft provoziert, sei die afrikanische Idee von Demokratie hingegen eine Politik der Gemeinschaft, an der jeder und jede teilhaben kann und als oberstes Ziel den Konsens hat (vgl. Hensbroek 1998: 164f.). „Die Formalisierung solcher bewährter Entscheidungsprozesse in [...]westliche[«] Modelle des Multipartismus diene viel eher der Schürung innergesellschaftlicher Gegensätze, der Stärkung „tribaler“ Interessen und nicht der Überwindung interner Spannungen.“ (Harding 1994: 36). Die liberale Demokratie wird als »limitierend« und »universell« betrachtet. Im Gegensatz dazu stellt die Palaver-Idee den Anspruch, eine *breite* Sicht auf *Demokratie* zu besitzen und eine speziell afrikanische *partikularistische* Perspektive darzustellen. Doch wird hierbei deutlich, dass dieses Palaver-Modell von Demokratie mit dem des Modernisierungsmodells, welches mit dem Konzept der liberalen Demokratie in Verbindung steht, ein bi-polares Verständnis gemein hat. Das modernistische Denken indem es in »Wir« die »Modernen« und »die Anderen« die »Vormodernen« unterscheidet und der Palaver-Diskurs dadurch, dass dieser die kulturellen Differenzen

»westliche« Kategorien sind, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass diese Begriffe und die dazugehörigen Modelle, Theoremen und Theorien im Wesentlichen – wie Manfred Mols (2007) dies für Asien zeigt – auch in »nichtwestlichen« Kontexten Anwendung finden (vgl. Mols 2007: 9, 20). Ganz ähnlich dürfte dies auch für Afrika bzw. Nigeria zutreffen. Auch wenn jene *Demokratie*, welche auf Konkurrenz und Wettbewerb beruht, ihre wesentlichen historischen Wurzeln im »Westen« hat, heißt dies nicht, dass diese Form von *Demokratie* keine Relevanz für Afrika besitzt (vgl. Wiseman 1990: 6). Hierbei ist jedoch anzumerken, dass sich eine praktische Problemstellung bei dem Versuch ergibt, fremde politische Modelle auf Gesellschaften mit einer anderen Geschichte und einer konträren Kombination von indigenen Traditionen, ökonomischen Voraussetzungen und äußeren Zwängen²⁰ zu übertragen (vgl. Owusu 1992: 370).

Doch die Annahme, dass die »westliche« Demokratie nicht genügend Rückhalt im afrikanischen Kontext findet, nimmt nicht vollends zur Kenntnis, in welchem breiten Umfang *demokratische* Reformprozesse in den meisten Ländern Afrikas Zustimmung erfahren (vgl. Erdmann 2007: 3). Wobei korrekter Weise anzumerken ist, dass das Konzept der liberalen Demokratie in den ersten drei Dekaden nach der Unabhängigkeit der afrikanischen Länder meist zurückgewiesen wurde und im Gegensatz dazu zentralisierte Regierungsformen bevorzugt wurden. Diese Zurückweisung der liberalen Demokratie lässt sich jedoch mitunter durch die Argumentationslinie der damals herrschenden Elite erklären, welche davon ausging, dass eine Politik des Mehrparteienwesens nur zur tieferen ethnischen Teilung beitragen und die primäre Herausforderung des »*nation-building*« unterminieren würde. Auch deshalb blieb der Einparteienstaat bis in die 1990er Jahre die überwiegende Form der politischen Repräsentation (vgl. Thomson 2000: 217). Dass sich autokratische Regime nicht länger an der

hervorhebt und zwischen »Afrika« und dem »Westen« pauschalisiert und differenziert (vgl. Hensbroek 1998: 164ff.).

Nichtsdestotrotz begann sich *das afrikanische* politische Denken bereits im Vorfeld des *Transitionsprozesses* radikal zu wandeln. Pieter Boele van Hensbroek (1998) spricht hierbei von einem »*democratic turn*« des *afrikanischen* politischen Denkens, wobei die *Demokratie* zur zentralen Kategorie aller politischen Denkweisen wurde (vgl. Hensbroek 1998: 158f.). Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass erste Ansätze der Idee der liberalen Demokratie, bereits zum Ende der 1970er Jahre im Rahmen der Bemühungen die Einparteiensysteme etwa im Senegal zu beseitigen, begrenzt Einzug in Afrika hielt (vgl. Chazan 1999: 165). Dabei ist zu beachten, dass das liberale demokratische Denken, *Demokratie* als ein politisches System betrachtet, welches einerseits an einem Mehrparteiensystem festgemacht wird und andererseits im »Westen« bereits funktioniert und nun in Afrika implementiert werden soll. Aus dieser Sicht stellt die liberale Demokratie tatsächlich einen universalistischen Anspruch (vgl. Hensbroek 1998: 164ff.).

²⁰ Unter äußere Zwänge kann hierbei ein externer Impuls verstanden werden, welcher maßgeblich die Entscheidungen eines Staates beeinflusst. So trugen etwa externe Impulse wesentlich dazu bei, dass Österreich rund um das Jahr 1960 von einem »Hilfsempfänger« zu einem »Geberland« wurde. Dieser Wandel muss jedoch im Kontext der sich vollziehenden Dekolonisation und dem Kalten Krieg gesehen werden. Der »Westen« versuchte durch finanzielle Unterstützung die Staaten Afrikas und Asiens an sich zu binden und von einer Hinwendung zur Sowjetunion abzuhalten (vgl. Hödl 2006: 29). Somit waren es vor allem externe Impulse und Zwänge, welche Österreich dazu veranlassten zu einem »Geber« zu werden.

Macht halten konnten, hängt damit zusammen, dass sie sich – wie bereits einleitend erwähnt – zusehends mit dem Verlust ihrer Legitimität konfrontiert sahen. Der zunehmende ökonomische Verfall vieler subsaharischer Staaten und der damit einhergehende Mangel der Staaten, die grundlegenden Bedürfnisse ihrer BürgerInnen befriedigen zu können sowie der vermehrte öffentliche Protest trugen dazu bei, dass autoritäre Regime an Legitimität verloren. Neben diesen internen Faktoren, trugen aber auch – wie ebenfalls schon angemerkt – vor allem externe Faktoren dazu bei, dass es zu einer politischen Transition in vielen subsaharischen Ländern kam. Hierbei sind das Ende des Kalten Krieges und die globale Ausdehnung von *Demokratie* als wesentliche Faktoren für den politischen Wandel im subsaharischen Afrika zu nennen, denn das Ende des Kalten Krieges ermöglichte es den »westlichen« Ländern »ihre« EZA an bestimmte Konditionen²¹ zu binden ohne dass sie befürchten mussten, dass sich die afrikanischen Staaten dem Kommunismus zuwenden (vgl. Abrahamsen 2000: 2f.).

2.2. Demokratie im nigerianischen Kontext

Als eines der möglichen Instrumente – welches bereits in der Einleitung erwähnt wurde –, welches Auskunft über die politische Meinungslage in Afrika gibt, kann der Afrobarometer herangezogen werden. Die Ergebnisse der ersten Afrobarometerstudie weisen darauf hin, dass weder Unkenntnis noch ein völlig anderes Verständnis, etwa ein »afrikanisches« Demokratieverständnis am afrikanischen Kontinent vorherrscht (vgl. Erdmann 2007: 3f.). Die Studie zeigt vielmehr, dass ein »liberales« Verständnis einem »materiellen« oder instrumentellen Verständnis von *Demokratie* überwiegt (vgl. Erdmann 2007: 4; Bratton/Mattes 2001: 110). So zeigt sich, dass zum einen 73 Prozent der 21.531 Befragten in *Demokratie* ein öffentliches Gut sehen, welches dazu beiträgt Konditionen zu verbessern.

²¹ Diese Verknüpfung von EZA an politische Konditionen wie *Demokratie*, Legitimität und Rechenschaftspflicht, wurde durch die Agenda der »good governance« noch verstärkt (vgl. Abrahamsen 2000: 11). Die mit dem »Entwicklungsdiskurs« der 1990er Jahre einhergehende Agenda von »good governance« förderte und legitimierte – in Anlehnung an Rita Abrahamsen (2000) – bestimmte Formen von Administration und Intervention. Demnach dienen Diskurse dazu, um gewisse Arten von Aktionen und Interventionen zu legitimieren und zu rechtfertigen. Der wesentliche Punkt dabei ist, dass der »Entwicklungsdiskurs« und das mit ihm verbundene Konzept der »good governance« es den »westlichen« Ländern erlaubte, in die Ideen der sogenannten »Entwicklungsländer« bezüglich »Entwicklung« und »Demokratie« einzugreifen. Die Agenda der »good governance« bzw. der »Entwicklungsdiskurs« bestätigt damit zugleich die unausgeglichene Machtverteilung zwischen »Nord« und »Süd«. Dabei kann der Fehlschlag der Strukturanpassungsprogramme – welche in den 1980er Jahren inspiriert von einer neo-liberalen Ökonomie vom Internationalen Währungsfond und der Weltbank forciert wurden – zusammen mit dem Ende des Kalten Krieges, sowie die Enttäuschung in vielen subsaharischen Staaten über die Strukturanpassungsprogramme als wichtige Voraussetzung für die Möglichkeit »good governance« zu etablieren, angesehen werden (vgl. Abrahamsen 2000: 22-37).

Demgegenüber ist nur ein Prozent der Befragten der Meinung gewesen, dass *Demokratie* auf irgendeine Art und Weise etwas Schlechtes darstellt. Zum anderen wird offensichtlich, dass fast niemand der Befragten *Demokratie* als einen Fremdimport wahrnimmt und auch nicht in Verbindung mit Fremd- oder Neo-Kolonialherrschaft bringt. Darüber hinaus verbindet die Mehrheit der Befragten *Demokratie* vorwiegend mit politischen Vorteilen (wie Frieden, Einheit, Justiz, persönliche Sicherheit), als mit wirtschaftlichen Vorteilen. Die interviewten AfrikanerInnen verbinden somit mit *Demokratie* in erster Linie Frieden, wogegen sozioökonomische Entwicklung zweitrangig ist (vgl. Bratton/ Mattes/ Gyimah-Boadi 2005: 68ff.). „[...] [P]opular African conceptions of democracy are unexpectedly *liberal*. [...] African respondents [...] define democracy in terms of free expression, including the freedoms of conscience, speech and press.“ (Bratton/ Mattes/ Gyimah-Boadi 2005: 70). Demnach wurde *Demokratie* in Afrika zunächst einmal zum Symbol dafür, seine Meinung frei äußern zu können (vgl. Bratton/ Mattes/ Gyimah-Boadi 2005: 72).

Hierbei ist jedoch darauf hinzuweisen, dass Bratton und Mattes bereits im Jahr 2001 – basierend auf Daten des Afrobarometer – aufzeigen, dass NigerianerInnen mit *Demokratie*, eher ökonomische als politische Vorteile verbinden (vgl. Bratton/ Mattes 2001: 110). Ein ähnlicher Schluss – bezüglich der von den NigerianerInnen erwarteten Vorteile von *Demokratie* – lässt sich aus einer im Jahr 2008 vom Afrobarometer durchgeführten repräsentativen Befragung unter 2.324 NigerianerInnen ziehen (vgl. Afrobarometer 2008: 2). Auf die Frage, »wenn sie zu wählen hätten, welcher der folgenden Aspekte ist für sie am wichtigsten: die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung; den Menschen mehr Mitspracherecht bei den Regierungsentscheidungen zu geben; den Schutz der Menschen frei zu leben zu gewährleisten; die ökonomischen Bedingungen für Arme zu verbessern; keine dieser Dinge; keine Ahnung« zeigt, dass die Mehrheit der Befragten (59 Prozent), sich für die Verbesserung ökonomischer Bedingungen für Arme aussprechen und nur knapp ein Fünftel (17 Prozent) den Schutz der Menschen frei zu leben an die erste Stelle ihrer Prioritätenliste setzen. Doch auf die Frage »welcher Aspekt am zweitwichtigsten« für die Befragten wäre, wird offensichtlich, dass der Schutz frei leben zu können mit einem Anteil von 37 Prozent und somit noch vor der Verbesserung der ökonomischen Bedingungen mit 24 Prozent, einen hohen Stellenwert in der nigerianischen Gesellschaft genießt. In diesem Kontext ist bemerkenswerterweise keine der befragten Personen der Meinung, dass die nigerianische Regierung Problemlagen wie politische Instabilität oder ethnische Spannungen in den Mittelpunkt ihrer Regierungstätigkeit stellen sollte. Auch ist keiner der Befragten der Ansicht, dass es grobe Probleme mit der *Demokratie* im Allgemeinen und den politischen Rechten im

Speziellen gäbe und nur ein Prozent der Befragten gibt an, dass die Regierung sich zu aller erst um die Problemstellung der Kriminalität und Sicherheit in Nigeria kümmern sollte. Demgegenüber sprechen sich jedoch 24 Prozent dafür aus, dass die Regierung den Problemkomplex der Arbeitslosigkeit in den Mittelpunkt ihrer Tätigkeit stellen sollte. Darüber hinaus sehen 17 Prozent Armut, 9 Prozent die Nahrungsmittelknappheit und weitere 10 Prozent das Managen der Ökonomie als dringliche Arbeitsfelder der Regierung (vgl. Afrobarometer 2008: 19-32). Daraus kann geschlossen werden, dass die Mehrheit der Befragten vor allem deshalb die Verbesserung der ökonomischen Bedingungen in den Vordergrund rücken und den Schutz frei zu leben hinten anstellen, weil die wesentlichen Missstände in Nigeria nicht in fehlenden Freiheiten und Rechten oder einem Fehlschlag der *Demokratie* gesehen werden, sondern vielmehr in ökonomischen Problemlagen.

Der Umstand, dass sich 40 Prozent der Befragten »massiv gegen« ein Einparteiensystem und noch weitere 34 Prozent »gegen« ein solches und lediglich 4 Prozent der Befragten sich »massiv für« ein Einparteienwesen aussprachen, kann als Hinweis dafür dienen, dass die überwiegende Mehrheit der NigerianerInnen einem pluralistischen Regierungssystem zugeneigt ist. Dafür spricht auch, dass sich rund zwei Fünftel (41 Prozent) der Befragten »massiv gegen« und weitere 35 Prozent »gegen« die Beseitigung von Wahlen und der Nationalversammlung anstatt einer Alleinregierung durch den Präsidenten aussprachen. Nur ca. ein Zehntel (9 Prozent) der Befragten könnten sich vorstellen, dass die Entscheidungsgewalt einzig und allein beim Präsidenten, der Präsidentin liegt. Darüber hinaus sind beinahe zwei Drittel der Interviewten (64 Prozent) der Ansicht, dass die Nationalversammlung die RepräsentantInnen der Bevölkerung darstellen und sie daher auch die Gesetze für das Land gestalten sollten, auch wenn der Präsident/ die Präsidentin gegen diese Gesetze ist. Lediglich 25 Prozent der Befragten waren der Meinung, dass der Präsident/ die Präsidentin alle Menschen des Landes vertritt und er/ sie alleine deshalb – egal was die Nationalversammlung denkt – die Gesetze gestalten sollte. Dabei vertraten 67 Prozent der interviewten Personen die Ansicht, dass der Präsident/ die Präsidentin immer den Gesetzen und Gerichten Folge zu leisten hat, auch wenn er/ sie denkt, dass diese Vorgaben falsch sind.

Dass *Demokratie* in Nigeria einen starken Rückhalt findet, kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass 72 Prozent der Interviewten angaben, *Demokratie* den Vorzug vor jeder anderen Art von Regierung zu geben. Nur 17 Prozent der Befragten gaben an, dass *nichtdemokratische* Regierungsformen unter bestimmten Umständen zu bevorzugen wären. Aus den Befragungen des Afrobarometer geht auch hervor, dass 47 Prozent »massiv für« und weitere 22 Prozent »für« wesentliche Bestandteile einer liberalen Demokratie plädieren. Aus

der Perspektive dieser 69 Prozent der Befragten sollte der Präsident/ die Präsidentin in Nigeria durch reguläre, offene und faire Wahlen gewählt werden. Darüber hinaus waren beinahe ebenso viele Befragte (70 Prozent) der Ansicht, dass eine pluralistische Parteienlandschaft und somit viele Parteien dafür Sorge tragen würden, dass sie als WählerInnen eine wirkliche Auswahl haben, zu wählen, wer sie regiert. Demgegenüber waren über ein Viertel der Befragten (26 Prozent) der Meinung, dass eine solche Parteienvielfalt zur Spaltung des Landes beitragen würde und es deshalb unwichtig sei, wie viele Parteien es in Nigeria gibt (vgl. Afrobarometer 2008: 16ff.).

Insgesamt betrachtet lässt sich deshalb – aus dem vom Afrobarometer gewonnenen Daten ableiten –, dass sich die Mehrheit der NigerianerInnen klar für eine *Demokratie* ausspricht, welche auf einem pluralistischen Parteienapparat basiert, welcher sich offensichtlich ebenso wie der Präsident/ die Präsidentin an die Judikatur des Landes zu richten hat und der/ die durch reguläre, offene und faire Wahlen zum Amt bestimmt wurde. Dass die Mehrheit der NigerianerInnen in *Demokratie* ihr bevorzugtes Regierungssystem sehen, ist vor allem auch deshalb wichtig, weil der Erfolg bzw. das Überleben einer *Demokratie* wesentlich vom Rückhalt seiner BürgerInnen abhängt (vgl. Mattes/ Bratton 2007: 193). Zugleich wird deutlich, dass auch in Nigeria, ebenso wie am gesamten afrikanischen Kontinent, vorwiegend ein liberales Verständnis von Demokratie vorherrscht. Dass sich die überwiegende Mehrheit der NigerianerInnen mit *Demokratie* identifizieren können, belegt wohl auch die Tatsache, dass nur 16 Prozent der im Rahmen des Afrobarometer befragten Personen angaben, sich bewusst dagegen entschieden zu haben, bei den nationalen Wahlen von 2007, wählen zu gehen (vgl. Afrobarometer 2008: 14). Dabei ist jedoch aus meiner Sicht anzumerken, dass diese Entscheidung nicht zu wählen, wohl nicht mit einer Ablehnung des *demokratischen* Systems gleichzusetzen ist. Denn auch andere Gründe, wie etwa Unzufriedenheit mit den zur Wahl stehenden KandidatInnen bzw. Parteien, dürfte ein möglicher Aspekt sein, weshalb Menschen sich entscheiden, nicht an Wahlen teilzunehmen.

Nicht zuletzt, hat sich Nigeria ohnedies mit dem Übergang zur *Demokratie* Anfang 1999 eine Verfassung gegeben, welche als »westlich« orientiert bezeichnet werden kann (vgl. Harnischfeger 2006:11f.). Wobei korrekterweise nochmals darauf hingewiesen werden muss, dass kritische Stimmen, diese Annahme »westlicher« Konzepte mitunter wohl zu Recht, auf einen von außen, von der »Gebergemeinschaft« getätigten Druck – welche die Zahlung und die Durchführung von Programmen aus dem Bereich der EZA an Konzepte, wie »*good governance*« bindet – zurückführen würden (vgl. Erdmann 2007: 3). Fakt ist, dass Nigeria aus einer Föderation von 36 Bundesstaaten sowie dem Bundesterritorium Abuja besteht, welches

nach Vorbild der Vereinigten Staaten von Amerika ein präsidentiales System mit einem starken Exekutivpräsidenten/ einer starken Exekutivpräsidentin vorsieht, welcher/ welche zugleich RegierungschefIn des Kabinetts ist. Gegenüber dieser Exekutive steht eine aus zwei Kammern bestehende Nationalversammlung als Legislative, die durch den Senat und das AbgeordnetInnenhaus gebildet wird. Jeder Bundesstaat wiederum besitzt eine Regierung, welche sich aus einem direkt gewählten Gouverneur/ Gouverneurin und dem Parlament zusammensetzt. Dass Nigeria eine liberale Verfassung besitzt wird mitunter daran ersichtlich, dass sich seit dem Amtsantritt der Zivilregierung im Jahr 1999 die Menschenrechtssituation im Land maßgeblich verbessert hat. Die zentrale Rolle der Menschenrechte wird auch daran deutlich, dass diese in der Verfassung als einklagbar verankert sind – ausgenommen ist die Gleichstellung homosexueller Paare (vgl. Deutsche Auswärtige Amt 2012). Auch verbietet es die Verfassung, irgendeine Religion zur Staatsreligion zu erheben. Dabei muss die Auseinandersetzung, welche politische Rolle der Religion in Nigeria zu teil werden soll und damit einhergehend einen Grundkonsens liberaler Demokratien infrage stellt, als eine Debatte wahrgenommen werden, welche nicht nur in Nigeria, sondern auch in jenen Ländern, wo etwa christliche Strömungen an Einfluss gewinnen möchten, geführt wird. Doch ist gerade ein liberal verfasster Staat, wie Nigeria – indem zudem eine enorme Heterogenität der Gesellschaft besteht – darauf angewiesen, dass sich die BürgerInnen an die *demokratischen* Spielregeln halten und aber wohl noch wichtiger, die Gesetze des Staates als die ihren anerkennen (vgl. Harnischfeger 2006: 11ff.). Dabei beginnen die Schwächen des liberalen Staates ohnedies dort, wo die Wurzeln einer gemeinsamen Vergangenheit fehlen oder nur geringfügig präsent sind (vgl. Philipp 2008: 65).

Nachdem bisher versucht wurde zu klären, was *Demokratie* eigentlich ist bzw. sein kann und gezeigt wurde, dass die breite Masse der nigerianischen Gesellschaft durchaus von einem liberalen Konzept von Demokratie ausgeht, stellt sich nunmehr die Frage, auf welche Weise der *Islam* bzw. dessen verschiedene Ausformungen Stellung gegenüber dieser liberalen Idee von Demokratie bezieht. Gerade ein Staat wie Nigeria, welcher sich durch eine enorme ethnische und religiöse Heterogenität auszeichnet, benötigt aus Sicht der Arbeit eine gemeinsame Basis, um das Land zu regieren. Eine »Palaver-Demokratie« wird diesem Anspruch kaum nachkommen können, weil aufgrund der Vielschichtigkeit der nigerianischen Gesellschaft und der gewaltigen EinwohnerInnenzahl – wer wäre dazu berechtigt diese zu vertreten – das Erzielen eines Konsens nur schwer möglich sein dürfte. Dabei würden die vielen unterschiedlichen Interessen und Ziele der einzelnen Gesellschaftsteile Nigerias einen einheitlichen Konsens wahrscheinlich erheblich erschweren. Demgegenüber besitzt die

liberale Idee – trotz mancher Vorbehalte²² – wohl gewisse Vorzüge, indem sie grundsätzlich allen BürgerInnen eines Landes die gleichen Rechte und Pflichten auferlegt.

[...] [D]er demokratische [liberale] Verfassungsstaat, dessen Fundament die religiöse und weltanschauliche Neutralität ist, konstituiert zum einen durch den grundrechtlich geschützten Raum zur freien Entfaltung der Persönlichkeit die Bestandsgarantie für eine Freiheit *von* Religion, wie er desgleichen die Freiheit *für* Religion sichert. Zum anderen gibt er durch das verfassungsrechtlich verbrieftete Recht zur Teilhabe die Möglichkeit, sich als Bürger[In] für politische Belange einzusetzen, überhaupt aktiv zu sein. (Philipp 2008: 65; kursiv im Original).

Es bleibt noch zu betonen, dass innerhalb dieser Arbeit in der Folge anhand des liberalen Konzeptes von Demokratie – auch wenn die Streitfrage, ob es sich um ein universelles oder ein »westliches« Konzept handelt nicht endgültig geklärt werden kann – versucht wird zu zeigen, inwiefern das breit gefächerte *muslimische* Spektrum und dessen AkteurInnen mit dieser liberalen Form von Demokratie vereinbar ist.

Säkularisierung und somit die Trennung von Staat und Religion, wird fortwährend als Voraussetzung für die Funktionsfähigkeit und Stabilität einer *Demokratie* genannt (vgl. Vorländer 2010: 103) und aus liberaler Sicht ist eine solche Trennung geradezu von zentraler Bedeutung (vgl. Philipp 2008: 61). Hans Vorländer weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Religion und Kirche trotz des Säkularisierungsprozesses auch im »Westen« andauernd in öffentlichen Bereichen sichtbar wären (vgl. Vorländer 2010: 103f.). In Deutschland etwa sind Kirche und Staat fortwährend in Bereichen, wie Bildung, Besteuerung, Finanzen etc. miteinander verbunden (vgl. Fish 2002: 21). Doch würden Kirchen und religiöse Gemeinschaften dabei in Konkurrenz zu anderen Werten und Lebensweisen, nicht-religiöser Gruppen stehen (vgl. Vorländer 2010: 104). Eine gänzliche Eliminierung der Religion und/ oder der Kirche scheint auch gar nicht möglich zu sein. Denn in einem öffentlichen Meinungs Austausch hat im Rahmen einer *demokratischen* Ordnung jede Stimme Gewicht und natürlich zählen auch etwa Wissenschaft und Religion zur politischen Öffentlichkeit (vgl. Philipp 2008: 53). Nach Ansicht von Steven Fish (2002) kann die Annahme, dass die *muslimische* Religion aber mehr als etwa die christliche in das soziale und politische Leben hineinspielt, offen angezweifelt werden (vgl. Fish 2002: 22). Doch Vorländer zufolge, stellt sich das Verhältnis von *Islam* zu Säkularisierung und *Demokratie* bei weitem problemgeladener dar (vgl. Vorländer 2010: 104). Auch Huntington (1991: 28) macht das zentrale Problem beim *Islam* darin aus, dass dieser seiner Meinung nach, jegliche Trennung zwischen der religiösen Gemeinschaft und der politischen Gemeinschaft

²² An diesem Punkt möchte ich in Anlehnung an Richard Joseph (2003: 164) eine aus meiner Sicht berechtigte Kritik am liberalen Konzept von Demokratie üben: Der Erfolg der liberalen »westlichen« Demokratie und des freien Marktkapitalismus hat nicht nur dazu beigetragen Formen der sozialen Demokratie zu unterminieren, sondern auch jene Vorstellung vom Staat, welche den Staat in der Pflicht sieht zumindest minimale Anforderungen für das soziale Gemeinwohl zu erfüllen.

zurückweist. „Hence there is no equipoise between Caesar and God, and political participation is linked to religious affiliation.“ (Huntington 1991: 28). Doch wird gerade in Ländern Afrikas, wie Mali und Mauretanien ersichtlich, dass die überwiegende Mehrheit der *MuslimInnen* grundsätzlich die Trennung von Staat und Religion nicht in Frage stellt. Für die meisten afrikanischen *MuslimInnen* ist der *Islam* nicht Grundlage für den Nationalstaat, sondern eine Religion des Individuums. Auch die dem *Islam* unterstellte Tendenz zu autoritären Staatsformen, lässt sich für das subsaharische Afrika nicht so deutlich ausmachen, wie dies etwa im Nahen Osten zu sein scheint (vgl. Bierschenk 2007: 15-17). Gerade Nigeria hat etwa, nach Ansicht von Thomas Bierschenk (2007: 15), unter der Regierung des *muslimischen* Präsidenten Shagari 1979 bis 1983 eine Phase größter bürgerlicher Freiheiten erlebt. Gudrun Krämer (2011: 11) weist im Kontext von autoritären Regimen darauf hin, dass es nicht der *Islam* ist, welcher AraberInnen und *MuslimInnen* in ihrem Freiheitsstreben behindert, sondern eben repressive Systeme und ihre internationalen Verbündeten. Hier wird ein Widerspruch der »westlichen« Interessen deutlich: Auch wenn »westliche« Akteure zwar politische Reformen und sozialen Frieden, wie etwa im Nahen Osten fordern, so stellen autoritäre Regime doch eine Sicherheit für den Zugang zu Rohstoffen dar (vgl. Ganter 2007: 30).

Darüber hinaus zeichnet sich Afrika ohnedies nicht zuletzt aufgrund seiner politischen Liberalisierung seit Beginn der 1990er Jahre durch einen scharfen Kontrast zu weiten Teilen des arabischen Mittleren Osten aus (vgl. Otayek/ Soares 2007: 11). Denn innerhalb der Länder, welche mehrheitlich *muslimisch* geprägt sind, lässt sich eine »*democracy gap*« zwischen der *arabischen* Welt und den nichtarabischen Staaten ausmachen (vgl. Stepan/ Robertson 2003: 30). Hierbei ist jedoch anzumerken, dass auch im arabischen Raum die überwiegende Mehrheit (86 Prozent) der im Rahmen des Arab Barometer befragten Personen angab, in *Demokratie* die beste Regierungsform zu erkennen. Darüber hinaus akzeptieren weder arabische Intellektuelle noch gewöhnliche arabische BürgerInnen die Ansicht, dass der *Islam* und *Demokratie* für unvereinbar miteinander erklärt werden. Vielmehr weist eine große Zahl an AraberInnen und anderen *MuslimInnen* darauf hin, dass die Lehre des *Islam* von Natur aus *demokratisch* sei. Doch im Unterschied zu Afrika, sieht die Mehrheit der arabischen Bevölkerung in *Demokratie* primär ein Mittel, um ökonomische Probleme zu lösen und nicht ein Instrument, welches politische Rechte und Frieden gewährleisten soll (vgl. Jamal/ Tessler 2008: 98ff.).

Für Afrika lässt sich Bratton (2003) zufolge zeigen, dass die politischen Einstellungen der afrikanischen *MuslimInnen* gegenüber *Demokratie* sich nicht maßgeblich von jenen der

NichtmuslimInnen unterscheiden und wo Differenzen bestehen, müssen diese nicht gleich antidemokratische Züge besitzen. Die Zustimmung bzw. Unterstützung von *Demokratie* seitens der *MuslimInnen* ist weniger auf den Einfluss von Religion zurückzuführen, als vielmehr auf ihr Bildungsniveau, dem Einwirken von Medien und der urbanen oder ruralen Ansässigkeit, wobei ein urbaner Wohnort die Unterstützung für *Demokratie* fördert (vgl. Bratton 2003: 494ff.). Grundsätzlich zeigt sich in Afrika – nicht überraschend – je höher das Bildungsniveau umso eher wissen AfrikanerInnen mit *Demokratie* etwas anzufangen (vgl. Bratton/ Mattes 2001: 117). Bemerkenswerterweise führt Religiösität sogar zu einer Steigerung der politischen Partizipation. Dabei steigt die Unterstützung für *Demokratie*, je öfter *MuslimInnen* Gebetstreffen und Moscheen besuchen. Auch gibt es Hinweise dafür, dass Religiösität politische Toleranz steigert, so Bratton (2003). Aus all diesen Gründen, sind *MuslimInnen* und NichtmuslimInnen nur schwer voneinander zu trennen, was ihre Unterstützung für ein konkurrenzbetontes Mehrparteienwesen betrifft (vgl. Bratton 2003: 495ff.). Zu einem ähnlichen Schluss kommen im Übrigen auch Amaney Jamal und Mark Tessler (2008: 108) für den arabischen Raum: Persönliche Religiösität verringert nicht gleich die Unterstützung für *Demokratie*.

Auch wenn zum einen die *islamischen* Ideale von Gesellschaft und die tatsächliche gesellschaftliche Praxis weit auseinander gehen und zum anderen die Normengefüge, je nach Region und Kontext stark Unterschiede aufweisen, zeigt sich, dass eine wesentliche Differenz zwischen einer *islami(sti)schen* Vorstellung zum »westlichen« Demokratiemodell in der Gesetzgebungskompetenz liegt (vgl. Ganter 2007: 31). Durch die Bindung an das göttliche Gebot, welche sich aus der *islamischen* Lehre ergibt, ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die Begründung bürgerlicher und politischer Rechte und Pflichten:

Die Idee der Volkssouveränität hat in ihr streng genommen keinen Platz. Souverän ist allein Gott [...]. Doch sagt die normative Begründung von Rechten und Pflichten nicht unbedingt etwas über deren Inhalt aus. Es bleibt grundsätzlich die Möglichkeit, Elemente einer [»]modernen[«] (und das soll heißen: nicht allein einer demokratisch-rechtsstaatlichen) Ordnung in diesen religiösen Begründungszusammenhang einzuordnen. (Krämer 2011: 49).

Wesentlich ist hierbei, wie und durch wen dieser Bezugsrahmen geschaffen wird. Da es eine Institution wie die Kirche im *Islam* nie gab und bis heute nicht gibt (vgl. Krämer 2011: 59, 48), besitzen bzw. besaßen Personen, wie beispielsweise Bin Laden die Autorität »*fatwas*« (religiöse Vorschriften) zu erlassen (vgl. Zakaria 2004: 5). Hierbei ist etwa ein *islamischer* Staat – und dies ist wichtig zu erkennen – weder religions- noch werteneutral, und sicherlich auch nicht liberal. Dies verdeutlicht nicht zuletzt die Debatte um Menschenrechte und Menschenwürde. Auch wenn Gott, so die Annahme, allen Menschen die Würde der Gleichwertigkeit gegeben hat, zieht dies nicht zwingend die soziale Gleichheit von Individuen

und Gruppen nach sich. Gleichwertigkeit muss hierbei als abgestufte Verantwortung gesehen werden, wobei etwa die Männer über oder zumindest vor den Frauen stehen. Auch werden zwar Rechte und Pflichten für das Individuum ausgearbeitet und dieses ist darüber hinaus nicht völlig dem Kollektiv untergeordnet, jedoch steht Gemeinnutz vor Eigennutz (vgl. Krämer 2011: 59-114).

Einhergehend mit dem Ende der Einparteienherrschaft in den meisten Ländern Afrikas, erfuhr – nach Meinung von René Otayek und Benjamin Soares (2007: 12) – die Religion eine neue und zunehmende Bedeutung im öffentlichen Leben. Diese Ausweitung der Religion in öffentliche Bereiche muss dabei jedoch im Kontext einer sich allgemein ausdehnenden öffentlichen Sphäre verstanden werden. So gelang es mitunter vormals exkludierten und marginalisierten Personenkreisen, wie Frauen und Jugendlichen, einerseits sich in Verbindungen zusammenzuschließen und andererseits an politischen Debatten teilzunehmen. Auch der »Politische Islam« spielte bis zu den 1990er Jahren in Afrika eine marginale Rolle. Mit der Ausdehnung des Raumes für politische Meinungsäußerung, begannen sich afrikanische *MuslimInnen* zusehends an politischen Debatten zu beteiligen (vgl. Otayek/ Soares 2007: 12f.). Insbesondere afrikanische *MuslimInnen*, welche als ArbeitsmigrantInnen in allen Teilen der Welt leben und die liberalisierten Medien tragen dazu bei, dass AfrikanerInnen (*MuslimInnen* oder auch nicht) ihr Verhältnis zum Staat und/ oder zum »Westen« überdenken und neue Ideen und Praktiken in Afrika etablieren (vgl. Otayek/ Soares 2007: 11, 13). Nicht zuletzt bleibt – in Anlehnung an Fareed Zakaria (2002: 6) – zu betonen, dass nur die Minderheit der *MuslimInnen* in der Welt eine Idee ihres Glaubens vertreten, welcher an sich »antiwestlich« oder »antimodern« ist. Als Beispiel hierfür kann das bevölkerungsreichste *muslimische* Land der Erde, Indonesien, gelten. Die Regierung Indonesiens zeichnet sich seit seiner Unabhängigkeit im Jahr 1949 durch seine Säkularität aus, wohingegen es nur eine geringe religiöse Opposition im Land gibt. Nach Indonesien sind Pakistan, Bangladesch und Indien jene drei Staaten mit den meisten *MuslimInnen* in der Welt, wobei diese zum einen bis zu ihrer *Demokratisierung* wenig Erfahrung mit *Demokratie* hatten und zum anderen hatten alle drei Länder bereits Frauen in das Amt des Präsidenten/ der Präsidentin gewählt, bevor dies viele der »westlichen« Staaten taten (vgl. Zakaria 2004: 6). Eine von Charles Kurzman und Ijlal Naqvi (2010) publizierte Studie, welche weltweit Wahlen im Zeitraum von 1969 bis 2009 analysiert hat, an denen *islamische* Parteien teilgenommen haben, weist auf weitere wesentliche Aspekte hin. Von den 48 in diesem Zeitraum untersuchten *islamischen* Parteiprogrammen stimmen dreiviertel in besonderem Maße *Demokratie* zu und die meisten Programme definieren *Demokratie* aus einer säkularen Sicht.

Im Unterschied zu den Parteiprogrammen aus der Mitte der 1990er Jahre, welche mitunter die Implementierung der Scharia vorsahen, zeichnen sich rezente Programme durch ihre Favorisierung von *Demokratie*, Frauenrechten und Rechten für Minderheiten aus. Daraus kann gefolgert werden, dass die *islamischen* Parteien – global betrachtet – in den letzten Dekaden eine Liberalisierung ihrer Programme erfahren haben (vgl. Kurzman/ Naqvi 2010: 51). Diese Beispiele sollten als Hinweise dafür dienen, dass *Islam* und (liberale) *Demokratie* durchaus miteinander vereinbar zu sein scheinen. So weist etwa auch Adrian Karatnycky (2002: 104) darauf hin, dass der *Islam* nicht von sich aus inkompatibel mit *demokratischen* Institutionen ist. Vielmehr würde die Mehrheit der *MuslimInnen* auf der Welt unter *demokratisch* verfassten Regierungen leben.

2.3. AkteurInnen des »Politischen Islam«

Nach dem bislang auf die Perspektivenvielfalt bezüglich des Konzepts *Demokratie* eingegangen wurde und geklärt wurde, dass auch in Nigeria die liberale Ausformung von Demokratie eine breite Zustimmung erfährt sowie darauf hingewiesen wurde, dass es durchaus Länderbeispiele gibt, in denen der *Islam* und *Demokratie* miteinander vereinbar sind, werden im kommenden Abschnitt Begriffe erklärt und definiert, welche für den weiteren Verlauf der Arbeit von besonderer Relevanz sein werden.

Der Begriff »Politischer Islam« ist nicht nur in den politischen, sondern auch medialen Debatten zu einem Reizwort aufgestiegen. Dabei wird die öffentliche Meinung diesbezüglich weitestgehend von zwei Extrempositionen bestimmt: Auf der einen Seite steht jenes Lager, welches sich für die Unvereinbarkeit von »islamischen Werten« mit als »westlich« zugeordneten Konzepten wie *Demokratie* und Pluralismus ausspricht. Demgegenüber plädiert die andere Seite pauschal und kategorisch für eine »Verständigung« mit aus ihrer Perspektive lediglich missverstandenen *islamischen* AkteurInnen. Diese zweigeteilte Diskussionskultur trägt jedoch bedauerlicherweise zu einer Verengung der Darstellung des *islamischen* Spektrums bei, welches sich gerade durch seinen Facettenreichtum auszeichnet (vgl. Bröning 2006: 7f.). Ziel der folgenden Darstellungen ist es, diese dichotomen Sichtweisen aufzuheben und damit einhergehend auf die große Bandbreite der in der Politik tätigen *muslimischen* AkteurInnen hinzuweisen. Diese Unterscheidung des *muslimischen* politischen Spektrums dient – wie bereits einleitend angekündigt – sodann auch dazu, die einzelnen in dieser Arbeit zu untersuchenden und in Nigeria tätigen AkteurInnen nach ihren Zielsetzungen und ihrem

Verhältnis gegenüber dem gerade herausgearbeiteten Konzept von liberaler Demokratie einschätzen zu können.

Vorweg muss jedoch noch betont werden, dass sich die Auseinandersetzung mit dem »Politischen Islam« lange Zeit weitestgehend auf den Nahen und Mittleren Osten sowie Nordafrika und fallweise auf Südostasien konzentriert hat. Erst Ende der 1990er Jahre einhergehend mit den Terroranschlägen in Kenia und Tansania im Jahr 1998, rückte erstmals kurzfristig das Interesse auf den subsaharischen Raum. Nicht zuletzt die Unruhen in Kaduna (Nigeria) 2002 im Rahmen der Miss-World-Wahlen²³ und den vereinzelt Berichterstattungen über die Scharia dürften zur gesteigerten Aufmerksamkeit der Thematik bezüglich der Relevanz für den westafrikanischen Raum beigetragen haben. In Verbindung damit lässt sich eine Renaissance des Religiösen nicht nur für den Nahen und Mittleren Osten konstatieren, sondern auch für Afrika (vgl. Bröning 2006: 8f.).

Unter dem Begriff »Politischer Islam« ist hierbei ein Spannungsfeld zu verstehen, in welchem »geistliche und weltliche AkteurInnen des Islam« auf eine wie auch immer geartete politische Wirkung des kulturell-religiösen Phänomens *Islam* abzielen (vgl. Bröning 2006: 9f.). Das vorrangige Ziel des »Politischen Islam« ist es, dem *Islam* im öffentlichen Leben mehr Geltung zu verleihen (vgl. Bierschenk 2007: 17). Dabei zeichnet sich der »Politische Islam« im Besonderen durch einen hohen Grad an politischer Aktivität aus und steht damit zugleich im Gegensatz zur passiven Masse der Gläubigen (vgl. Münch-Heubner 2005: 39).

2.3.1. »Islam, MuslimInnen, Islamismus und Fundamentalismus« – zur Vermengung von Begriffen

MuslimInnen haben bestimmte Überzeugungen gemein, welche als fester Kern des *Islam* angesehen werden können, jedoch sind sie in ihren Denk- und Lebenswelten plural (vgl. Krämer 2011: 33). So haben auch die diversen *islamischen* Parteien der Welt vor allem eines gemein, nämlich ihre Vielfalt der Ansichten. Dabei unterscheiden sich die Parteien

²³ Die Miss World-Wahlen sollten eigentlich im November 2002 in Nigeria stattfinden. Doch zum einen wurden die Teilnehmerinnen der Wahlen von den UnterstützerInnen der bereits im März des selben Jahres von einem *islamischen* Gericht durch Steinigung zum Tode verurteilten Amina Lawal gebeten, diese zu boykottieren. Zum anderen sprachen sich auch viele nigerianische *MuslimInnen* gegen die Wahlen aus, weil diese aus ihrer Sicht einerseits nicht mit ihren »konservativen« Wertvorstellungen von Frauen übereinstimmten und andererseits die Wahlen ausgerechnet im heiligen Monat Ramadan stattfinden sollten. Das Fass zum Überlaufen brachte ein in einer nigerianischen Tageszeitung erschienener Artikel, in dem ein Journalist suggerierte, dass möglicherweise sogar der Prophet Mohammed – zu seiner Lebzeit – eine der zur Wahlen stehenden Frauen geheiratet hätte. In der Folge kam es ab dem 20. November 2002 in Kaduna zu schweren gewaltsamen Ausschreitungen durch *muslimische* Jugendliche, welche über 200 Todesopfer zur Folge hatten. Schlussendlich wurden die Wahlen von Nigeria nach London verlegt (vgl. BBC News 2002).

maßgeblich einerseits darin, was der *Islam* meint und welche Rolle dieser im öffentlichen Leben spielen soll (vgl. Kurzman/ Naqvi 2010: 51). Wie zersplittert sich der *Islam* darstellt, wird auch daran ersichtlich, dass sich sowohl gemäßigte und fundamentalistische *MuslimInnen* gegenseitig vorwerfen vom »wahren Islam« abzuweichen, als auch daran, dass sich *IslamistInnen* und säkulare *MuslimInnen*²⁴ sich gegenseitig bezichtigen ein völlig verkehrtes Verständnis ihrer Religion zu besitzen (vgl. Glasgow 2005: 13). Diese gegenseitigen Vorwürfe lassen sich vor allem darauf zurückführen, dass es im *Islam* kein Entscheidungsgremium gibt, welches verbindliche Richtlinien für alle Gläubigen festlegen würde. Daraus resultiert nicht zuletzt die Frage, wie der *Islamismus* und der *Fundamentalismus* zum *Islam* stehen und ob und in welchem Maße sich diese voneinander trennen bzw. unterscheiden lassen (vgl. Glasgow 2005: 12f.).

a) »Islam, MuslimInnen und Islamismus«

Spätestens mit den Anschlägen vom 11. September 2001 wurde im medialen *mainstream* und durch die Bush-Regierung suggeriert, dass die vormalige kommunistische Bedrohung durch ein diffuses und fanatisches terroristisches Netzwerk abgelöst wurde. Damit in Verbindung steht die Vorstellung einer Bedrohung des »Wir« durch »die Anderen« (vgl. Ruf 2006: 309). Selbst in wissenschaftlichen Publikationen lässt sich in den letzten rund 10 Jahren eine zunehmende Islamphobie ausmachen (vgl. Meyer 2011: 143). Nach den Anschlägen von 2001 wurde es in der »veröffentlichten« Meinung auch gängig zwischen dem *Islam* einerseits und dem *Islamismus* andererseits zu unterscheiden. Doch nach Ansicht von Tilman Nagel (2005), führt die Trennung von *MuslimInnen* und *IslamistInnen* ins Leere. Denn aus seiner Perspektive sind *Islam* und *Islamismus* solange untrennbar miteinander verbunden, wie Koran und Sunna als absolut und für die Ewigkeit wahr proklamiert werden (vgl. Nagel 2005: 19-33). „Solange dies[er] [universelle Geltungsanspruch] so bleibt, wird die Unterscheidung

²⁴ An dieser Stelle scheint es notwendig neben den Kategorien *IslamistInnen* und säkulare *MuslimInnen* noch eine dritte Kategorie einzuführen. Denn es gibt auch *MuslimInnen*, welche in einer säkularen Gesellschaft leben, jedoch selbst nicht notwendigerweise säkular sind. In Anlehnung an Rene Otayek und Benjamin Soares (2007) bezeichne ich diese als Angehörige des »*islam mondain*«. Hierbei dürfte es sich vor allem um ganz gewöhnliche AfrikanerInnen handeln, welche darüber nachdenken, was es etwa bedeutet ein *Muslim*/ eine *Muslimin* zu sein oder ein Staatsbürger/ eine Staatsbürgerin. Dabei dient der *Islam* wohl nicht nur als eine Glaubensform, sondern auch als soziales und kulturelles Modell (vgl. Otayek/ Soares 2007: 17ff.).

This is particularly true for ordinary African *Muslims*, the countless people who work, study, and socialize together, join organizations and political parties, organize study groups at mosques or in homes, listen to radio programs and audiocassettes, watch videos and satellite television, log on to the Internet, and discuss and debate *Islam*, being *Muslim*, politics, and so forth. (Otayek/ Soares 2007: 19; Hervorhebungen des Verf.).

zwischen *Islam* und *Islamismus* keinen Erkenntniswert haben.“ (Nagel 2005: 34; Hervorhebungen des Verf.). Tilman übersieht dabei bzw. klammert er vielleicht bewusst ähnlich wie Huntington die Vielfältigkeit des *Islam* aus, was mitunter damit zu tun haben dürfte, dass sein Artikel im Rahmen eines Sammelbandes publiziert wurde, welches sich auf ein christliches Menschenbild beruft (vgl. Zehetmair 2005: 9) und somit wohl in Opposition zum *muslimischen* steht. Vielmehr ist zu berücksichtigen, dass die Religion des *Islam* eben nicht mit einem politisch instrumentalisierten *Islamismus* verwechselt werden darf. Denn im Unterschied zum *Islam* handelt es sich beim *Islamismus* um die politische Instrumentalisierung einiger Glaubenselemente des *Islam*, welcher aggressive politische Ziele verfolgt (vgl. Fetscher 2011: 87, 91). Die Kernannahme und zugleich das Postulat der *IslamistInnen* ist, dass der *Islam* ein allumfassendes System, eine Ordnung (*nizam*) darstelle und *der Islam* deshalb notwendigerweise politisch sei (vgl. Krämer 2011: 42f.). Im Gegensatz dazu besitzen die Forderungen der Mehrheit der *MuslimInnen* nichts spezifisch *Islamisches* und diese formulieren auch keinen kulturellen oder religiösen Gegenentwurf zu »westlichen« Konzepten, sie wollen vielmehr Kernbestandteile von »guter Regierungsführung« verwirklicht sehen (vgl. Krämer 2011: 8). So vertreten viele politisch-*islamische* Strömungen überzeugt, dass *islamische Grundwerte* mit einem demokratischen Rechtsstaat vereinbar sind (vgl. Ganter 2007: 33).

Auch wenn Religion bereits zu früheren Zeiten, wie beispielsweise im Rahmen der Kreuzzüge politisch instrumentalisiert wurde, handelt es sich bei *Islamismus* dennoch um eine Erscheinung der »Moderne« (vgl. Ruf 2006: 312). Seine Wurzeln liegen mitunter: in der strukturellen Veränderung der Gesellschaft durch die Kolonialmächte; in der Enttäuschung über das politische und wirtschaftliche Unvermögen der nachkolonialen Regierungen; in »antiwestlichen« und »antimodernistischen« Vorurteilen (vgl. Halm 2007: 84). Aus der Perspektive von *IslamistInnen* ist ihre »Schwäche« und »Rückständigkeit« darauf zurückzuführen, dass sie sich an den »falschen und fremden Werten und Normen« orientiert hätten. Bei *Islamismus* handelt es sich somit um politische Ideologien auf Basis des *Islam*, welche allesamt ein Phänomen des 20. Jahrhunderts sind. Diese »moderne« Ideologie setzt sich dabei von den diversen Formen des »traditionellen« *Islam* ab (vgl. Halm 2007: 85, 84). *Islamismus* ist demnach ein »modernes« Phänomen, eine »moderne« Ideologie, welche sich ältere religiöse Komponenten zu Nutzen macht (vgl. Fetscher 2011: 91). Der *Islamismus* macht aus der monotheistischen Religion *Islam* eine politische Ideologie, welche die Lösung aller Probleme verspricht. Dabei ist es Ziel des *Islamismus* jegliche nichtislamische Ordnung zu beseitigen und im Gegenzug einen »Islamischen Staat« zu errichten (vgl. Bugady 2007:

42). Der *Islamismus* lässt sich demnach in der Regel dadurch definieren, dass er versucht nach der weltlichen Macht zu greifen – in Form eines »Islamischen Staates« (vgl. Münch-Heubner 2005: 40). Die von *IslamistInnen* angenommene »Einheit von Religion und Staat«, schließt dabei jegliche Säkularisierungstendenz grundsätzlich aus. Denn die Anwendung der Scharia setzte geradezu eine *islamische* Staatsgewalt voraus (vgl. Krämer 2011: 89). In einem *islamischen* Ordnungsmodell besteht jedoch kein Bedarf einer eigens irdisch ausformulierten Staatsverfassung. Die staatliche Aufgabe ist es vielmehr, die Scharia im gesellschaftlichen Alltag zu exekutieren (vgl. Khallouk 2008: 87) ohne jegliche Einschränkung, wobei jedoch bezüglich ihrer Form sehr unterschiedliche Ansichten bestehen (vgl. Halm 2007: 85). Dieses Ziel *islamischer* ExtremistInnen, den Staat ihrer religiös verstandenen Staatsform zu unterwerfen, ist dabei unvereinbar mit einem Staat, welcher sich einer liberalen Rechtsordnung verpflichtet fühlt (vgl. Fetscher 2011: 92). *Islamismus* stellt somit eine politische Ausdrucksform des *Islam* dar, wobei dieser – Korkut Bugady (2007: 41) zufolge – wiederum in unterschiedliche Ausprägungen²⁵ untergliedert werden kann.

Als *islamistisch* können somit alle jene politischen Facetten des *Islam* verstanden werden, welche sich für eine politische Ordnung einsetzen, welche auf der Offenbarung des Koran und der Scharia basieren (vgl. Bugady 2007: 41). Auch wenn sich innerhalb dieser breiten Strömung der *IslamistInnen* militante Gruppen wiederfinden, verfolgt die Mehrheit jedoch eine gewaltlose Strategie (vgl. Krämer 2011: 37). Hervorzuheben ist somit, dass *der Islamismus* sehr differenziert betrachtet werden muss, da »Gemäßigte« *IslamistInnen*, welche auf eine *Islamisierung* der Gesellschaft auf friedlichem Wege aus sind, sicherlich nicht mit militant und/ oder terroristisch agierenden Gruppierungen verglichen werden können. Zudem gerät meist aus dem Blick, dass sich die unterschiedlichen AkteurInnen zum Teil untereinander bekämpfen (vgl. Ruf 2006: 320). Klar wird, dass sehr wohl ein deutlicher

25

- »*Salafiya*« (oder »*Neo-Salafiya*«): geht in Richtung einer »fundamentalistischen« Haltung und unterscheidet sich hinsichtlich der Ideologie nicht wirklich von der »*Wahhabiya*«
- »*Wahhabiya*«: diese Ausformung des *Islamismus* ist zu weiten Teilen auf der arabischen Halbinsel vertreten, so beispielsweise in Saudi-Arabien und kann ebenso als »fundamentalistisch« bezeichnet werden
- *Jihadismus*: Jihadismus ist eine Richtung, welche den Jihad und somit den bewaffneten Kampf fordert. Dabei geht es jedoch nicht nur um den bewaffneten Kampf, sondern das »Sich-Einsetzen für die Religion«. JihadistInnen sehen im bewaffneten Kampf eine »sechste Säule«²⁵ des *Islam*
- *Takfir*: »*Takfir*« steht für »ungläubig« bzw. jemanden zum »*Kafir*«, also Ungläubigen zu stigmatisieren. Dabei bestehen zwischen dieser Strömung und dem Jihadismus enge Verbindungen. In diese Strömung kann beispielsweise ein Usama Bin Laden eingeordnet werden (vgl. Bugady 2007: 41). Für Bin Laden etwa, handelt es sich bei *Demokratie* um eine »westliche« Erfindung (vgl. Zakaria 2004: 3)
- *Legalismus*: ganz im Gegensatz zu den beiden voran genannten Ausformungen des *Islamismus* steht der legalistische Islamismus. Zwar verstehen auch dessen VertreterInnen den *Islam* als eine politische Ideologie, jedoch agieren diese nicht gewalttätig (vgl. Bugady 2007: 41).

Unterschied zwischen *Islam* und *Islamismus* besteht (vgl. Bugady 2007: 42). *Islam* ist wie gezeigt, nicht gleich *Islam* und auch kann er alleine, nicht die vorhandenen Verhältnisse in den verschiedenen *muslimischen* Gesellschaften erklären (vgl. Krämer 2011: 106). Nicht zuletzt zeigen die Konflikte in *islamischen* Staaten, dass die politische Instrumentalisierung des *Islam* primär auf die Machtübernahme im Inneren gerichtet ist und nicht nach außen. Der *Islamismus* erweist sich als eine mobilisierende und einigende Ideologie jener, welche sich durch »Unterentwicklung« und Globalisierung marginalisiert sehen (vgl. Ruf 2006: 320). Dabei gibt es jedoch wie gezeigt unterschiedliche Konzeptionen der einzelnen Gruppierungen, um zu dem angestrebten Staatsmodell zu gelangen (vgl. Khallouk 2008: 86). Neben dieser Unterscheidung von *Islam*, *MuslimInnen* und *Islamismus*, macht es in weiterer Folge auch Sinn, eine begriffliche Trennung von *Islamismus* und *Fundamentalismus* vorzunehmen.

b) »*Fundamentalismus*«

»Fundamentalismus« zählt zu den am häufigsten missbrauchten Begriffen der Gegenwart (vgl. Meyer 2011: 9) und wird zeitgleich oftmals synonym mit *Islamismus* gebraucht (vgl. Bugady 2007: 40). Der Begriff »*fundamentalism*« bezieht sich ursprünglich auf den protestantischen Fundamentalismus des frühen 20. Jahrhunderts in Nordamerika. Diesem ging es nicht nur um das wortwörtliche Verstehen der Bibel für Fragen des Glaubens und der Ethik, sondern weitete er dieses wörtliche Verstehen auch auf Wissensbereiche, wie Geschichte und Biologie aus (vgl. Abu Zayd 2010: 161). Der Ursprung des Begriffes *Fundamentalismus* bezog sich demnach, ausschließlich auf den religiösen-christlichen Fundamentalismus, welcher sich dem aus seiner Sicht, »modernen« und auf Irrtum beruhenden Naturwissenschaften entgegensetzte (vgl. Khallouk 2008: 20). Seine AnhängerInnen waren dabei von der Unfehlbarkeit der wörtlichen Bedeutung der religiösen Texte überzeugt (vgl. Abu Zayd 2010: 161).

Dieser Begriff *Fundamentalismus*, welcher aus der Perspektive von *MuslimInnen*, als eine Art Fremdbezeichnung wahrgenommen wird, wurde in der Folge pauschal auf die unterschiedlichsten ideologischen Strömungen im *islamischen* Einflussbereich übertragen (vgl. Ruf 2006: 310). Deshalb ist der Transfer eines in »westlichen Zivilisationen« entstandenen Begriffes auf »islamische Kulturräume«, auf ihre Berechtigung hin, einer Reflexion zu unterziehen. Denn insbesondere *islamischer* Fundamentalismus wird in »westlichen« Gesellschaften, oftmals mit einer Politisierung von Religion und gewalttätigen

»antiwestlichen« Gesinnungen gleichgesetzt (vgl. Khallouk 2008: 19). Dabei stellt grundsätzlich *Fundamentalismus* eine Gemeinsamkeit aller religiösen Erscheinungsformen dar. Die Gemeinsamkeit besteht eben in dem Umstand,

dass deren Vertreter[Innen] Aussagen aus Heiligen [sic!] Texten wortwörtlich nehmen und jeglichen Versuch unterlassen, die historische Kluft zwischen dem Moment ihres Eintretens in die Geschichte und den späteren Kontexten zu beachten. Sie alle glauben, dass die Heiligen [sic!] Texte eine göttliche Verbalinspiration darstellen und dass es keine menschliche Vermittlung zwischen dem Wort Gottes und der menschlichen Aufnahmefähigkeit gibt. (Abu Zayd 2010: 159).

Insbesondere seit den 1970er Jahren gewann der *Fundamentalismus*, bei welchem es sich im Übrigen weniger um eine religiöse Lebensform als vielmehr eine politische Ideologie handelt, in allen Kulturen an Auftrieb und Einfluss. Dies gilt für den Hinduismus, ebenso wie für den jüdischen und christlichen Bereich, als auch für den Buddhismus. *Fundamentalismus* stellt dabei vielmehr eine Begleiterscheinung der Kulturreligionen in den Krisen der »modernen« Welt dar. Seine Ursachen liegen somit in gesellschaftlichen, politischen und sozialen Faktoren begründet, welche außerhalb der religiösen Lebenswelt wiederzufinden sind (vgl. Meyer 2011: 7f.). Religiöser *Fundamentalismus* unterscheidet sich demnach einerseits von antiken und mittelalterlichen Formen extremistischer Religionsausübung und stellt andererseits eine komplett neue Qualität politisierter Religion mit einem gesamtgesellschaftlichen Geltungsanspruch dar (vgl. Kolnberger/ Six 2008: 8).

Fundamentalismus kann wie »Traditionalismus« und »Modernismus« als eine religiöse Praxis angesehen werden. Im Unterschied zum »Traditionalismus« einerseits jedoch, welcher alle jene Bräuche in sich subsumiert, welche von der Geistlichkeit anerkannt wurden und zum »Modernismus« andererseits, welcher sich um eine Interpretation der Offenbarung bemüht, welche die Notwendigkeiten der Zeit mit ihr in Einklang bringt, richtet sich der *Fundamentalismus* eben eins zu eins nach den heiligen Texten (vgl. Bugday 2007: 40). Kolnberger und Six (2008) würden an dieser Stelle aber darauf hinweisen, dass *Fundamentalismus* durchaus als »moderner Anti-Modernismus« angesehen werden kann. Dies aus drei Gründen: Erstens weil er seine gesellschaftspolitische Mission parallel zu säkularen Ideologien formuliert und von einer Machbarkeit des Gesellschaftlichen ausgeht. Zweitens kann er deshalb als »modern« wahrgenommen werden, da er mitunter in direkter Kombination mit den anderen Ideologien auftritt bzw. sogar mit diesen fusioniert. Drittens schließlich ist er deshalb »modern«, weil er mit Techniken und Organisationsformen der »Moderne« operiert. Als »Anti-Modern« kann er deshalb bezeichnet werden, weil sein Strukturmerkmal das Ärgernis der gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralisierung ist (vgl. Kolnberger/ Six 2008: 8f.). Auch Mark Juergensmeyer (2009: 20) zieht dem Begriff »Anti-Modernismus« der Kategorie *Fundamentalismus* vor, da dieser aus seiner Sicht besser

das Aufbegehren religiöser Aktivisten gegen säkulare Ideologien andeutet. Nichtsdestotrotz sagt der *Fundamentalismus* den beiden anderen genannten Strömungen, in jeder Kultur den Kampf an (vgl. Meyer 2011: 109f.). Aus der Perspektive des *Fundamentalismus* handelt es sich bei der über Jahrhunderte »gewachsene Tradition« *islamischer* Geschichte und Politik nicht um die seine. Für den »islamischen Fundamentalismus« ist die Urgemeinde Medina politisches Vorbild, ein Vorbild, bei dem Religion und Staat eine unlösliche Verbindung eingehen (vgl. Münch-Heubner 2005: 41). Da die eigene Frömmigkeit als einzigartig dargestellt wird, ist jede abweichende Haltung aus der Sicht von *FundamentalistInnen* gleichzusetzen mit Sündhaftigkeit und Unglauben (vgl. Khallouk 2008: 23). Der *Fundamentalismus* versucht sich vor dreierlei Infragestellungen zu schützen: Erstens vor den Anschauungen jener, welche innerhalb der eigenen Religion vom »wahren« Glauben abgefallen sind. Zweitens sieht er sich von anderen Glaubensformen gefährdet. Pluralisierung der Gesellschaften wird von ihm als Gefahr gewertet. Drittens sieht der *Fundamentalismus* in AgnostikerInnen und AtheistInnen ein Feindbild, da diese der Existenz Gottes keine weitere Relevanz zugestehen (vgl. Kolnberger/ Six 2008: 10).

Werner Ruf (2006: 310) weist einerseits darauf hin, dass im Kontext von »islamischen Fundamentalismus« zwei Feststellungen wesentlich sind: Zum einen handele es sich bei *Fundamentalismus* um eine Geisteshaltung²⁶, welche die religiöse Offenbarung als eine ewig gültige und somit ahistorische Wahrheit ansieht. Dabei ist aber in Anlehnung an Mohammed Khallouk (2008: 32) anzumerken, dass sich der *Fundamentalismus* weniger durch seine Fixierung auf die heiligen Schriften auszeichnet, als vielmehr durch seine fehlende Akzeptanz divergente Interpretationen zuzulassen. Zum anderen führt diese Geisteshaltung – so Ruf (2006: 310) – jedoch nicht zwingend zu Militanz und schon überhaupt nicht zu Gewalt. Religiöser *Fundamentalismus* existiert einerseits auch in einer Form ohne Gewalt und setzt auch andererseits vom Begriff her keine Gewalt als Wesensmerkmal voraus (vgl. Kolnberger/ Six 2008: 11).

Bezieht er sich ausschließlich auf ein schrifttreues Glaubensverständnis und eine Grundskepsis gegenüber der säkularen Moderne, kann er für eine Religion wie für ein Gemeinwesen keineswegs als Bedrohung eingestuft werden, sondern sollte vielmehr der religiös motivierten Auseinandersetzung mit der sich verändernden Umwelt zugeschrieben sein. Lediglich in Verbindung mit einem politischen Machtanspruch, einer verbreiteten Intoleranz und einem Widerstand gegen die Grundideen der geistigen Aufklärung stellt *Fundamentalismus* eine akute Gefährdung für den inneren Frieden eines Kollektivs [...] dar. (Khallouk 2008: 26; Hervorhebung des Verf.).

²⁶ In diesem Kontext weist Ruf (2006: 311) noch auf einen weiteren bemerkenswerten Aspekt hin. Er zeigt auf, dass auch Huntington in seinem Artikel »*The Clash of Civilization*« willkürlich und ahistorisch mit der Kultur verfährt und auch Huntington deshalb, durchaus *fundamentalistisch* und in ahistorischer Weise zu absolutieren versucht.

Darüber hinaus muss jedoch auch sogleich darauf hingewiesen werden, dass alle religiösen *FundamentalistInnen* grundsätzlich gegen Pluralismus und *Demokratie* sind (vgl. Khallouk 2008: 32). Andererseits macht Ruf (2006: 316) deutlich, dass »islamischer Fundamentalismus« zumindest auf zwei Ebenen behandelt werden muss – auf einer globalen und einer innergesellschaftlichen Ebene.

Auch der »islamische Fundamentalismus« muss einerseits wie auch der *Islamismus* eindeutig vom *Islam* als Religion unterschieden werden und vom *Islamismus* als Ausdruck politischer Instrumentalisierung des *Islam* andererseits. Das Auftreten von *islamisch* gerechtfertigter Gewalt darf dabei nicht auf den *Fundamentalismus* und schon gar nicht auf den *Islam* zurückgeführt werden, sondern hat vielmehr mit *islamistischer* Instrumentalisierung zu tun. Dass der »islamische Fundamentalismus« gegenwärtig mit einem extremen, menschenverachtenden Religionsverständnis und als mit einer Gefahr für individuelle Freiheiten wahrgenommen wird, hängt vor allem damit zusammen, dass ein ursprünglich werteneutraler Begriff simple aus dem »westlichen« Kontext entnommen und auf die *islamische* Welt übertragen wurde. Dieses dem »islamischen Fundamentalismus« zugeschriebene Bedrohungsszenario resultiert primär aus der Verwechslung mit dem *Islamismus* (vgl. Khallouk 2008: 37f.).

Eine grobe Differenzierung zwischen *Islamismus* und *Fundamentalismus* könnte wie folgt aussehen: der *Fundamentalismus* kann als eine fundamentale und kompromisslose theologische Rückbesinnung verstanden werden, welcher das eigene Gedankengut verabsolutiert. Dagegen beschreibt der *Islamismus* eher die Vielzahl der politischen, ökonomischen und sozialen vorwärts gewandten Ordnungsvorstellungen (vgl. Münch-Heubner 2005: 47f.). „Religiöser Fundamentalismus ist nicht gleichzusetzen mit politisierter Religion [– wie dem *Islamismus* –], da auch, [...], nicht-politische Formen des religiösen Fundamentalismus denkbar sind.“ (Kolnberger/ Six 2008: 9). Ein Ziel ist offensichtlich sowohl den *IslamistInnen* als auch den *FundamentalistInnen* in der Regel gemein – die Errichtung eines »Islamischen Staates«. Dabei haben jedoch beide Gruppierungen ein differentes Verständnis bezüglich dieses *Islamischen* Staates. Auf der einen Seite stehen die *FundamentalistInnen*, welche – wie gezeigt – davon ausgehen, dass der Abfall vom »wahren Islam« bereits im 7. Jahrhundert stattgefunden habe und Medina als Urgemeinde, als politisches Vorbild, dient. In diesem Staat der *FundamentalistInnen* ist der Glaube und Staat untrennbar miteinander verbunden. Demgegenüber stehen *IslamistInnen*, vor allem AnhängerInnen der schiitischen Lehre, die den *Islam* flexibler interpretieren. *Islamistische* Ordnungsvorstellungen können somit durchaus *demokratische* Elemente beinhalten (vgl.

Münch-Heubner 2005: 41f.). Dabei können *islamische FundamentalistInnen* im Verhältnis zur politischen Führung jedoch als oppositionell eingestuft werden, während *IslamistInnen*, welche selbst die politische Ordnungsmacht ergreifen wollen, sich in einer unmittelbaren Rivalität zu dieser befinden. Im Umgang der Staatsmacht mit dem *Islamismus* lassen sich zwei Strategien herausstreichen. Die erste Variante stützt sich auf Repression, die zweite bemüht sich um einen Dialog und die Einbeziehung der *IslamistInnen* in die gesellschaftliche Verantwortlichkeit (vgl. Khallouk 2008: 90, 97).

c) »*Terrorismus*«

Wie bereits an einer anderen Stelle angemerkt, darf der religiöse Fundamentalismus nicht auf Gewaltanwendung oder gar Terrorismus reduziert werden. Doch dient das Weltbild des religiösen Fundamentalismus dem religiösen Terrorismus als Legitimationsbasis. Eine jegliche Gleichsetzung der beiden religiösen Ausdrucksformen macht schon deshalb keinen Sinn, weil es sich bei dem einen um ein Weltbild und bei dem anderen um eine politische Strategie handelt (vgl. Kolnberger/ Six 2008: 11). Bei Terrorismus handelt es sich demnach um eine politische Frage (vgl. Abu Zayd 2010: 167). Religiöser Terrorismus ist zugleich auch primär eine Strategie, welche eine atmosphärische Veränderung herbeiführen soll. Dabei geht es ihm in erster Linie nicht darum, seinen Gegner/ seine Gegnerin zu vernichten, sondern vielmehr sollen jene Bedingungen geschaffen werden, welche eine Gegenreaktion erzwingen. *Demokratische* Freiheiten ermöglicht insbesondere EinzeltäterInnen und kleinen Verbänden eine größere Handlungsmöglichkeit und sichert ihnen eine breite mediale Resonanz (vgl. Kolnberger/ Six 2008: 12f.). Terrorismus kann als eine Art asymmetrische Konflikt-austragung bezeichnet werden. Dabei stehen kleine, politisch inspirierte Gruppen einem Staat mit seiner gesamten Machtfülle gegenüber. Dieses asymmetrische Verhältnis der Macht, birgt jedoch gerade im Rahmen von *Demokratien* auch Vorteile für die schwächere Seite. Denn dem *demokratischen* Gebilde sind zum Schutz der individuellen Freiheitsrechte ihrer BürgerInnen Grenzen und Regeln auferlegt, an welche sich der Terrorismus nicht zu halten braucht (vgl. Kolnberger 2008: 17).

Der Terrorismus kann als die extremste Ausdrucksform politisch-religiös motivierter Gewalt in Gestalt des *Islamismus* einerseits (vgl. Khallouk 2008: 93) und dem *Fundamentalismus* andererseits angesehen werden. Dass sodann der Koran als Legitimationsgrundlage für Terrorakte herhalten muss, dient allem voran dem Zweck diese Akte vor den »gewöhnlichen« *MuslimInnen* überzeugend zu rechtfertigen, wobei diese

normalerweise keineswegs zu dem Schluss kommen würden, den Glauben, den *Islam*, als Anstoß zum Morden von unschuldigen Menschen heranzuziehen. Hierbei ist es wichtig zu erkennen, dass sich der Terrorismus nicht nur gegen Menschen aus dem »Westen« richtet, sondern alle Nationen einbezieht und somit gegen alle Menschen agiert (vgl. Abu Zayd 2010: 166f.). Vielmehr noch bekämpfen *islamistische* – gewaltbereite wie auch gewaltverneinende – Gruppen primär ihre eigenen Regierungen und dies aus Gründen der Korruption, wegen ethnischer Fremdherrschaft und Unterdrückung (vgl. Ruf 2006: 322). Ins Visier *islamistischer* Bewegungen geraten somit vor allem die Regime in ihren Herkunftsländern (vgl. Kolnberger 2008: 32). Der *islamische* Krisenbogen hat in diesem Kontext wenn überhaupt nur eines gemeinsam: vielzählige Gesellschaften, innerhalb derer die sozioökonomischen und soziokulturellen Entwicklungen zu unterschiedlich ausgeprägter politischer Krisenhaftigkeit geführt hat. Dabei sind die diversen Gesellschaften und ihre politischen AkteurInnen in ihren Zielrichtungen und Interessen sehr divergent einzuschätzen (vgl. Ruf 2006: 321). Kolnberger und Six verweisen in ihrem Sammelband »Fundamentalismus und Terrorismus« (2008) darauf, dass Fallbeispiele etwa aus Süd- und Südostasien zeigen, „dass religiös motivierte Gewalt tatsächlich auf politischen Krisen mit weltpolitischer Dimension und nicht auf den »blutigen Ränder(n) des Islam« [...], also einer an sich Gewalt suchenden Religion mit Weltherrschaftsanspruch, beruht.“ (Kolnberger/ Six 2008: 14). Das vermehrte Aufkommen²⁷ *islamistischer* Gruppierungen muss zunächst einmal als Ausdruck jener Krisen gewertet werden, welche sich in der *islamischen* Welt selbst vollziehen. Der von Huntington beschworene Konflikt zwischen den Kulturen, findet demnach keineswegs an den »Bruchlinien« der Kulturen statt, sondern vielmehr verläuft dieser entlang der sozialen Konfliktlinien innerhalb der einzelnen Länder selbst (vgl. Ruf 2006: 325, 322). „Insofern existiert [...] tatsächlich seine globale Bruchlinie, aber sie verläuft nicht zwischen den Kulturen, sondern in ihnen [...].“ (Meyer 2011: 110). Die Möglichkeit, die Vielzahl mit gewaltlosen und somit friedlichen Mitteln arbeitenden *islamistischen* als auch säkularen politischen Gruppierungen und Bewegungen des *islamischen* Spektrums wahrzunehmen, wird vorwiegend deswegen in den Hintergrund gedrängt, weil oftmals der *Fundamentalismus* und die mitunter von ihm ausgehende Gewalt in den Vordergrund gestellt wird (vgl. Ruf 2006: 322). Damit werden jedoch drei Punkte aus den Augen verloren: Erstens, dass die überwiegende Zahl an *islamistischen* Gruppierungen eine gewaltlose Form der Auseinandersetzung favorisieren. Zweitens, dass sich die Repressivität der Staatsmacht

²⁷ Hierbei muss angemerkt werden, dass weltweit ein Zusammenhang zwischen sozialer Unsicherheit und forcierter Religiösität zu beobachten ist (vgl. Meyer 2011: 131).

gegenüber *islamistischen* Gruppierungen, vor allem durch die fehlende Differenzierung zwischen den diversen Bewegungen erklären lässt. Dadurch, dass die Staatsmacht den *Islamismus* mit Terrorismus gleichsetzt, erfolgt zugleich die Legitimation, solchen *islamistischen* oppositionellen Bewegungen, politischen Einfluss vorzuenthalten (vgl. Khallouk 2008: 94). Drittens, können *islamistische* Gruppierungen als Ausdruck nach dem Wunsch angesehen werden, Entscheidungen über die eigenen Lebensbedingungen selbst mitgestalten zu können. Dies kann durchaus als Wille zur Teilhabe an Macht im Rahmen *demokratischer* Regierungsformen verstanden werden (vgl. Ruf 2006: 329). Die Befürchtung, dass politische Partizipation von *IslamistInnen* zum Machtzugewinn dieses Spektrums führt, verschleiert zugleich die vorteilhaften Potenziale der *islamischen* Kultur und Gesellschaft (vgl. Bierschenk 2007: 14). So könnte die Nichteinbindung des *islamistischen* Spektrums, auch was eine Beteiligung in der EZA betrifft, einerseits dazu führen, Verbündete im Kampf gegen extremistische Kräfte außen vor zu lassen und andererseits könnte gerade die Zulassung *islamistischer* Parteien einen Beitrag dazu leisten, der etwaigen politischen Macht radikal-extremistischer Positionen den Boden zu entziehen (vgl. Ganter 2007: 30).

[...] [der] Verallgemeinerung [...], wo zeitgenössischen *Musliminnen* und *Muslimen* mit Verweis auf einzelne Koranverse nicht selten die Integrationsfähigkeit in eine [»]moderne[«] rechtsstaatliche Ordnung abgesprochen wird [...], ist energisch zu widersprechen: Bei aller Vereinfachung, die einen Überblick erfordert, darf die Lernfähigkeit *isami(sti)scher* Akteur[Inn]e[n], die aus ihr resultierende Modifikation, ja selbst Revision einzelner Annahmen und die Spannbreite der Interpretationen nicht übersehen werden. (Krämer 2011: 41; Hervorhebung des Verf.).

3. Zum Einfluss des *Islam* auf den heutigen Staat Nigeria – eine Langzeitperspektive

Die Herausgeber des im Jahr 2005 erschienenen Sammelbandes »*Religion, History, and Politics in Nigeria*« verweisen darauf, dass die nigerianische Gesellschaft nur dann verstanden werden kann, wenn die historische Rolle von Religion in ihr verstanden wird (vgl. Korieh/ Nwokeji 2005: 1). „As in other parts of pre-colonial Africa, religion was intertwined with politics and, indeed, other aspects of life in the societies that later became Nigeria.“ (Korieh/ Nwokeji 2005: 1). Auch Ingeborg Grau (2011: 154) ist der Meinung, dass es nur über eine Langzeitperspektive möglich ist, die bestehenden Verbindungen zwischen Religion und Politik in Nigeria zu verstehen. Deshalb scheint eine Betrachtung der vorliegenden Thematik aus der Perspektive der »*longue durée*«²⁸ als geeignete Herangehensweise, um die religiösen und politischen Verflechtungen Nigerias analysieren und einschätzen zu können.

Die Ausdehnung des *Islam* in Westafrika und dessen Verankerung in die westafrikanischen Gesellschaften, erfolgte im Unterschied zum nördlichen Afrika nicht plötzlich, sondern handelt es sich in Westafrika vielmehr um einen über Jahrhunderte andauernden Prozess, der zu differenten Zeiten durch wechselnde AkteurInnen und Institutionen als dessen WegbereiterInnen beschrieben werden kann. Dabei kann in Anlehnung an Ursula Günther (2006) diese Ausbreitung des *Islam* im Großraum Westafrika²⁹ in drei Phasen der *Islamisierung* unterteilt werden:

1. Eine lange Phase der *Islamisierung* mit dem Handel als Träger des *Islam*
2. Die Jihadbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts als militante Form der *Islamisierung*
3. Eine weitere Phase der *Islamisierung* im Rahmen des Kolonialismus (vgl. Günther 2006: 20f.). Darüber hinaus macht es Sinn, noch eine vierte Phase an Günthers

²⁸ Bei dem Begriff »*longue durée*« handelt es sich um ein von Fernand Braudel in der Nachkriegszeit entwickeltes Konzept – mitunter beruhend auf seinen Erfahrungen aus den Kriegswirren des Zweiten Weltkrieges und seiner Kriegsgefangenschaft –, welches davon ausgeht, dass »wirkliche« Geschichte sich dermaßen langsam vollzieht, sodass diese unmöglich zum Messen scheint. Neben dem klimatischen, demografischen und geografischen Wandel und der Entwicklung von Handelsnetzwerken oder agrarischen Anbaumethoden, ist aus der Sicht Braudels auch die graduelle Zusammensetzung von Religion und Politik dieser »*longue durée*« unterworfen (vgl. Zaretsky 2011). Diese »*longue durée*« beruht auf einer langen Zeitspanne, welche sich jedoch durchaus durch Brüche und Diskontinuitäten auszeichnet. Im scharfen Kontrast dazu steht die Ereignisgeschichte oder politische Geschichte »*histoire événementielle*«, bei der es sich um einen kurzen Zeitraum handelt, beispielsweise in Tagen (vgl. Harris 2004: 161f.).

²⁹ Hierbei ist sogleich anzumerken, dass während sich der erste Abschnitt dieses Kapitels sehr allgemein mit der Verbreitung des *Islam* in Westafrika auseinandersetzt, ich mich ab dem zweiten und vor allem im dritten und vierten Unterkapitel primär auf die Ausdehnung und die Rolle des *Islam* in Nigeria fokussieren werde.

Einteilung anzuhängen, welche die Zeitspanne zwischen dem Ende der Kolonialzeit und der 4. Republik beschreibt

4. Der *Islam* im postkolonialen Nigeria

3.1. Der *Islam* bis zum 16. Jahrhundert

Die Sahara kann als vermeintliche Grenze zwischen Nordafrika und den südlich der Sahara gelegenen Ländern gesehen werden. Doch stellt diese vielmehr eine Verbindung zwischen den beiden Regionen Afrikas dar (vgl. Günther 2006: 21). Wie Roman Loimeier (2009) treffend andeutet, wurde das subsaharische Westafrika im Unterschied zu den Küsten Ostafrikas nicht mit einem Ozean – dem Indischen Ozean – mit anderen Weltregionen verbunden, sondern durch das Sandmeer und somit durch die Sahara. Dabei wurde das subsaharische Westafrika, welches von den Arabern als »*bilād al-sūdān*« (»die Länder der Schwarzen«) bezeichnet wurde, mittels des transsaharischen Handels mit Nordafrika verbunden. Mitunter war dieser Transsaharahandel auch nur aufgrund der Einführung des Dromedars in Verbindung mit der Dromedarzucht möglich (vgl. Loimeier 2009: 235, 220). Denn erst die Einführung eines geeigneten Pack- und Reittieres ermöglichte es, die Routen durch die Sahara öfter und regelmäßiger zu bereisen (vgl. Fischer 1982: 22).

Dass sich ein reges Handelsleben entwickelte ist darüber hinaus nicht nur dem Umstand geschuldet, dass Gesellschaften mit komplementären Ökonomien vorhanden waren, sondern diente der Handel ebenso zur Lösung ökologischer Probleme und zum Erwerb von Prestigegütern. Aus diesen und anderen Gründen verbanden Karawanenrouten bereits in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung die Gesellschaften des Mittelmeeres mit jenen Afrikas südlich der Sahara. An den jeweiligen Enden dieser Routen entstanden schon früh urbane Siedlungen, aus denen bis zum Ende des Jahrtausends z.T. beachtliche Staaten herausgebildet wurden. Dass sich bereits seit der Frühzeit ein Fernhandel etablieren konnte ist darauf zurückzuführen, dass ein komplexes Austauschsystem mit Waren wie Salz, Baumwolltuche, Messing- oder Kupferbarren, die sogleich als Währung dienen konnten und nicht zu vergessen auch der schon früh einsetzende Handel mit Menschen, vorhanden war (vgl. Grau 2008a: 179). Darüber hinaus stellten Gold und Elfenbein begehrte Handelsprodukte dar, welche über den Transsaharahandel an das Mittelmeer und weiter in den Norden oder Osten gelangten (vgl. Günther 2006: 21). Demnach spielte die Sudanregion nicht nur für den Goldhandel am afrikanischen Kontinent selbst eine zentrale Rolle, sondern war der Transsaharahandel, und hierbei vor allem der Goldhandel zwischen Westafrika und

den Staaten des Maghrebs, ausschlaggebend für Staatenbildungsprozesse im nordafrikanischen Mittelmeerraum. Der Transsaharahandel beschleunigte jedoch im gleichen Maße wie die Bildung nordafrikanischer Staaten auch die Entwicklung früher afrikanischer Reiche wie Ghana, Mali und Songhay. Der Sudan hatte vor der Einbindung Amerikas in die europäische Weltökonomie eine herausragende Stellung als Goldlieferant, nicht nur für Europa, sondern auch für den arabisch-islamischen Raum (vgl. Feldbauer 1995: 130). Im Mittelpunkt des Transsaharahandels standen somit Gold, Salz und SklavInnen, jedoch lieferte der Norden beispielsweise auch andere Luxusgüter wie Juwelen, Seidentextilien oder geschliffenes Glas, wohingegen aus dem Süden Produkte wie das begehrte Elfenbein geliefert wurden. Neben diesen Luxusgütern standen aber auch Massengüter im Zentrum des Handels. Da der Transport der Güter durch die Wüste eine Dauer von zwei bis drei Monaten in Anspruch nahm, wurden nur solche Waren gehandelt, die zum einen eine gewisse Widerstandsfähigkeit aufwiesen, und zum anderen eine günstige Relation zwischen Verkaufserlös und Gewicht hatten (vgl. Feldbauer 1995: 136).

Als der Prophet Mohammed im Jahre 622 samt seinen AnhängerInnen von Mekka nach Medina übersiedelte, kam es auch zu einem Einschnitt in die Geschichte Afrikas. Innerhalb von nur fünfzig Jahren breitete sich der *Islam* von seinem Kernland über Syrien, dem Irak, dem persischen Raum, Ägypten bis an die ehemalige römische Provinz »Africa«, welche seither mit dem Namen »Maghreb« bezeichnet wird und so viel wie »Westen« bedeutet, aus. Sogar erste Einfälle in das innere Afrikas sollen stattgefunden haben, welche jedoch keine dauernde Besetzung zur Folge hatten. Seither bildet der *Islam* gemeinsame Grundlage für die einst von AraberInnen eroberten Gebiete (vgl. Fischer 1982: 24ff.). Die rasche Ausdehnung des *Islam* lässt sich wohl vor allem darauf zurückführen, dass die AraberInnen einerseits von der religiösen Botschaft des *Islam* beseelt waren und andererseits der neue Glaube auch eine institutionelle Grundlage für die Konsolidierung ihrer Herrschaft schuf. Die von Mohammed verkündete Botschaft (vgl. Rothermund 2004: 18) und somit die von Gott gegebene Offenbarung – welche im Koran niedergelegt ist (vgl. Halm 2007: 7) –, kann als eine universelle verstanden werden, welche nicht nur exklusiv den AraberInnen zugänglich war (vgl. Rothermund 2004: 18) und ist. In der Folge sahen sich *Muslimen* und *Musliminnen* schon früh weniger als Mitglieder eines arabischen Kultes, als vielmehr Träger und Trägerinnen einer globalen Zivilisation (vgl. Juneja/ Rothermund 2009: 273).

Mit dieser *muslimischen* Expansion, wurde die Einverleibung Damaskus im Jahr 635, Jerusalems 638 und Alexandrias 642 vollzogen (vgl. Ansprenger 2010: 26). Nachdem das Christentum aus Nord- und Nordostafrika weitestgehend verdrängt worden war, verbreitete

sich der *Islam* sowohl durch die Erneuerungsbewegung als auch über Händlergruppen bis nach Westafrika (vgl. Grau 2008a: 179). Einhergehend mit dem siegreichen Vorstoß der AraberInnen wurden viele Berberverbände, wie auch bereits in früheren Zeiten, Richtung Süden abgedrängt, was schlussendlich dazu führte, dass die Sahara zusehends in den maghrebischen Wirtschaftsraum integriert wurde und nicht zuletzt den Aufstieg der Karawanenwege förderte (vgl. Feldbauer 1995: 130). Hierbei waren es vor allem *muslimische* Händler der nordafrikanischen Küste, die ab dem 8. Jahrhundert transsaharische Routen und subsaharische Märkte erkundeten und somit eine Verbindung zwischen den beiden Küsten der Sahara schufen (vgl. Loimeier 2009: 220). Auch Franz Ansprenger (2010) verweist auf den Umstand, dass sich der *Islam* schon früh über die Transsahararouten in Richtung Süden ausbreitete. Dies sei jedoch nicht durch Kriegszüge geschehen, sondern vielmehr wäre hier eine Art »kommerziell-kultureller Osmose« vollzogen worden (vgl. Ansprenger 2010: 35). Demnach lässt sich festhalten, dass es parallel zur Erschließung von Karawanenrouten von den *muslimischen* Mittelmeerküsten durch die Sahara in den Sudan und noch weiter bis zur Guineaküste, zur Verbreitung des *Islam* kam. Dabei gingen Handel und *Islamisierung* Hand in Hand (vgl. Limberger/ Ertl 2009: 22) und es waren vor allem kommerzielle Netzwerke, welche für eine friedliche Verbreitung und Verwurzelung des *Islam* in Westafrika sorgten (vgl. Günther 2006: 22).

Neben der Einführung des Dromedars führte somit vor allem die religiös-politische Bewegung, des *Islam*, welche auf dem Nachbarkontinent entstand, zum beschleunigten Zusammenwachsen beider Siedlungsräume, die von der Wüste getrennt wurden (vgl. Fischer 1982: 24). Die Schaffung eines einheitlichen Wirtschaftsraumes durch den *Islam* kann als die wichtigste Voraussetzung für den Aufschwung des Transsaharahandels angesehen werden. Andererseits muss jedoch im gleichen Maße berücksichtigt werden, dass auch den südlich der Sahara gelegenen Königreichen und deren Handelszentren eine wesentliche Rolle für die Intensivierung dieser Austauschbeziehungen zu kam (vgl. Lange 2010: 109).

In politischer Hinsicht ist die Geschichte des Großraumes Westafrika durch das Emporsteigen und den Niedergang einer Vielzahl an Großreichen geprägt (vgl. Auböck 2002: 77). Südlich der Sahara lassen sich hierbei vor allem zwei Zentren von Reichsentwicklungen ausmachen. Einerseits die westlichen Sahel- und Sudangebiete, in welchen sich ab dem 8. Jahrhundert die Reiche Ghana (ca. 8. bis 11. Jahrhundert), Mali (13. bis 15. Jahrhundert) und Songhay (15. bis 16. Jahrhundert) herausbildeten und andererseits die zentralen Sahel- und Sudangebiete am Tschadsee gelegen, wo sich vom 8. bis zum 19. Jahrhundert das Reich Kanem-Bornu durchsetzen konnte. In Phasen in welchen diese Reiche geschwächt waren,

konnten sich an deren Peripherie durchaus lokale Machtzentren wie beispielsweise die Hausa-Staaten Kano und Katsina formieren (vgl. Loimeier 2010: 136). Großreiche wie Ghana, Mali und sein Nachfolgereich Songhay stehen dabei für die fortwährende wirtschaftliche und politische Bedeutung Westafrikas. Gerade der westafrikanische Großraum, und hierbei insbesondere die Sahel-Sudanzone, entwickelte bereits zwischen dem 9. und dem 16. Jahrhundert ein ungewöhnlich hohes Maß an Zentralisierung der politischen Strukturen (vgl. Auböck 2002: 77, 80). „Zunehmende Bevölkerungsdichte, die Kontrolle über wichtige Ressourcen, das Leben an Kreuzungspunkten von Regionen mit stark unterschiedlicher Ökologie – und damit auch Ökonomie – führten immer wieder, keineswegs aber in jedem Fall zur Zentralisierung politischer Strukturen und zu Prozessen der Staatenbildung.“ (Grau 2008a: 178). Somit etablierten sich diese Reiche an wichtigen Endpunkten von Handelswegen, die einerseits die Regenwaldgebiete des Südens mit der Sahelzone und andererseits diese über Sahararouten mit dem Mittelmeerraum verbanden (vgl. Grau 2010: 47). In der Folge wurden afrikanische Herrscher bereits ab dem 11. Jahrhundert zum *Islam* »bekehrt«, als Beispiele dafür können Mali und Songhay dienen (vgl. Limberger/ Ertl 2009: 22).

Nach dem Zusammenbruch Ghanas entwickelte sich das kleine Königreich Mali bis zum 14. Jahrhundert zur Hegemonialmacht in der Region Westafrika. Seine kulturelle und wirtschaftliche Blüte erlebt das Reich unter der Regentschaft Mansa Musa, welcher es aufgrund diverser Initiativen – er holte *muslimische* Baumeister und Gelehrte ins Land und ließ unter anderem Moscheen bauen – vermochte, die Präsenz des *Islam* in Westafrika beträchtlich zu steigern. Im 15. Jahrhundert konnte sodann das Reich Songhay die Vorherrschaft in Westafrika an sich ziehen (vgl. Günther 2006: 22f.). Bezogen auf seine räumliche Ausdehnung war es wohl das größte aller Handelsimperien der *bilād al-sūdān* und unter der Kontrolle Songhays standen die südlichen Häfen der westlichen und zentralen Sahara, insbesondere jene von Gao, Djenné und Timbuktu (vgl. Loimeier 2009: 225). Städte wie Timbuktu wurden durch *islamische* Praktiken und Ideen geprägt und entwickelt. Dabei kam den *muslimischen* Händlern eine wichtige Rolle bei der Entwicklung vieler westafrikanischer Städte zu Handelszentren zu (vgl. Baller 2010: 120). Bereits seit dem 10. Jahrhundert entstand in Westafrika eine *muslimische* Handelsdiaspora, welche durch ihre Religion und ein gemeinsames Rechtssystem, die Scharia, geeint wurden. Doch bereits früh weiteten sich diese Gemeinschaften durch Heirat mit einheimischen Frauen aus. Dabei genossen *muslimische* Händler nicht nur in der eigenen Gesellschaft hohes Ansehen, sondern aufgrund ihres Bildungsstandes besaßen sie grundsätzlich in der Diaspora einen hohen sozialen Status. Doch wohl noch wichtiger als die *muslimischen* Händler, waren für den

Kultur- und Religionskontakt mit den Einheimischen, die mit den Handelskarawanen mitreisenden *muslimischen* Gelehrten (vgl. Günther 2006: 25). „Ihr Wissen und ihre Frömmigkeit öffneten ihnen die Türen an den Höfen und bei den städtischen Eliten, wo sie als Berater, Verwalter, Lehrer und Diplomaten tätig waren.“ (Günther 2006: 26). Der Ausbau des Handels trug maßgeblich dazu bei, dass sich parallel zu den Handelsniederlassungen, Zentren *islamischer* Gelehrsamkeit und Bildungseinrichtungen bildeten (vgl. Günther 2006: 26). So etablierten sich an den Handelszentren Gelehrtenschulen und eine *islamische* Stadtkultur. In Timbuktu etwa, soll es zu Beginn des 16. Jahrhunderts 150 Koranschulen gegeben haben, wobei anzumerken ist, dass einige Städte bereits vor der Ausbreitung des *Islam* existierten und somit unabhängig vom *Islam* gegründet und ausgebaut wurden (vgl. Baller 2010: 120f.). Auch ist es wichtig zu erwähnen, dass sich aus diesem Kontakt zwischen afrikanischen und arabisch-*islamischen* Gesellschaften sehr spezifische Regionalkulturen, also afrikanisch-*islamische* Zivilisationen, wie die westsudanische in Westafrika herausentwickelten. Der *Islam* verbreitete sich dabei sukzessiv und weitestgehend friedlich in den Gebieten Afrikas südlich der Sahara, blieb jedoch vorwiegend eine Bastion der städtischen Bevölkerung und des königlichen Hofes. Von Seiten der Herrscher wurde keinerlei Versuch unternommen, den *Islam* mittels Gewalt in der Bevölkerung zu verbreiten. Vor allem den Herrschern der Sudanregion dürfte es gelungen sein, eine Synthese zwischen dem *städtischen Islam* und den »traditionellen« afrikanischen Religionen herzustellen (vgl. Grau 2008a: 179f.). Dass es relativ rasch zur Annahme des *Islam* von Seiten der Herrscher und der mit ihnen verbundenen Elite kam, lässt sich im Wesentlichen darauf zurückführen, dass sich die Herrscher durch die Konversion eine politische Stärkung erhofften. Denn mit der Annahme des *Islam* war meist der Zugang zu den *muslimischen* Netzwerken gesichert. Dabei ist jedoch nochmals zu betonen, dass mit der Konversion einerseits nicht gleich eine Abwendung der Herrscher von den bisher gepflegten Religionen verbunden war und andererseits führte diese Zuwendung zum *Islam* auch nicht dazu, dass das breite Volk zum *Islam* konvertierte. Denn für das Volk bestand weder ein sozialer noch wirtschaftlicher Grund sich zum neuen Glauben zu bekennen. Auch wurde die Bevölkerung, wie erwähnt, nicht unter Druck gesetzt den *Islam* anzunehmen. Vielmehr zeichnete sich eine Konversion zu dieser Zeit durch eine symbiotische Beziehung zwischen »traditionellen« Glaubensformen und dem *Islam* aus. Insofern müssen *muslimische* Händler und Gelehrte auch zuerst als Träger des *Islam* und nicht als »Islamisierer« betrachtet werden (vgl. Günther 2006: 27f.).

Bemerkenswert ist, dass der erste Herrscher des Songhay Reiches, Sonni ‘Alī (reg. 1464-92), den *Islam* nicht annahm (vgl. Ansprenger 2010: 39). Unter den *muslimischen* Gelehrten

eilte ihm aufgrund seiner Taten ein schrecklicher Ruf voraus (vgl. Ki-Zerbo 1979: 147). Es Sadi, der Autor des »*Tarik es Sudan*«, beschreibt ihn „als Unterdrücker, als blutrünstigen Tyrannen [...] und vor allem als Gottesverächter.“ (Ki-Zerbo 1979: 147). Joseph Ki-Zerbo (1979: 147) beschreibt Sonni Ali zudem als Skeptiker und Verfechter des alten animistischen Glaubens. Völlig konträr dazu unternahm sein Nachfolger Askia Muhammed Turé (reg. 1493-1528) sogar eine Pilgerreise nach Mekka. Sowohl Askia Muhammed Turé als auch schon vor ihm Regenten des Mali-Reiches, nutzten diese Reisen, um Gelehrte und Architekten vor allem aus Kairo an den Niger zu holen. Schon die Pilgerreise des bereits genannten Mansa Musa von Mali, sorgte in Ägypten für einiges Aufsehen (vgl. Loimeier 2009: 225). Schon er zeigte enormes Interesse an technologischem und wissenschaftlichem Fortschritt, was schlussendlich in der Gründung der ersten Universität südlich der Sahara in Timbuktu mündete (vgl. Schicho 2010a: 34). Das Resultat war, dass Timbuktu zum wichtigsten Zentrum *islamischer* Gelehrsamkeit der *bilād al-sūdān* wurde, und bis an die südlichen Regionen Westafrikas ausstrahlte.

Der religiöse Gelehrte ‘Abd al-Karīm al-Maghīlī verfasste ein Rechtsgutachten für den Herrscher von Songhay, Askia Muhammad Turé, welches ihn als Herrscher von Songhay legitimieren sollte. Denn, ‘Abd al-Karīm al-Maghīlī beschuldigte mittels dieses Gutachtens den 1492 verstorbenen Songhay-Herrscher Sonni ‘Alī, trotz eines nach außen wirkenden Bekenntnisses zum *Islam*, die religiösen Pflichten nicht eingehalten zu haben und zudem vor-*islamische* Kulte Songhays am Hofe zugelassen zu haben. Diese Schrift al-Maghīlīs sollte die Machtübernahme mit dem einhergehenden Sturz der Sunni-Dynastie Songhays im Jahre 1493 durch Askia Muhammad Turé rechtfertigen (vgl. Loimeier 2009: 225-240). Damit kam es zum abrupten Ende der Dynastie der Sunni, jene Dynastie die etwa 100 Jahre zuvor von Mali unabhängig und zum Staat Songhay wurde (vgl. Grau 2008a: 187).

Dass sich ein Herrscher über ein subsaharisches Land Westafrikas, wie Askia Muhammad Turé, durch einen *islamischen* Gelehrten legitimieren ließ, zeigt zweierlei Aspekte auf: zum einen, dass sich bereits zu diesem Zeitpunkt die religiös-politische Elite Songhays als einen Teil der »islamischen Welt« begriff und zum anderen, dass diese Elite im *Islam* eine Orientierung für ihr eigenes politisches Handeln suchte. Solche religiöse Verflechtungen mit der »islamischen Welt« waren im subsaharischen Afrika bzw. in ganz Afrika kein Einzelfall. Vielmehr bestanden vielseitige Verbindungslinien zwischen der »islamischen Welt« und den einzelnen Teilen Afrikas (vgl. Loimeier 2009: 240f.). Wie Askia Muhammad Turé, war auch der Herrscher von Kano, König Rumfa mit den Lehren al-Maghīlīs vertraut. Rumfa etwa ließ unter seiner Herrschaft einen heiligen Baum fällen, unter

welchem eine Moschee errichtet worden war. In Bornu wiederum strebte König Ali Ghaji Reformen in Verbindung mit dem *Islam* an (vgl. Günther 2006: 31).

Durch die 1591 gestartete Invasion Marokkos kam es zum Zerfall des Songhay-Reiches und in der Folge verloren viele Handelsstädte der Sudanregion ihre Bedeutung für den Handel (vgl. Grau 2008a: 183). Die Intervention marokkanischer Truppen beschleunigte dabei die Übernahme neuer Militärtechniken in den Ländern des subsaharischen Westafrikas. Diese vor allem im 17. Jahrhundert vollzogene Umstellung auf neue Waffentechnologien, zeigt die enge Verbundenheit des subsaharischen Afrikas mit der »islamischen Welt« (vgl. Loimeier 2009: 226).

Die westafrikanischen Großreiche zeigen wohl augenscheinlich, dass das subsaharische Westafrika bereits im 8. Jahrhundert schrittweise in ein vom *Islam* geprägtes Weltsystem integriert wurde (vgl. Loimeier 2009: 227). Im heutigen Nigeria trat der *Islam* ab dem 10./11. Jahrhundert in Interaktionsprozesse mit »traditionellen« afrikanischen Religionen und seit dem 16. Jahrhundert bekannten sich sowohl die Herrscher der Hausa-Staaten, als auch jene Bevölkerungsteile, welche in den internationalen Handel eingebunden waren, zum *Islam* (vgl. Grau 2011: 155). Dabei blieb der *Islam* bis ins 16. Jahrhundert überwiegend ein urbanes Phänomen. Erst durch den Rückzug von Wanderpredigern und Gelehrten, fand der *Islam* im 17. und 18. Jahrhundert den Weg von den Städten aufs Land. Auch wurde der *Islam* in Westafrika sukzessive übernommen und je nach lokalem Kontext eingebunden bzw. adaptiert. Diese jeweiligen lokalen Kontexte wurden in der Folge für die Interpretation des *Islam* bestimmend (vgl. Günther 2006: 29).

Neben internen Machtkämpfen und den Unabhängigkeitsbestrebungen der unterworfenen Malinke, Mossi, Fulbe und Hausa ist eben auch die Niederlage gegen das marokkanische Heer als Ursache für den Untergang des Staates Songhay zu nennen (vgl. Schicho 2010a: 34). Darüber hinaus führten zum einen die Konkurrenz um die Kontrolle inner-sudanischer Handelswege und zum anderen die ab dem späten 15. Jahrhundert – erwähnte – einsetzende Umstellung auf neue Waffentechnologien zur Fragmentierung der *bilād al-sūdān* (vgl. Loimeier 2009: 227). Nicht zuletzt müssen aber auch die europäische Expansion, einhergehend mit europäischen Handelsniederlassungen, sowie der aufkommende transatlantische Sklavenhandel als Faktoren der Destabilisierung des inneren Westafrikas berücksichtigt werden, die auch zu einem Bedeutungsverlust des Transsaharahandels beitrugen (vgl. Baller 2010: 121). Diese europäischen Handelsniederlassungen, beginnend bereits mit dem Jahr 1455 an der Küste von Guinea, verursachten eine Neuausrichtung der Handelsströme zugunsten der atlantischen Handelsrouten. Dieses Bündel an Faktoren

mündete schlussendlich in der Vernichtung des Songhay-Reiches und in der politischen Fragmentierung der Herrschaftsverhältnisse von den Hausagebieten im Osten bis nach Senegambien im Westen (vgl. Loimeier 2010: 136f.). „[...] Nach Songhay entwickelte sich in dieser Großregion kein großräumiges Handelsreich mehr. Vielmehr entstanden seit dem späten 16. Jahrhundert zahlreiche mittlere und kleinere Fürstentümer, die miteinander um die Kontrolle der inner-sudanischen Handelswege konkurrierten.“ (Loimeier 2010: 137). Diese kleinen Fürstentümer waren dabei oftmals in Kriege involviert, wie etwa im Hausaland im heutigen Nigeria (vgl. Günther 2006: 23). Die Zentralisierungstendenz, wie sie Songhay im 16. Jahrhundert noch aufwies, wich somit einer Mischung aus politischer Fragmentierung und Instabilität – vorwiegend ab dem 17. Jahrhundert – und schuf ferner einen günstigen Nährboden für die Versklavung von Menschen (vgl. Eckert 2008: 169).

3.2. Die Jihadbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts

Wie im vorangegangenen Abschnitt gezeigt wurde, zeichnet sich die frühe Phase der Ausbreitung des *Islam* in Westafrika durch eine friedliche Ausdehnung aus. Träger dieser ersten langen Periode der *Islamisierung* waren vorwiegend Händler und Gelehrte, welche über den Transsaharahandel die neue Religion, neue Ideen und Praktiken und neues Wissen in den westafrikanischen Raum transportierten. Dabei blieb der *Islam*, welcher bereits zu dieser frühen Zeit – je nach lokalem Kontext –, eine spezifische Kontextualisierung erfuhr, vorwiegend eine urbane Religion und eine Religion der Herrschaftselite.

Auch wenn es erste Reformansätze wie beispielsweise unter Askia Muhammed Turé bereits im 16. Jahrhundert gab, unterscheidet sich diese erste Phase der *Islamisierung* Westafrikas wesentlich von jener militanten Zeit der Jihadbewegung im 18. und 19. Jahrhundert. Denn im Gegensatz zum 16. Jahrhundert, in dem die herrschende Elite Reformen vorantrieb, ergriffen ab dem 18. Jahrhundert die Gelehrten die Initiative, postulierten den Jihad und führten in der Folge jene Bewegung an, welche im 18. und 19. Jahrhundert tiefgreifende Veränderungen in der Region verursachen sollten. Im Unterschied zu den Reformbestrebungen des 16. Jahrhunderts, zeichnete sich die aufkommende Jihadbewegung durch einen bei weitem höheren Grad der Militanz und ihrer Breitenwirksamkeit aus. Dabei kann diese gesteigerte Militanz als eine Reaktion auf den enormen gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Wandel, infolge der Umbrüche des 16. Jahrhunderts und der damit einhergehenden Zersplitterung Westafrikas in kleine Fürstentümer gewertet werden (vgl. Günther 2006: 31f.). Im östlichen Teil Westafrikas konnten sich sieben Hausa-Staaten

etablierten: Gobir, Zamfara, Kano, Katsina, Daura, Kebbi und Zaria. Nur das alte Reich Kanem-Bornu konnte sich auf Dauer behaupten (vgl. Loimeier 2010: 137).

Die untereinander konkurrierenden Fürstentümer waren auf Machterhalt bedacht, beschnitten einerseits die Privilegien der Gelehrten, die bis dato u.a. von Abgaben befreit waren, und setzten andererseits die Landbevölkerung, d.h. die Dörfer, unter Druck, indem sie z.B. neue Steuern einführten und das einfache Volk schröpften. Widerstand wurde drastisch geahndet, d.h. Dörfer wurden überfallen, geplündert, zum Teil sogar versklavt. (Günther 2006: 32).

Unter diesen Entwicklungen litt in der Folge nicht nur der Handel und die Gruppe der Handwerker, sondern ebenso, wie eben dargestellt, die bäuerliche Bevölkerung, die ihrerseits die Verfolgung durch die Fürsten fürchten musste, als auch die Gelehrten, welche sich zusehends in ihren Privilegien eingeschränkt sahen. Die seit dem 17. Jahrhundert gestiegene Instabilität der Lebensverhältnisse, mündete in der Rebellion gegen die Herrschaft der Fürsten. Diese Rebellionen wurden meist von religiösen Gelehrten angeführt, welche auf Texte zurückgriffen, die ihnen als Legitimationsgrundlage für den religiös legitimen Widerstand (Jihad) gegen ungerechte Herrschaft dienten. Dabei können die *islamischen* religiösen Gelehrten als Wortführer einer sozialen und politischen Emanzipationsbewegung betrachtet werden. Da die Gelehrten den Widerstand gegen diese aus ihrer Sicht ungerechte Herrschaft der Fürsten zum einen rechtfertigten und zum anderen sogar zum Teil zur Pflicht der Gläubigen machten, entwickelte sich der *Islam* im 18. und 19. Jahrhundert im Kontext der bestehenden sozialen und politischen Verhältnisse Westafrikas zu einer »Theologie der Befreiung« (vgl. Loimeier 2010: 138f.). Das vorrangige Ziel dieser Reformbewegungen war somit nicht die Bekehrung von Ungläubigen, sondern richtete sich diese gegen nicht-islamische Gebräuche an den Fürstenhöfen, gegen den Sklavenhandel, willkürliche Rechtsprechung und neue Steuern (vgl. Werthmann 2007: 39). Dabei entstanden in diesem Zeitraum, unter der Führung *islamischer* Gelehrter, welche als »Imame« bezeichnet wurden, im gesamten Sudangürtel Westafrikas neue Staatswesen, welche oftmals »Imamate« genannt wurden (vgl. Loimeier 2010: 139). Die neu entstehenden Staaten leiteten ihre politische Macht nicht von einer »traditionell« legitimierten Herrscherlinie ab, sondern vom *Islam*. Dieser wurde von den *muslimischen* Gelehrten beziehungsweise Jihadisten, zur Legitimation ihres Herrschaftsanspruches herangezogen (vgl. Grau 2011: 156).

Die Jihadbewegungen Westafrikas zeigen, dass es kein einheitliches »Jihad-Modell« gab, sondern sich vielmehr eine große Bandbreite an *islamischen* Herrschaftsformen entwickelte. Für die vorliegende Arbeit sind hierbei, die frühen Jihadbewegungen gegen Ende des 17. Jahrhunderts, welche als eine Reaktion auf den transatlantischen Sklavenhandel gesehen werden können, von geringerer Bedeutung als jene Bewegungen ab dem frühen 19. Jahrhundert, welche sich gegen Missstände im Inneren – ungerechte Herrschaftsverhältnisse,

ökonomische Ausbeutung und soziale Missstände – der Hausa-Länder und den Ländern am Niger wandten.

Maßgeblich für die Entwicklung der Bewegungen war zunächst die Konstruktion einer kleinen Gemeinschaft bestehend aus religiösen Gelehrten und deren Schülern. Jihad bedeutete für diese Gelehrten allen voran »die Delegitimation der Herrschenden und die Legitimation des Widerstands«. Hierbei sahen sich die *islamischen* Staatsgründungen des 18. und 19. Jahrhunderts mit dem Problem konfrontiert, ihren Widerstand und ihre eigene Herrschaft zu legitimieren. Dies vor allem deswegen, weil die vorhandenen Fürstentümer und Königreiche meist selbst beanspruchten *muslimisch* geprägt zu sein. In jenen Situationen in denen der bestehende Konflikt nicht gelöst werden konnte, riefen die Gelehrten den Jihad aus, um einen neuen politischen Referenzrahmen, mit dem *Islam* als Herrschaftsgrundlage, zu schaffen. Anzumerken ist, dass die diversen Jihadbewegungen in spezifischen lokalen Kontexten entstanden und somit auch spezielle Dynamiken annahmen (vgl. Loimeier 2010: 139ff.).

Wie mitunter aus dem vorangegangenen Abschnitt ersichtlich wurde, waren auch die im heutigen Nordnigeria gelegenen Hausa-Fürstentümer, wie andere Regionen der »*bilād al-sūdān*« mit einer langen Phase der *Islamisierung* konfrontiert. Auch im Hausaland gab es Land- und Amtsadelige, die sogenannten »*masu sarauta*«, welche die gewöhnliche Bevölkerung, auch »*talakawa*« genannt, ausbeuteten. Im 17. und 18. Jahrhundert stieg der Ausbeutungsdruck auf die »*talakawa*«, zu denen auch die seit dem 15. Jahrhundert zugewanderten Fulbe – Viehzüchter und Gelehrte – zählten dermaßen, dass die Voraussetzungen für die Begründung von Oppositionsbewegungen geschaffen waren, welche von den religiösen Gelehrten getragen wurden (vgl. Loimeier 2010: 144). Begünstigt wurden diese Reformbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts auch wesentlich durch das Erstarken von Sufi-Orden oder »Bruderschaften«³⁰ (vgl. Werthmann 2007: 39). „During the pre-colonial period, Sufi leaders participated in many jihads that led to the establishment of *Islamic states*.“ (Kane 2006: 158; Hervorhebung des Verf.). Dabei waren die meisten der Jihadbewegungen und die daraus resultierenden Staatenbildungsprozesse des späten 17., des 18. und frühen 19. Jahrhunderts mit der Sufi-Bruderschaft der *Qadiriyya* verbunden. Lediglich die Staatsgründung des Tukulóór-Reiches durch al-Hadschdsch Umar und die Gründung des Reiches Samori Turé standen in Verbindung mit der Sufi-Bruderschaft der

³⁰ Bei diesen Sufi-Orden handelt es sich um hierarchisch strukturierte Organisationen, welche auf einem mystischen Konzept des *Islam* beruhen (vgl. Werthmann 2007: 39). Die Mystik bot den Gläubigen einen Weg zu Gott über Einsamkeit, Gebet und Musik. Führende Sufis besaßen meist eine Ausbildung nicht nur in Lesen und Schreiben, sondern ebenso in Dichtung und Musik. Sufi-Heilige können als eine Art Schnittstelle zwischen dem Gläubigen und Gott angesehen werden, welche den einfachen Menschen, die etwa nicht den arabischen Koran lesen konnten, die Begegnung mit Gott ermöglichten (vgl. Juneja/ Rothermund 2009: 287).

Tidschaniyya. Obwohl diese Verbindungen zwischen den Reformbewegungen und den Bruderschaften ein zentrales Charakteristikum aller Jihadbewegungen war, blieb diese Verbindung bis ins 20. Jahrhundert auf die neue Gelehrten-Elite konzentriert. Erst im 20. Jahrhundert entwickelten sich diese beiden Bruderschaften im subsaharischen Westafrika zu religiösen Massenbewegungen (vgl. Loimeier 2010: 141).

Auch für das heutige Nordnigeria spielte der älteste Sufi-Orden der *Qadiriyya* zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle. Denn Usman dan Fodio (1754-1817) ein Mitglied der *Qadiriyya* (vgl. Kane 2006: 157f.) tat sich insbesondere im Hausaland als Führer des *islamischen* Widerstandes hervor, aus dessen Bewegung die Gründung des größten Gelehrtenstaates der »*bilād al-sūdān*« herrührt (vgl. Loimeier 2010: 144). Dan Fodio ist dabei zum einen einer der bekanntesten Jihadführer und zum anderen besaß seine Bewegung eine eindeutige *islamische* Argumentations- und Legitimationsbasis. Aus seiner erfolgreichen Bewegung entstand ein Gelehrtenstaat, das Sokoto-Kalifat. Der von dan Fodio proklamierte Jihad, bietet die Möglichkeit, exemplarisch die Bedeutung solcher Jihadbewegungen für Westafrika zu zeigen (vgl. Günther 2006: 32).

Usman dan Fodio wurde im Jahr 1754 in Maratta/Gobir geboren und studierte, wie für westafrikanische Gelehrte üblich, zunächst den Koran unter Anleitung seines Vaters (vgl. Loimeier 2010: 144) und genoss eine klassische Gelehrtenausbildung (vgl. Günther 2006: 32), indem er von Lehre zu Lehre zog (vgl. Loimeier 2010: 144). Mit knapp 20 Jahren begann er 1774/75 selbst als Gelehrter in Erscheinung zu treten und suchte auf seinen Reisen durch das Hausaland einerseits den Austausch mit anderen (vgl. Günther 2006: 32), darunter auch Gelehrten und trat andererseits ab dieser Zeit als »Mahner« in den Dörfern auf, wobei er den Gläubigen die Vorschriften ihrer Religion näher brachte und sie gleichzeitig auf deren Missbrauch, durch die Herrschenden aufmerksam machte. Auf seinen Reisen durch das Hausaland, welche ihn nach Gobir, Kebbi, Air und Zamfara brachten, sah er sich oftmals mit der ungerechten Herrschaft der »*masu sarauta*« konfrontiert (vgl. Loimeier 2010: 144). Usman dan Fodio setzte sich für die Schwachen, Armen und Entrechteten ein und wurde zu einem »Mahner« mit sozialrevolutionärem Potenzial (vgl. Günther 2006: 32). Da die zu bekämpfenden Fürsten, zumindest nominell *Muslimen* waren, spielte die Legitimation des Jihads sowohl in der Vorbereitungsphase als auch in der Phase des Krieges und darüber hinaus bei der Gründung des Staates Sokoto eine zentrale Rolle. Von großer Relevanz erwies sich für ihn zu klären, was und welche Handlungsweisen nicht konform mit den *muslimischen* Glaubensvorschriften zu betrachten sind. Dies stellte sodann die Basis für den Vorwurf des Unglaubens (*takfir*) dar. So versuchte Usman dan Fodio bereits im Vorfeld des Jihads im

Rahmen von Schriften klarzustellen, was eine unislamische Neuerung sei (vgl. Loimeier 2010: 145).

„As a revivalist movement, dan Fodio’s jihad aimed to purify *Islam*, to eliminate syncretism, remove all innovations contrary to the Koran, and to encourage less devout *Moslems* to return to orthodox *Islam*. [...] Like most religious movements of the period, the jihad did not aim just at driving the faithful back to roots; there was a political element of state formation and the establishment of theocratic states.“ (Korieh 2005: 112; Hervorhebungen des Verf.).

Auch dienten ihm diese Schriften dazu, die Herrschaftspraxis der »*masu sarauta*« anzugreifen (vgl. Loimeier 2010: 145). Dan Fodios Hauptargument, der Vorwurf des »*takfir*«, bezog sich einerseits auf die *unislamischen* Herrschaftspraktiken und andererseits auf die an den Höfen geduldeten »traditionellen« religiösen Einflussformen. Sein Argument beinhaltete jedoch ein Dilemma: bei der Mehrheit der Landbevölkerung verhielt es sich sehr ähnlich und diese hätte in der Folge ebenso zu Ungläubigen erklärt werden müssen (vgl. Günther 2006: 33). Doch war aus seiner Sicht der Vorwurf des Unglaubens nur dann statthaft, wenn ein bewusster Verstoß gegen Glaubensvorschriften vorhanden war und dieser darüber hinaus in der Öffentlichkeit vertreten wurde. Diese flexible Auslegung von Glaube und Unglaube ermöglichte es ihm einerseits, die Mehrheit der überwiegend ungebildeten *Muslime* und *Musliminnen* des Hauslandes vom »*takfir*« auszuklammern und andererseits die Herrschenden zu diesen zu erklären und den Jihad gegen diese auszurufen (vgl. Loimeier 2010: 145f.). Hier wird ein deutlicher Kontrast in den Beziehungen zwischen den Gelehrten und den Herrschenden im Vergleich zu früheren Zeiten sichtbar. Galten Herrschende, selbst wenn diese keine praktizierenden *Muslime* waren, bislang nicht als Ungläubige, begann sich diese Ansicht nunmehr zu verändern und dies eben vor allem deshalb, weil es für die Jihadbewegung nötig war, ihren Kampf gegen die »*masu sarauta*« *islamisch* zu legitimieren.

Im Zeitraum zwischen 1804 und 1808 führte Usman dan Fodio zunächst Krieg gegen Gobir und Zamfara und später gegen andere Hausa-Herrscher und konnte den Jihad 1808 erfolgreich beenden (vgl. Loimeier 2010: 146). Im gleichen Jahr gründete er einen Staat mit Sokoto als Hauptstadt, welches dem Kalifat auch seinen Namen verlieh (vgl. Günther 2006: 33) und im 19. Jahrhundert zum größten *muslimisch* geprägten Flächenstaat im westlichen Afrika wurde (vgl. Loimeier 2011: 138). In diesem Sokoto-Kalifat wurden die bis dahin konkurrierenden Hausa-Staaten unter Usman dan Fodio und seiner Reformbewegung vereint (vgl. Werthmann 2007: 39). Dieser Staatbildungsprozess, welche die ursprünglichen Hausa-Staaten vereinte, fand seinen Höhepunkt in der Etablierung des Sokoto-Kalifats als Theokratie. Die Schaffung einer solchen Staatsform war lediglich der logische Schluss einer Reformbewegung, welche sich zum Ziel setzte, nicht nur ein religiöses Gemeinwesen zu schaffen, sondern auch ein politisches (vgl. Korieh 2005: 113). Das Kalifat wurde im 19.

Jahrhundert zu einem der machtvollsten politischen und ökonomischen Systeme Westafrikas (vgl. Kane 2006: 158). Es erstreckte sich über weite Teile des heutigen Nordnigeria und Nordkamerun und ermöglichte es den *muslimischen* Gelehrten, ihre gesellschaftspolitischen Vorstellungen umzusetzen (vgl. Loimeier 2011: 145), sowie die Expansionspolitik, welche 1804 begonnen hatte, fortzusetzen. So kam es im Osten zu einem Krieg gegen Bornu, wodurch Sokoto in schwere Legitimationsschwierigkeiten geriet. Denn, Bornu konnte auf eine *islamische* Lehrtradition verweisen, welche sich bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgen lässt und damit auch älter war als jene des Hausalandes. Es kam zu einem Abwehrkampf Bornus gegen den Jihad aus dem Hausaland, was schlussendlich zu wesentlichen Veränderungen Bornus führte und 1842 zum Sturz der Sefawa-Dynastie (vgl. Loimeier 2010: 146f.). Nichtsdestotrotz konnte Kanem-Bornu unter Gebietsverlusten eine Eroberung durch militante Bewegungen verhindern. Ebenso war es der Jihadbewegung auch südlich der Emirate, im »*Middle Belt*«, kaum möglich, sich festzusetzen (vgl. Grau 2011: 156) – was für spätere Teile dieser Arbeit noch von großer Bedeutung sein wird.

Wesentlich für den Erfolg bzw. Misserfolg eines Jihads war, ob die religiöse Legitimation einen unmittelbaren Zusammenhang zu bestehenden – politischen, sozialen und wirtschaftlichen – Ungerechtigkeiten aufwies. Gelehrte wie Usman dan Fodio trugen maßgeblich zu einer weiteren Attraktivitätssteigerung des *Islam* in Westafrika bei. Dies vor allem deswegen, weil sie sich konkret für die soziale und wirtschaftliche Verbesserung der Marginalisierten aussprachen und einsetzten und sich nicht bloß auf Diskurse beschränkten (vgl. Günther 2006: 33f.). Selbst nicht-muslimische Hausa- und Ful-sprachige Gruppen unterstützen die Jihadbewegung im Hausaland, wegen ihres Anspruches, sich gegen Ausbeutung, Unterdrückung und ungerechte Herrschaft einzusetzen (vgl. Grau 2011: 156; Adigwe/ Grau 2007: 82). Interessanterweise wurde in den *islamischen* Staaten, welche aus den Jihadbewegungen hervorgingen, die Sklavenarbeit zu einer zentralen Stütze der Wirtschaft. Die Sklavenbevölkerung, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine beachtliche Anzahl besaß, nahm ihrerseits den Kampf gegen ungerechte Herrschaft auf. Auch innerhalb des Sokoto-Kalifats wurde dieser Widerstand der Sklaven zunächst von Gelehrten proklamiert (vgl. Loimeier 2010: 151).

In den von den [»]islamischen[«] Gelehrten gegründeten Staaten des 18. und 19. Jahrhunderts wurde der [»]Islam[«] somit die einzige Basis der Herrschaftslegitimation, aber auch die Basis der Legitimation von Widerstand gegen ungerechte ([»]islamische[«]) Herrschaft. Parallele Kulte, wie es sie in den großen Handelsreichen *der bilad al-sudan* vom 11. bis zum 16. Jahrhundert noch gegeben hatte, existierten nun nicht mehr. Vorislamische religiöse Traditionen wurden in den neuen [»]islamischen[«] Gelehrtenstaaten an den Rand gedrängt. Nicht-islamische Bevölkerungsgruppen konnten eine stärkere Integration und Anerkennung nun mehr über ihre Konversion zum [»]Islam[«] erfahren. (Loimeier 2010: 151; kursiv im Original).

Durch die Jihadbewegungen, welche durchaus auch als militante Reformbewegungen bezeichnet werden können, dehnte sich die Einflussosphäre des *Islam* von den Städten auf die ruralen Regionen aus. Über den *Islam*, der sich beginnend mit dem 17. Jahrhundert zu einer Befreiungsideologie entwickelte, erfolgte – wie das Beispiel des Sokoto-Kalifats zeigt –, nunmehr auch die Herrschaftslegitimation (vgl. Günther 2006: 34). Nicht nur wurde der *Islam* erstmalig in der politischen Geschichte Westafrikas zur Quelle politischer Legitimität, sondern gelang es den Gelehrten auch erstmals politische Macht auszuüben. Diese politischen, religiösen und sozialen Umbrüche trugen wesentlich zu einer weiteren Konversionswelle in Westafrika bei (vgl. Loimeier 2011: 138f.). Die Jihadbewegung beeinflusste noch eine weitere Entwicklung des *Islam* im 18. und 19. Jahrhundert – *islamische* Normen, wurden zusehends und dies vor allem im rechtlichen Bereich, zum wegweisenden Organisationsmodell des Alltages. Dem *Islam* fremde Traditionen wurden vermehrt als obsolet angesehen (vgl. Loimeier 2010: 151). Wurde in früheren Zeiten »*islamisches Recht*« nur informell von Imamen und Gelehrten verwendet, so etablierte sich in den »Post-Jihad-Staaten« ein formales Rechtssystem, welches auf einer entsprechenden Infrastruktur basierte (vgl. Günther 2006: 34f.). So wurden die beiden nördlichen politischen Gebilde – das Empire von Kanem-Borno und das Sokoto-Kalifat – bevor es zur britischen Kolonialherrschaft kam, durch das Gesetz der Scharia regiert und dies sowohl im zivilen als auch im strafrechtlichen Bereich (vgl. Kane 2006: 155). Somit wurde ein riesiges Gebiet, mit zahlreichen unterschiedlichen ethnischen Gruppierungen, unter einer theokratischen Herrschaft vereint und das Recht der Scharia mit allen seinen Implikationen eingeführt (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 82).

Dieser Prozess der *Islamisierung* setzte sich – auch wenn dieser eine neue Dimension erfuhr – zu Beginn des 20. Jahrhunderts fort, als europäische Mächte versuchten, ihre Interessen in der Region durchzusetzen. Gerade der Kolonialismus³¹ und das Aufkommen des Christentums in den südlichen Teilen Nigerias trugen dazu bei, dass die Verbindung zwischen Religion und Politik im Leben der *muslimischen* AnhängerInnen an weiterer Intensität erfuhr (vgl. Korieh 2005: 113). War der *Islam* im 18. und 19. Jahrhundert wie mehrfach erwähnt, eine Ideologie gegen ungerechte Herrschaft, entwickelte sich der *Islam* in der kolonialen Ära zu einer Ideologie des Widerstands gegen die europäischen Kolonialherren (vgl. Loimeier 2000: 72; Loimeier 2010: 151) und dies obwohl die herrschende Elite in das System der

³¹ „*Kolonialismus* ist eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden.“ (Osterhammel 2006: 21; kursiv im Original).

»indirect rule«³² eingebunden wurde. Die im 18. und 19. Jahrhundert entstandenen Emirate schufen ein historisches Erbe, welches bis heute fortwirkt. Sie trugen zur Bildung einer *islamischen* Identität der *muslimischen* Bevölkerung bei, welche in dieser Zeitspanne eine »ideale Zeit« sieht, eine Zeit, in der die *MuslimInnen* die Machten inne hatten (vgl. Loimeier 2011: 139).

3.3. Der Islam im Rahmen des Kolonialismus

Wie im vorangegangenen Abschnitt gezeigt wurde, bestand schon im vorkolonialen Nigeria ein enger Zusammenhang zwischen Religion und Politik (vgl. Grau 2011: 154). Innerhalb dieses Unterkapitels wird nunmehr der Frage nachgegangen, in welchem Interaktionsverhältnis diese historisch gewachsenen politisch-religiösen Strukturen mit der kolonialen Durchdringung Nigerias standen und inwiefern der Kolonialismus die weitere politische und religiöse Entwicklung Nigerias beeinflusste? Hierbei ist eben davon auszugehen, dass das Vordringen der europäischen Kolonialmächte in Westafrika zu einer weiteren Phase der *Islamisierung* dieser Region geführt hat (vgl. Günther 2006: 20f.). Auch wenn es in diesem Teil und dem darauffolgenden Abschnitt der Arbeit primär um das Interaktionsverhältnis von *Islam* und Kolonialismus bzw. *Islam* und Unabhängigkeit gehen wird, können Entwicklungen – hierbei vor allem Christianisierungsprozesse und Auswirkungen des Kolonialismus auf nicht-muslimische Gesellschaftsteile –, welche sich weiter südlich von den Emiraten vollzogen haben nicht ganz ausgeklammert und unerwähnt bleiben. Dies vor allem auch deswegen nicht, weil die nigerianische Föderation seit ihrer Unabhängigkeit eine Vielzahl an Auseinandersetzungen zwischen *MuslimInnen* und ChristInnen erlebt hat (vgl. Montclos 2008: 76).

Während das heutige nördliche Nigeria wie ausführlich dargestellt, vorwiegend durch ein *muslimisches* Erbe geprägt ist, kam es im südlichen Nigeria ab den 1840er Jahren zu einer Ausdehnung des Christentums und in der Folge zu »Afrikanisierungsprozessen« des

³² Im Allgemeinen wird in formaler Hinsicht zwischen zwei Formen kolonialer Administration unterschieden: zwischen direkten und indirekten Formen der kolonialen Verwaltung. Die indirekte Form wird eher den Briten und die direkte den Franzosen zugeschrieben. Jedoch ist anzumerken, dass keines der kolonialen Imperien administrativ homogen war (vgl. Grau 2006: 81). Jürgen Osterhammel (2009) verweist darauf, dass der Begriff »indirekte Herrschaft« (*indirect rule*), welcher vielmehr eine Herrschaftsmethode, als eine staatliche Form war, nur für drei Ordnungsmodelle verwendet werden sollte, wobei allen drei gemeinsam ist, dass einheimische Herrscher in Autoritätsposition belassen blieben: 1. »Princely States«: durften weder eigene Außenpolitik noch Kontakt zu anderen betreiben, 2. Direktere Variante indirekter Herrschaft: Agenten der Kolonialmacht standen einer dynastischen Herrschaft mehr als nur beratend zur Seite, 3. Direkte Kolonialherrschaft durch »native authorities«: ab den 1920er Jahren im britischen tropischen Afrika. Ziel war es den einheimischen Autoritäten Erfahrungen in der lokalen Verwaltung sammeln zu lassen und eine nicht-nationalistische Grundlage für die weitere politische Entwicklung Afrikas zu schaffen (vgl. Osterhammel 2009: 55f.).

Christentums in den Regionen des südlichen Nigerias (vgl. Grau 2011: 154). So hat etwa die Ausdehnung des Christentums im Gebiet der Yoruba und hierbei der humanitäre und missionarische Einsatz der anglikanischen *Church Missionary Society* (CMS) dazu beigetragen, den Wandel der »alten Ordnung« zu beschleunigen (vgl. Grau 2008b: 62, 72). Diese religiöse Differenzierung Nigerias sollte auch wesentliche Auswirkungen auf den Prozess der kolonialen Okkupation und die Errichtung der kolonialen Verwaltungsstrukturen haben. Denn diese funktionierten im (*islamischen*) Norden anders, als im (auch christlichen) Südosten und Südwesten des Landes. Die daraus resultierenden Folgen wirken bis heute fort.

Erste Versuche koloniale Kontrolle im Gebiet des heutigen Nigerias durchzusetzen, reichen in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. Während Lagos bereits 1861 britische Kronkolonie³³ wurde, wurden im Süden erst ab den 1880er Jahren Protektorate³⁴ – zunächst das *Oil Rivers Protectorate*, welches später zum *Niger Coast Protectorate* erweitert wurde – errichtet. Nördlich davon versuchte eine britische Handelsgesellschaft, die *Royal Niger Company* (RNC) (vgl. Grau 2011: 154ff.) – vormals *National African Company* genannt –, welche mit einer königlichen Charter und somit mit politischen Rechten ausgestattet war (vgl. Harding 2009: 237), die sogenannten *Niger Territories* unter ihre Kontrolle zu bringen. Die drei eben genannten Gebiete wurden zunächst im Jahr 1900 von England übernommen und 1914 von Frederick Lugard schlussendlich formal zur *Kolonie und Protektorat Nigeria* erklärt (vgl. Grau 2011: 154ff.). Demnach kann der Kolonialbeamte Sir Frederick Lugard als der eigentliche »Architekt« des heutigen Nigeria angesehen werden (vgl. Hartmann 2011: 310), welcher wohl wesentlich dazu beitrug, dass mit der Entstehung der britischen Kolonie in Nigeria, die mehrheitlich nicht-muslimischen Gesellschaften der tropischen Waldregionen mit jenen der *muslimischen* Mehrheitsgesellschaften des Sudangürtels zusammengeschlossen wurden (vgl. Loimeier 2011: 137).

Im Unterschied zu den südlichen Teilen der Großkolonie, in denen sich die afrikanische Bevölkerung gegen die kolonialen ErobererInnen bis in die Zeit des Ersten Weltkrieges wehrte, gelang es Lugard mit den Emiren des Nordens eine Art *Modus vivendi* auszuhandeln (vgl. Hartmann 2011: 310). Ohnehin schien es den Briten wenig sinnvoll, die Macht der bestehenden Eliten zu brechen (vgl. Harnischfeger 2006: 48). Lugard glaubte zu erkennen, dass die vorhandenen administrativen Strukturen des Sokoto-Kalifats am besten dazu geeignet waren, die unterschiedlichen Gesellschaften des nördlichen Nigerias zu regieren (vgl. Umar

³³ Das britische Kolonialrecht unterschied die überseeischen Gebiete Anfang des 20. Jahrhunderts in mehr als vierzig Statusarten. Eine dieser Statusarten war die »Kronkolonie«, welche direkt dem Kolonialministerium unter einer Gouverneursverfassung unterstellt war (vgl. Osterhammel 2006: 55).

³⁴ »Protektorate« ihrerseits wurden »indirekter« verwaltet als Kronkolonien, wobei die Kolonialmacht die volle Souveränität über das Protektorat übernommen hatte (vgl. Osterhammel 2006: 55; vgl. Grau 2006: 81).

2006: 27). Ziel der Briten war es, die bestehende funktionierende Administration des Nordens in ihre Kolonialverwaltung zu integrieren (vgl. Harnischfeger 2006: 48). Mit Hilfe der Emire konnte Lugard in Nigeria jene Herrschaftstechnik anwenden, welche er bereits zuvor in Indien und Uganda praktizierte: eine *Indirect rule*. Die Hausa-Fulani³⁵-Emire wurden von den Briten als legitime Fürsten und religiöse Führer anerkannt und erfolgreich von Seiten der Briten umworben (vgl. Hartmann 2011: 310, 272). Konkret äußerte sich die Indirekte Herrschaft darin, dass »traditionelle« Herrscher wie etwa Emire und Sultane ihre angestammten Funktionen behielten, solange sie mit der Kolonialmacht kooperierten, wobei diese der Kontrolle der Briten unterstanden (vgl. Günther 2006: 35). So standen den Emiren Agenten der Kolonialmacht »beratend« zur Seite oder gaben vielmehr den Ton an (vgl. Grau 2000: 158). Die britische Verwaltung ließ den »traditionellen« Eliten demnach weitreichende freie Befugnisse, solange diese die wirtschaftlichen und politischen Ziele der Kolonialmacht verfolgten, die Bevölkerung zu kontrollieren vermochten und die geforderten Steuern eintreiben konnten (vgl. Schicho 2010a: 83). Die Gründe für die Kooperation zwischen den Eliten Nordnigerias und den Briten sind äußerst vielfältig (vgl. Grau 2011: 159). Neben pragmatischen Gründen waren es ebenso persönliche Vorlieben der Briten, welche in der höfischen Kultur des Nordens Zeichen für eine »höhere« Zivilisation zu erkennen glaubten. Darüber hinaus würde aus Sicht der Briten, die religiös-politische Kultur der Emire eine positive Wirkung auf jene neu unterworfenen Völker ausüben, welche erst lernen müssten, sich staatlicher Autorität zu unterwerfen (vgl. Harnischfeger 2006: 54f.). Auch besaß für die Briten die *islamische* Bruderschaft der *Qadiriyya*, welche seit der Zeit dan Fodios in Nigeria bestimmend war, im Gegensatz zu den *islamischen* Sufi-Bruderschaften wie der *Tijaniyya* den Vorteil, dass es sich bei der *Qadiriyya* um eine »gute« Ausformung des *Islam* handelte, welche als statisch betrachtet wurde. Wandel wurde demgegenüber von den Briten als zerstörerisch angesehen (vgl. Grau 2011: 159). Gerade nach der Erfahrung der Briten mit dem Mahdi-Aufstand im Sudan, lernten sie den Konservatismus der »traditionellen« Autoritäten zu schätzen (vgl. Hartmann 2011: 310). Aber nicht nur andere *islamische* Ausprägungen wurden als Störfaktor für »traditionelle afrikanische Gesellschaften« eingeschätzt, sondern sah Lugard etwa auch in der Verbreitung des Christentums Nachteile für die afrikanischen Gesellschaften (vgl. Grau 2011: 159), was soweit führte, dass die Tätigkeit christlicher MissionarInnen im nördlichen Nigeria unterbunden wurde (vgl. Hartmann 2011: 310). Grundsätzlich versuchten

³⁵ In der verwendeten Literatur werden die Hausa-Fulani z.T. getrennt voneinander bezeichnet, also als Hausa und Fulani, was darauf zurückzuführen sein dürfte, dass es sich bei den Fulani ursprünglich um eine religiöse Gemeinschaft gehandelt hat (vgl. Anugwom 2000: 70). Doch werde ich sie in der Folge durchgehend als Hausa-Fulani bezeichnen, weil davon ausgegangen werden kann, dass bei den *muslimischen* Hausa-Fulani Ethnizität und Religion miteinander verflochten sind (vgl. Casey 2008: 84).

sich die Briten nicht in *muslimische* religiöse Fragen einzumischen und gestanden parallel dazu den *MuslimInnen* in diesen Fragen weitestgehende Autonomie zu (vgl. Günther 2006: 35f.). Demnach kann davon ausgegangen werden, dass die Briten die Konfliktvermeidung mit der *muslimischen* Bevölkerung Afrikas, einer Verbreitung der »Frohen Botschaft« vorzogen (vgl. Hartmann 2011: 278f.). Die Briten trugen damit einerseits zu einer weiteren Verbreitung des »guten« *Islam* im nördlichen Nigeria bei und andererseits wurde auf diese Weise die Bereitschaft der Eliten und der *Qadiriyya* begünstigt, mit den Briten zusammenzuarbeiten (vgl. Grau 2011: 159). Der Umstand, dass sich die britische Kolonialverwaltung auf eine bereits bestehende Administration und somit auf ein hohes Maß an Selbstverwaltung des Nordens in Bereichen wie, Justiz und Steuereintreibung stützen konnte, trug maßgeblich dazu bei, dass britische Beamte kaum nötig waren (vgl. Harnischfeger 2006: 48f.). Dabei blieb zwar die lokale Administration der Justiz und jene über lokale politische AkteurInnen in den Händen der Emire, jedoch etwa das Recht auf Land, mineralische Ressourcen, Steuern etc., war nicht länger den Emiren unterstellt (vgl. Umar 2006: 25). Die Hausa-Fulani-Emire ihrerseits konnten jedoch davon ausgehen, dass die Briten sie im Kampf gegen gegnerische *muslimische* Erweckungsbewegungen unterstützen würden (vgl. Hartmann 2011: 310). Die Kooperationsbereitschaft der vorherrschenden Elite erklärt sich auch daraus, dass diese auf den eigenen Machterhalt und somit einem Status Quo aus war (vgl. Günther 2006: 35). Und tatsächlich vermochten es die Hausa-Fulani-Königreiche, welche durch den Jihad von Usman dan Fodio seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts geeint waren, auch die Kolonialzeit zu überdauern (vgl. Loimeier 2011: 148) und ihren Machtbereich mitunter sogar auszudehnen (vgl. Harnischfeger 2006: 49). Die religiös-ideelle und politische Bedeutung des Kalifats stellt bis in die Gegenwart einen gewichtigen Machtfaktor in Nigeria dar (vgl. Harding 2009: 219). Die herrschende Elite des *muslimischen* Reiches erkannte rasch, dass sie im Bündnis mit den Briten ihren religiösen und politischen Einfluss schneller durchzusetzen vermochte als zur Zeit des Jihad und sie schätzte diese Gunst. Ahmadu Bello, der politische Führer der Nordregion kommentierte die britische Machtergreifung so (vgl. Harnischfeger 2006: 49, 52):

Veränderungen mussten kommen, es lag in der Natur der Dinge; wir hätten den Einflüssen von außen nicht viel länger widerstehen können ... Die Briten waren das Werkzeug des Schicksals und erfüllten Gottes Willen. [...] Alles ging mehr oder weniger weiter wie zuvor, denn was konnten ein einzelner Resident, ein Assistent und ein paar Soldaten in Sokoto schon tun, um ein so weites Gebiet wie das Sokoto-Emirat zu verändern? (Bello zitiert nach Ansprenger 2007: 82).

Die Briten ermöglichten es den *muslimischen* Herrschern darüber hinaus ihren Machtbereich auf die Region des *Middle Belt* auszudehnen (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 83). So wurden auch die nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen des *Middle Belt*, welche bislang dem Norden

als Region zur Rekrutierung für SklavInnen³⁶ diene, durch die Briten der politischen Führung der *Muslimen* untergeordnet (vgl. Grau 2011: 159f.) und selbst in jenen Regionen, in denen die Mehrheit der Bevölkerung eigentlich »heidnisch« war, wurde die Scharia angewendet. Auch wenn das Kolonialregime die Möglichkeit hatte, die Scharia zu modifizieren und »anstößige«³⁷ Teile der *islamischen* Rechtsprechung außer Kraft zu setzen, so machte es kaum davon Gebrauch. Jene Gebiete des *Middle Belt*, die nicht in die Emirate inkorporiert wurden, erhielten eine eigene Verwaltung mit einem spezifischen lokalen Gewohnheitsrecht³⁸. Aufgrund der Tatsache, dass es den Briten an Geld, Personal und Kommunikationsmitteln fehlte, um diese Regionen effektiv verwalten zu können, setzten sie oftmals Verwaltungsmitarbeiter ein, welche sich aus Hausa-Fulani zusammensetzten. Dies deshalb, weil es unter den Völkern dieser Gebiete meist keine *Chiefs*³⁹ oder andere Autoritäten gab. Aus diesem Grund war es für die Briten meist leichter, »befreundete« Hausa-Fulani als Distrikt- und Dorfvorsteher einzusetzen. Diese wurden von den britischen Kolonialbeamten mit mehr Respekt behandelt, als die »traditionellen« Würdenträger des *Middle Belt*. All diese Faktoren führten einerseits dazu, dass die »traditionellen« Eliten begannen das Auftreten, die Redeweisen, das äußere Erscheinungsbild und z.T. auch die Religion der Hausa-Fulani zu übernehmen und andererseits institutionalisierte die britische Kolonialmacht dadurch den inferioren Status der NichtmuslimInnen in den Emiratsgebieten (vgl. Harnischfeger 2006: 49ff.).

Für die Anwendung der Indirekten Herrschaft im Süden und Westen der Gesamtkolonie fehlten schlichtweg die Voraussetzungen. Da es in diesen Gebieten keine Fürsten und überörtlichen religiöse Autoritäten gab, tätigten die Briten direkte Eingriffe in die vorhandenen Strukturen. Um das Fehlen der indigenen Autoritäten zu kompensieren wandten die Kolonialverwalter das sogenannte »*Social engineering*« an (vgl. Hartmann 2011: 310). Im Südosten, wo die Etablierung eines Indirekten Verwaltungssystems unter der Igbo-sprachigen

³⁶ Auch wenn die Briten die Sklaverei nicht weiter dulden mochten, nahmen sie eine pragmatische Haltung diesbezüglich ein. Ein Vorgehen von Seiten der Briten, hätte die Position der Hausa-Fulani-Herrscher bedroht, welche auf die Sklaverei angewiesen waren. Dies führte dazu, dass die Sklaverei an den Königshöfen in modifizierter Form, die Kolonialzeit überdauert hat (Harnischfeger 2006: 48).

³⁷ Hierbei ist sogleich anzumerken, dass es viele *MuslimInnen* bis heute als anmaßend empfinden, dass die EuropäerInnen sich das Recht herausnahmen nach ihren Maßstäben in Recht und Unrecht zu unterteilen (Harnischfeger 2006: 51).

³⁸ Beim Gewohnheitsrecht wurde von Seiten der Kolonialverwaltung nach jenen einheimischen Rechtsnormen gesucht, welche innerhalb des kolonialen Systems praktikierbar schienen. Europäische Anthropologen versuchten zu diesem Zweck in den spezifischen Regionen, ein solches Recht festzuhalten. Diese Vorhaben waren jedoch äußerst problematisch, da es eine Vielzahl an unterschiedlichen Gemeinschaften mit je eigenen »Traditionen« gab (vgl. Harding 1994: 40f.).

³⁹ Unter *Chief* (»Häuptling«) ist nicht ein »traditioneller« Herrscher zu verstehen, der willkürlich Macht ausübt, sondern übt dieser sehr allgemein betrachtet Autorität über eine bestimmte größere Gruppe aus (vgl. Harding 1994: 38).

Bevölkerung zudem oftmals nur mittels Gewalt durchsetzbar war, schufen die Briten deshalb »künstliche *Chiefs*« (vgl. Grau 2011: 161), die sogenannten »*warrant chiefs*«, welche von der Bevölkerung jedoch weitestgehend abgelehnt wurden (vgl. Falola 1998: 51). Die *Chiefs* fanden innerhalb der Bevölkerung zwar nur wenig Rückhalt, dafür genossen sie aber die Unterstützung der Briten (vgl. Grau 2011: 161).

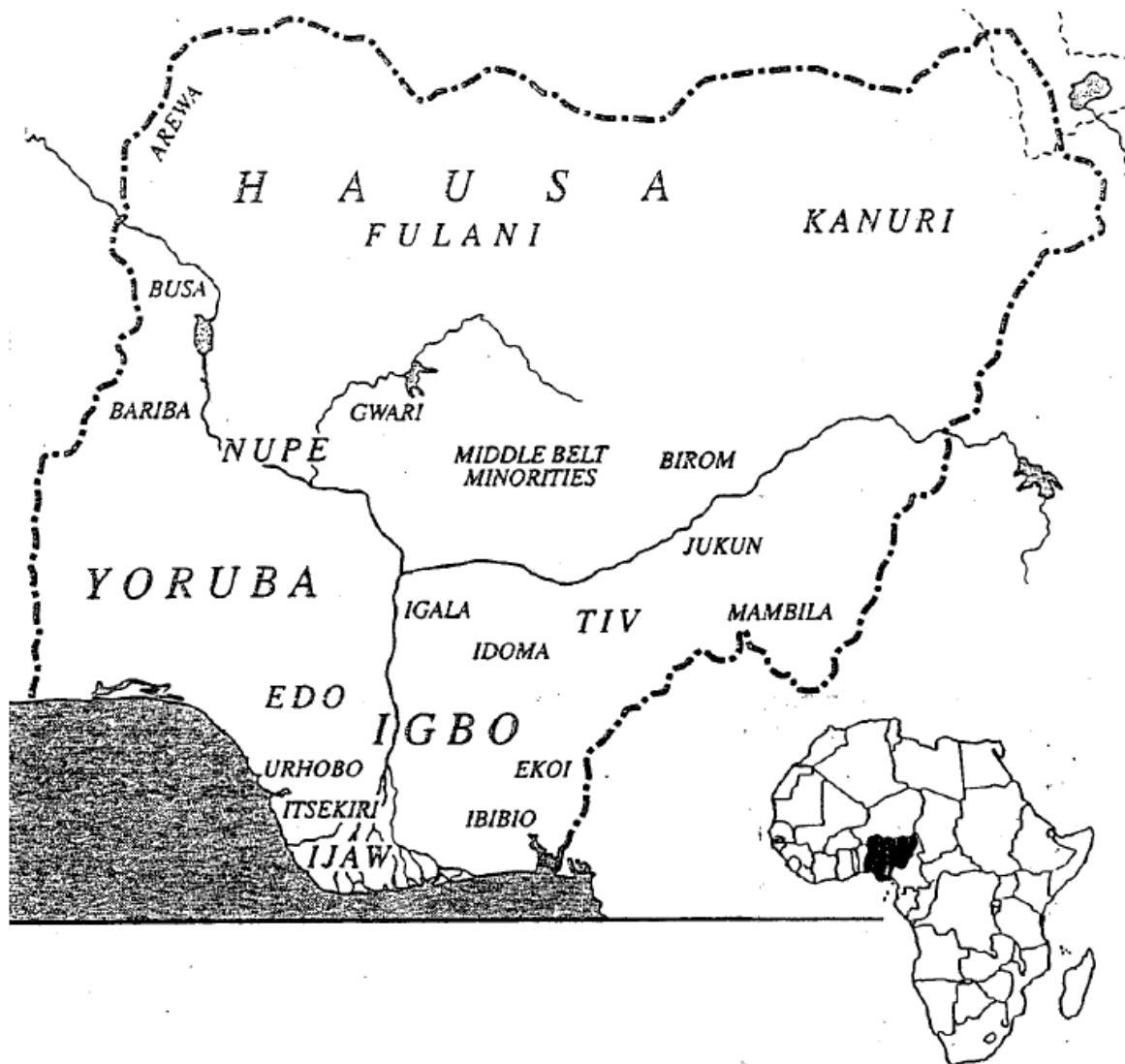


Abb. 1: Nigeria, Sprachgruppen und Regionen (Adigwe/ Grau 2007: 85)

Wie bei den Yoruba im Westen und Südwesten Nigerias handelt es sich auch bei den Igbo um ein Artefakt der Kolonialverwaltung, welche als »Verwaltungsethnie« herbeikonstruiert wurde, um die Verwaltungsvorgänge der britischen Kolonialmacht zu erleichtern. Dabei wurden eine Vielzahl an kleinen Völkern in einer »Sammelethnie« zusammengefasst (vgl. Hartmann 2011: 311). Demnach war das koloniale Nigeria nichts anderes als ein durch die Briten konstruierter Zusammenschluss unterschiedlicher Ethnizitäten (vgl. Falola 1998: 52).

Für das Administrieren der Kolonien war es einfacher, wenige kompakte [»]Stämme[«] zu definieren als die tatsächlich vorkommenden kleinräumigen Ethnien und Sprachgruppen in den Verwaltungsstrukturen abzubilden. So wurden kleine Völker benachbarten größeren Völkern [– in diesem Fall den Igbo und Yoruba –] hinzugerechnet, vor allem dann, wenn es in Religion, Sprache und Lebensweise gewisse Ähnlichkeiten gab. (Hartmann 2011: 279).

Somit kann festgehalten werden, dass „[...] im kolonialen Nigeria [...] *Indirect Rule* von der Einbeziehung des [»]islamisch[«] geprägten Emiratesystems Nordnigerias, [...], über die teilweise Einbindung „traditioneller Herrscher“ im Südwesten Nigerias bis zur Errichtung „künstlichen kolonialen Chieftums“ im Südosten des Landes [reichte].“ (Grau 2006: 81f.).

Durch die Aktivitäten der Missionen, welche sich jahrzehntelang auf den Süden konzentrierten – nicht zuletzt deshalb, weil wie bereits angeführt, die Emiratsgebiete auf Geheiß der Kolonialverwaltung, für die Mission gesperrt waren – ist der Süden Nigerias heute weitestgehend christlich geprägt. Nur in einigen Yorubastädten, die bereits vor der Kolonialzeit *islamische* Einflüsse aufwiesen, bilden *MuslimInnen* die Bevölkerungsmehrheit. Auch unter den Igbo im Südosten hat sich das Christentum durchgesetzt. Darüber hinaus besaß das Christentum auch für die »heidnischen« Minoritäten des Nordens eine hohe Anziehungskraft, weil es als eine Art Abgrenzung gegenüber der Hausa-Fulani-Kultur dienen konnte und kann. Mit den Missionsstationen etablierten sich auch Schulen und Krankenhäuser im südlichen Teil Nigerias und in Teilen des *Middel Belt*, wo parallel dazu auch ein »westlich« geprägter Lebensstil Einzug hielt (vgl. Harnischfeger 2006: 52f.). Während die Igbo und Yoruba auf diese Weise über die Mission zu Bildung gelangten, blieb diese den *muslimischen* Hausa-Fulani vorenthalten. Demnach kann davon ausgegangen werden, dass die Christianisierung und Bildung der Yoruba und Igbo Hand in Hand gingen (vgl. Hartmann 2011: 310f.). Besuchten zum Ende der Kolonialzeit 2 300 000 Kinder im Süden eine Primarschule, so waren es im Norden lediglich 185 000. Doch muss angemerkt werden, dass sich der *islamische* Norden mitunter bewusst gegen »westliche« Einflüsse geschützt hat und dies fortwährend tut. So bestehen Bedenken gegenüber dem »westlichen« Bildungssystem auch im nachkolonialen Nigeria, was dazu führt, dass die Mehrheit der Bevölkerung des Nordens aus AnalphabetInnen besteht. Dies vor allem auch deshalb, weil viele Eltern einer Koranschule den Vorzug gegenüber einer anderen Schule geben. In diesen Schulen memorieren die Kinder zwar Koransuren, lernen jedoch nur im geringen Ausmaß Lesen und Schreiben (vgl. Harnischfeger 2006: 53).

In der Kolonialzeit standen den politischen Führern Nigerias drei religiöse Referenzrahmen zu Verfügung, um ihre Glaubwürdigkeit zu untermauern: der *Islam*, das Christentum und »Afrikanische Traditionelle Religionen« (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 84). Denn durch die religiöse Pluralität, welche im Süden vorherrschte – im Unterschied zum

Norden – kam es im südlichen Nigeria im Wesentlichen zu einer Trennung zwischen Religion und Politik. Die »westlich« gebildete Elite, wie auch jene der »traditionellen« Elite war gut beraten, sich in einer ohnehin vielfältigen Gesellschaft nicht auf ihre Religionszugehörigkeit zu berufen (vgl. Grau 2011: 162).

[...] [W]hile the political-religious *Muslim* leaders of the North were at the same time part of the colonial administrative system, political leaders of the South, [...], developed loyalties outside their former "traditional" religious sphere and therefore had to create a political system characterised by a certain separation between religion and politics. (Adigwe/ Grau 2007: 84; Hervorhebung des Verf.).

Ganz im Gegensatz zum Norden, wo trotz interner Spannungen der *Islam* ein einigendes Band darstellte und Politik und Religion ineinander gingen, beriefen sich die politischen Führer des Südens zuerst einmal auf die Kategorie der »Ethnizität«, um einerseits Identität zu stiften und andererseits ihre »authentische« Führerschaft zu legitimieren.

Die Briten, welche zum einen gut ausgebildete AfrikanerInnen in den Bereichen wie Wirtschaft und Verwaltung benötigten (vgl. Grau 2011: 162, 161), sahen in den christlichen KonvertitInnen zum anderen oftmals eine lästige Konkurrenz und in den Missionsschulen eine Brutstätte des afrikanischen Nationalismus (vgl. Harnischfeger 2006: 55). Und tatsächlich hatte sich im Südosten, wie im Südwesten eine antikoloniale Bildungselite entwickelt, welche in Opposition zum Kolonialstaat stand und zunächst lokale Autonomie und nach dem Zweiten Weltkrieg politische Unabhängigkeit einforderte (vgl. Grau 2011: 162). Somit bekam es die britische Kolonialmacht in den Regionen der Yoruba und Igbo, welche nebenbei bemerkt auch die Zentren der kolonialen Ökonomie bildeten und welche sich durch eine nennenswerte Infrastruktur – im Gegensatz zum Norden – auszeichneten, mit einer politisch wachen und kritischen Elite zu tun. Im Süden Nigerias entwickelte sich demnach eine für die Kolonialmacht unbequeme afrikanische Bevölkerung, im Gegensatz zu dem »rückständigen« und leicht handzuhabenden Norden (vgl. Hartmann 2011: 311). Es war diese »educated elite«, welche das System der »traditionellen« kolonialen *Chiefs* herausforderte und in der Folge das britische politische System ins Wanken brachte (vgl. Grau 2008b: 79f.).

The new political leaders of the South, who had been educated mostly in the mission schools, though serving under the colonial administration, were the first to rise in opposition to the autocratic colonial regime: they claimed for independence and they were able to transport this message through their political pressure groups to the people at the grass-roots in the South, while this message of independence found a slow response in the North whose religious-political system was almost left intact under the system of Indirect Rule. (Adigwe/ Grau 2007: 85).

Hierbei ist jedoch zu erwähnen, dass auch wenn die Briten das Emiratssystem beibehielten, sie durchwegs einheimische *Muslims* ausbilden und beschäftigen mussten, was dazu führte, dass eine professionelle Schicht an *muslimischen* Verwaltungsangestellten entstand, welche nicht immer im Sinne der britischen Kolonialmacht handelte (vgl. Werthmann 2007: 41).

Resümierend betrachtet kann einer der Gründe, weshalb der *Islam* eine wichtige Rolle im politischen Diskurs Nigerias ausmacht auf die Kolonialzeit der Briten zurückgeführt werden (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 82). Die durch die Kolonialmacht dem *Islam* getätigten Zuschreibungen, führten dazu, dass diese eine stabilisierende Wirkung für die Bedeutung des *Islam* innerhalb der Bevölkerung hatte und die *islamische* Identität zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit stark ausgeprägt war (vgl. Günther 2006: 38). „Für die Ausbreitung des *Islam* war der Kolonialismus [somit] in der Tat ein Glücksfall, [...].“ (Harnischfeger 2006: 52; Hervorhebung des Verf.). Die Briten legten nicht nur den Grundstein für »Ethnizität«, sondern halfen sie der politischen Elite des Nordens auch dabei, ihre Glaubwürdigkeit durch den *Islam* zu stärken (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 82). Muhammed Umar (2006) stellt auch fest, dass der britische Kolonialismus im Allgemeinen und die britische Kolonialpolitik im Engeren gegenüber dem *Islam* keine stabile Einheit darstellte, sondern sich vielmehr durch Kontinuität und Diskontinuität⁴⁰ auszeichnete. Gerade in den Bereichen Politik, Recht und Bildung kam es durch den Kolonialismus keineswegs zu einem so eindeutigen Einschnitt, wie etwa im militärischen Sektor (vgl. Umar 2006: 62f.).

Fest steht allerdings, diente der *Islam* im nördlichen Nigeria im 18. und 19. Jahrhundert sowohl zur Legitimation politischer Herrschaft, als auch als Basis für den Widerstand gegen diese, so wurde der *Islam* im kolonialen Zeitalter trotz der Einbindung seiner Eliten in das britische Verwaltungssystem, ebenso zum Bezugsrahmen für den Widerstand »gegen koloniale (>christliche<) Herrschaft« (vgl. Grau 2011: 156). Der *Islam* war somit auch zur Zeit des Kolonialismus ein Mittel um Herrschaft sowohl zu konsolidieren, als auch Widerstand gegen diese zu begründen (vgl. Harnischfeger 2006: 47). Darüber hinaus nutzten nichtmuslimische Bevölkerungsschichten des *Middle Belt*, die durch die Kolonialzeit einsetzende Schwächung der Emire dazu, sich langsam aus deren politischen Vormundschaft zu lösen (vgl. Loimeier 2011: 139).

Während die britische Kolonialmacht durch ihre Strategie der Indirekten Herrschaft und ihrer Politik der »*Divide-and-Rule*« die Basis für ein regionales und ethnisches Bewusstsein innerhalb der künstlich geschaffenen Einheit Nigerias schuf, trug die christliche Mission, wie gezeigt dazu bei, einen Wandel bezüglich des religiösen Glaubens und der Bildung in Nigeria auszulösen. Daraus resultierte, dass sich die postkoloniale Regierung und ihre Führer im Zuge

⁴⁰ Hierbei wäre es interessant ferner der Frage nachzugehen, welche Formen der Kooperation und des Widerstandes es im Rahmen des Kolonialismus von Seiten der *MuslimInnen* gab. Doch ist hier leider nicht der Raum, um dieser Frage vertiefend nachzugehen. Muhammed S. Umar geht im zweiten Kapitel des folgenden Werkes näher auf diese Fragestellung ein:

Umar, Mohammed S. (2006): *Islam and Colonialism. Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*. In: Hunwick, John/ Seesemann, Rüdiger/ Viktor, Knut (Hg.): *Islam in Africa*. Vol. 5, Brill, Leiden, Bosten: Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff & VSP.

der Unabhängigkeit Nigerias mit dem Kampf um eine neue Identität konfrontiert sahen. Im Gegensatz zu den südlichen Eliten, welche sich vor allem an ethnisch motivierter Politik orientierten und sich aus den dargelegten Gründen besser von religiösen Zusammenhängen distanzieren, gab es für die nördliche Führung Nigerias eine andere Ausgangsposition in die Unabhängigkeit. Das Emirate-System vereint mit der Indirekten Herrschaft hat dazu geführt, dass die *muslimischen* Führer nicht nur eine ethnische Politik, sondern auch eine religiöse forcierten (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 105f.).

Markus Brunner (2000) verweist darauf, dass die britische Kolonialherrschaft ein paradoxes Erbe hinterließ: Einerseits schufen die Briten zwar die politische Einheit Nigeria, andererseits allerdings regierten sie dieses Konstrukt nicht einheitlich, sondern förderten regionale und ethnische Antagonismen. Darüber hinaus seien vier Resultate dieser britischen Herrschaft für die Politik des nachkolonialen Nigerias von zentraler Relevanz:

1. ließen die kolonialen Verwaltungs- und Regierungsstrukturen wenig Spielraum für die Einübung *demokratischer* Praktiken. Auch war der unabhängige Staat einerseits in administrativer, finanzieller und personeller Hinsicht nur unzureichend für seine neuen Aufgaben ausgerüstet und andererseits erwies sich die Orientierung des nigerianischen politischen Systems am Westminster Modell der parlamentarischen *Demokratie* als ungeeignet
2. war die koloniale Dreiteilung des Landes ausschlaggebend für die spätere Entwicklung von interregionalen und interethnischen Spannungen. Die Nicht-Berücksichtigung der politischen Anliegen der Minoritäten schuf die Basis für gewalttätige Konflikte und ein Aufbegehren gegen die föderalen Strukturen des Staates
3. erfuhr der Charakter der Herrschaft eine Transformation. »Traditionelle« Herrscher wurden im Rahmen der Indirekten Herrschaft einerseits in ihrer Machtausübung beschnitten, weil sie dem britischen Herrschaftsapparat unterstellt wurden. Andererseits aber bekamen sie z.T. Machtbefugnisse, welche jene der vorkolonialen Ära weit überstiegen. Insgesamt wurde ihre Stellung jedoch zusehends prekär und die Dreiteilung des Landes trug zusätzlich dazu bei, dass sich die Loyalitäten der neuen Mittelschicht nur selten an der politischen Einheit Nigerias orientierten. Diese konzentrierten sich vielmehr auf die Regionalregierungen, die eigene ethnische Gruppe oder den Clan
4. war das Verhalten der politischen und wirtschaftlichen Elite stark von den kolonialen Bedingungen geprägt. Die Kolonialzeit legte den Grundstein dafür, dass der Staat

zum bestimmenden sozialen Akteur und zur Quelle von Macht und Reichtum wurde, der über die Ressourcenverteilung entschied. Einerseits war sozialer Aufstieg in der Folge nur über eine Position im Staatsapparat gewährleistet und andererseits waren die neuen politischen AkteurInnen bestrebt sich durch Korruption und Klientelwirtschaft politische und ökonomische Vorteile zu verschaffen. Auch führte die Regionalisierung des politischen Systems zu einer verstärkten intraethnischen und interethnischen Konkurrenz, was zu einer Verhärtung der politischen Gegnerschaft auf Bundesebene führte (vgl. Brunner 2000: 280ff.).

3.4. Der *Islam* seit der Unabhängigkeit Nigerias

Im letzten Abschnitt konnte gezeigt werden, dass das koloniale Nigeria nicht als eine einheitliche administrative Einheit regiert wurde, sondern sich vielmehr aus mehreren autonomen Gebilden zusammensetzte. Diese von den Briten forcierte linguistische und kulturelle Heterogenität Nigerias erklärt sich vorwiegend durch den daraus für die Briten entstehenden Profit (vgl. Falola 1998: 53). Bereits in den 1940er Jahren jedoch wurde deutlich, dass sich das britische Kolonialsystem nicht mehr auf Dauer aufrechterhalten lassen wird, worauf die britische Verwaltung dazu überging Vorkehrungen zu treffen, welche dafür sorgen sollten, die Regierungsgewalt sukzessive den AfrikanerInnen zu übergeben. Auch wenn die Briten nicht die Macht hatten den Gang zur Unabhängigkeit aufzuhalten, waren sie doch in der Lage, die Weichen für die Zukunft festzulegen (vgl. Harnischfeger 2006: 56f.). So kam es, dass den in den drei dargelegten kolonialen Verwaltungsgebieten ansässigen Bevölkerungen im Jahr 1957 ihre Selbstverwaltung zugestanden wurde. Jedoch hatte es die nördliche Elite Nigerias nicht eilig von dieser Gebrauch zu machen, weil sie sich ohnehin vorteilhaft mit der Kolonialmacht arrangiert hatte. Erst 1959, ein Jahr vor der Unabhängigkeit, nutzte der Norden die Möglichkeit der Selbstverwaltung kurz bevor das nördliche Nigeria im Jahr 1960 zu einem Glied des nigerianischen Bundesstaates wurde (vgl. Hartmann 2011: 311f.). Den Briten schien eine bundesstaatliche Verfassung für Nigeria wohl aus zwei Gründen am geeignetsten: Erstens wegen der Bevölkerungsmasse des Landes – bereits damals besaß Nigeria knapp 35 Millionen EinwohnerInnen – und zweitens wegen den schwerwiegenden kulturell und historisch begründeten Differenzen zwischen Nord- und Südnigeria (vgl. Ansprenger 2007: 95). Damit setzte sich Nigeria zum Zeitpunkt seiner politischen Unabhängigwerdung am 1. Oktober 1960 aus der flächenmäßig am größten *Northern Region* und den beiden kleineren, jedoch bevölkerungsreicheren, Gebieten im

Süden, der *Western* und *Eastern Region* zusammen (vgl. Grau 2011: 162). Somit kontrollierten Hausa-Fulani, Igbo und Yoruba jeweils einen Teilstaat. Ohnehin wäre sowohl keines der drei Völker allein für sich groß genug gewesen, um den Gesamtstaat zu kontrollieren als auch keineswegs auf die Regierung eines solchen vorbereitet (vgl. Hartmann 2011: 312). Doch diesem föderalen System war ein Grundproblem inhärent – es verschärfte die ethnische Teilung des Landes, was ferner dazu beitrug, dass jede der drei Majoritätsgruppen eine Region dominierte (vgl. Falola 1998: 53).

Für das Entstehen eines neuen politischen Bewusstseins im nachkolonialen Nigeria waren die Erfahrungen in den Jahren nach der politischen Unabhängigkeit ausschlaggebend:

1. erfüllten sich die Erwartungen der Bevölkerung bezüglich einer wirtschaftlichen Besserstellung nur im geringen Ausmaß
2. herrschte im Süden die Befürchtung vor, dass die von den Briten getroffenen Maßnahmen im Zuge des Übergangs zur Unabhängigkeit den politischen AkteurInnen des Nordens auf Dauer mehr Gewicht verleihen würden (vgl. Grau 2011: 162). Dass die Briten die konservative Elite des Nordens bevorzugte, hängt vorwiegend damit zusammen, dass die – aus Sicht der Briten – radikalen PolitikerInnen, mit ihren antiimperialistischen Parolen⁴¹ nicht von den Vorzügen der Unabhängigkeit profitieren sollten. Doch stellten die Briten auch an die Hausa-Fulani-Elite gewisse Bedingungen. Wesentliche Punkte waren, dass auch den Nicht-MuslimInnen das gleiche Wahlrecht zugestanden wird und dass auf einen strafrechtlichen Teil der Scharia verzichtet wird. Nebenbei bemerkt waren die Briten ohnehin der Meinung, dass ein – aus ihrer Perspektive – »mittelalterliches« Gesetz wie die Scharia dazu verurteilt sei, einer »modernen« Gesetzgebung zu weichen (vgl. Harnischfeger 2006: 57-60).
3. setzten die PolitikerInnen des Südens, welche einen Vertrauensverlust bemerkten, zusehends auf »ethnische Politik«
4. musste die neue politische Elite Nigerias unter Beweis stellen, dass sie unabhängig von den ehemaligen Kolonialherren und den MissionarInnen agieren konnte. Deshalb versuchten die PolitikerInnen des Südens sich weitestgehend vom Christentum zu distanzieren

⁴¹ Solche radikalen politischen AkteurInnen fanden sich beispielsweise im *National Council of Nigeria and the Cameroons* (NCNC), einer Konföderation aus u.a. politischen Gruppen, Gewerkschaften und Landsmannschaften zusammen. Dieser wurde gegen Ende der 1940er Jahre zur »Igbo-Partei«. Ihr gegenüber stand die *Action Group* (AG) als »Yoruba-Partei« (vgl. Schicho 2001: 80).

5. sind der »Biafra-Krieg«, das Zweite Vatikanische Konzil sowie die sogenannte »Scharia-Debatte« als maßgebliche Faktoren zu nennen, welche das neue entstehende politische Bewusstsein in Nigeria prägten (vgl. Grau 2011: 162f.).

Die Hausa-Fulani-Elite ihrerseits erkannte bereits in den Jahren vor der Unabhängigkeit, dass sie sich in einem gesamtstaatlichen Verband nur dann einen wesentlichen Platz sichern konnte, wenn sie den *Islam* als politischen Pfund einsetzte. Auch zu diesem Zweck gründete sie – von den Briten begünstigt – den *Nigerian Peoples' Congress* (NPC), welcher bis in die Gegenwart die politische Vertretung des Norden schlechthin darstellt. Kernanliegen der nördlichen Elite, die im Vergleich mit der breiten Masse ausgezeichnet ausgebildet war, war es ihre herausragende Stellung auch im postkolonialen Nigeria zu behaupten (vgl. Hartmann 2011: 312). Die politische Vorherrschaft im Land war für die Elite des Nordens auch deshalb notwendig, um an jenem Reichtum zu profitieren, welcher sich aus dem Ölvorkommen im weit entfernten Nigerdelta ergab. Und tatsächlich wusste die NPC-Führung, welche sich nicht an *demokratische* Spielregeln hielt, das staatliche Gewaltmonopol für die Absicherung ihrer fragilen Herrschaft zu nutzen (vgl. Harnischfeger 2006: 58, 62). Darüber hinaus plante der Führer der NPC, Sir Ahmadu Bello, jene *Islamisierungsprozesse*⁴² fortzusetzen, welche im 19. Jahrhundert ins Stocken gerieten (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 86). Bello rühmte sich im Jahr 1964 vor der »Islamischen Weltliga« innerhalb von nur fünf Monaten 60 000 »Ungläubige« bekehrt zu haben. Die offensichtlichen Erfolge im Norden Nigerias trugen dazu bei, dass die *Islamisierungskampagne* Ende 1965 auf den Süden ausgeweitet wurde. Der Antrieb Bellos eine weitere *Islamisierung* Nigerias zu forcieren, erklärt sich aus zweierlei Gründen: zum einen war es politisches Kalkül und zum anderen persönlicher Ehrgeiz – Bello war direkter Nachkomme Usman dan Fodios (vgl. Harnischfeger 2006: 67). Die Regierung der Nordregion begann ohnehin bereits 1954 mit der sogenannten Politik der »*Northernisation*«. Gewalt gegen Nicht-MuslimInnen und Repression gegen die Opposition allein vermochte es nicht, das nördliche Nigeria zusammenzuschmieden. Deshalb war es Ziel der *Northernisation* eine gemeinsame Kultur für die vielen unterschiedlichen Völker zu propagieren. Der *Islam* diente der herrschenden Elite, ebenso wie Repression, nicht nur als Instrument, um ihre Vorherrschaft abzusichern, sondern auch als verbindende Kraft, welche ethnische Differenzen in den Hintergrund treten lassen sollte. Doch ganz konträr zum eigentlichen Ziel, schuf die

⁴² Doch ist es nach Ansicht von Marc-Antoine Pérouse de Montclos (2008) fraglich, ob der *Islam* in Nigeria nach der Unabhängigkeit eine wesentliche weitere Ausdehnung erfuhr. Ihm zufolge, habe der *Islam* seine größte Ausbreitung – in räumlicher und demografischer Hinsicht – bereits vor 200 Jahren erlebt, als er sich im Rahmen des Jihads insbesondere bis nach Ilorin und dem Reich Oyo ausweitete. Ebenso habe es vor allem während der Kolonialzeit eine beispiellose Welle an Konversionen sowohl zum *Islam* als auch zum Christentum gegeben. Eine neuerliche Verbreitung des *Islam* habe im postkolonialen Nigeria vorwiegend in Zentralnigeria stattgefunden (vgl. Montclos 2008: 71).

vorangetriebene *Islamisierung* keine engere Bindung zwischen den nördlichen Eliten und den ethnischen Minderheiten, sondern trug eher zu einem vertieften gegenseitigen Misstrauen bei. Denn nachdem es Bello wiederkehrend nicht gelang, den Thron von Sokoto für sich zu vereinnahmen, nutzte er das Premierministeramt dazu, um die religiösen Ambitionen Usman dan Fodios weiterzuführen. Dabei bediente er sich der Metaphorik des Jihads und pochte auf den engen Zusammenhang zwischen der NPC-Regierung und dem Sokoto-Kalifat. Durch diese Rückbesinnung auf das 19. Jahrhundert dürfte Bello jedoch unter den ethnischen Minderheiten lediglich die Angst vor einem neu aufkommenden Hausa-Fulani »Kolonialismus« geschürt haben (vgl. Harnischfeger 2006: 64-67).

Auch wenn das Verhältnis zwischen den nördlichen und südlichen Regionen Nigerias zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit bereits äußerst gespannt war und es daher naheliegend gewesen wäre, dass sich die Parteien des Südens zusammenschließen und gemeinsam mit den Oppositionsparteien des Nordens eine Zentralregierung bilden, kam es nicht dazu. Diese Option scheiterte an der Rivalität der Yoruba und Igbo (vgl. Harnischfeger 2006: 65). Da die Igbo-Elite zu Beginn der Unabhängigkeit befürchtete, in einem unabhängigen Nigeria von den Yoruba majorisiert zu werden und um diese zu schwächen, gingen sie eine Koalition mit den Hausa-Fulani ein, welche jedoch nur von kurzer Dauer war. Der Grund dafür war, weil der Zusammenschluss einerseits nur darauf basierte die Yoruba zu schwächen und andererseits, weil die Koalition nicht in der Lage war, die wirtschaftlichen Problemlagen des Landes zu lösen (vgl. Hartmann 2011: 312).

Als erster Premierminister einer unabhängigen Zivilregierung ging Sir Alhaji Abubakar Tafawa Balewa von der NPC hervor (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 86). Doch bereits im Jänner 1966 fand die Erste Republik Nigerias, welche erst 1963 gegründet wurde, ein jähes Ende (vgl. Grau 2011: 163). Auch wenn sich die Erste Republik bereits durch politische Spannungen zwischen den drei Mehrheitsbevölkerungen auszeichnete, ist das Scheitern der Ersten Republik vielmehr zum einen auf die Spaltung entlang regionaler, parteipolitischer und ethnischer Linien zurückzuführen und somit auf die politische dreigeteilte Struktur Nigerias, welche die Briten hinterlassen hatten und zum anderen auf das Verhalten der politischen Elite, welche sich nicht an die *demokratischen* Spielregeln hielt (vgl. Brunner 2000: 282ff.). „Es war wahrscheinlich das zentrale tragische Element der nigerianischen Zeitgeschichte, dass sich die Parteien [– NPC »Nordpartei«, sowie AG und NCNC »Südparteien« –] auf regionaler statt auf ideologischer Basis entwickelten, denn nur eine ideologische begründete Partei hat eine wirkliche Hoffnung auf nationweiten Zuspruch.“ (Isichei zitiert nach Schicho 2001: 81). Aus der Dreiteilung des Landes ergab sich demnach einerseits auch, dass jede Gruppe

möglichst viel Zugang zu Ressourcen für sich zu beanspruchen versuchte und andererseits verblieb der Faktor Patronage auch im nachkolonialen Nigeria ein zentrales Element der nigerianischen Politik (vgl. Falola 1998: 53).

Ein vor allem von jungen Soldaten (vgl. Grau 2011: 163) und vorwiegend Igbo-Offizieren angeführter Putsch beendete das kurze Intermezzo der Ersten Republik und an ihre Stelle trat eine Militärregierung (vgl. Hartmann 2011: 312). Ahmadu Bello kam bei diesem Putsch zu Tode. Dies veranlasste die Bevölkerung in den Minoritätengebieten nicht nur zum Feiern, sondern auch dazu sich vom aufgezwungenen Glauben, dem *Islam* abzuwenden und zu ihrem alten Glauben zurückzukehren (vgl. Harnischfeger 2006: 68). Doch bereits wenige Monate darauf erfolgte ein Gegenputsch durch *muslimische* Offiziere (vgl. Hartmann 2011: 312). Grundsätzlich wurde der durch die Igbo getätigte Putsch von den *MuslimInnen* des Nordens als eine »christliche Igbo-Aktion« gewertet (vgl. Grau 2011: 163), welche darauf abzielte, mittels Gewalt an die Macht auf Bundesebene zu gelangen. Dies wohl vor allem wegen der selektiven Opferbilanz, – die Opfer stammten vorwiegend aus dem Norden und Westen (vgl. Brunner 2000: 285) – was dem Putsch zudem eine »ethnisch-religiöse« Einfärbung verlieh (vgl. Grau 2011: 163). Parallel zur Machtübernahme durch die *muslimischen* Offiziere kam es zu einer »Säuberung« des Militärapparates. Dabei wurden vor allem Angehörige der Igbo durch *Muslime* ersetzt. Darüber hinaus verübten Hausa-Fulani Pogrome an den im Norden lebenden Igbo⁴³, welche sich bereits in spätkolonialer Zeit erfolgreich im Handel und Gewerbe des Nordens betätigten aber damit auch den Neid ihrer *muslimischen* NachbarInnen hervorriefen (vgl. Hartmann 2011: 312f.). Infolge dieser Massaker an den Igbo kam es zu Flüchtlingswellen in Richtung Süden. Die daraus resultierende instabile Lage spitzte sich noch weiter zu als verlautbart wurde, dass Nigeria in Zukunft aus zwölf Bundesstaaten bestehen solle und dabei auch die *Eastern Region* dreigeteilt wird (vgl. Grau 2011: 163).

Diese Faktoren trugen offensichtlich dazu bei, dass sich die Igbo nunmehr vom Modell eines Gesamtstaates abwandten und der Südosten Nigerias 1967 unter dem Namen Biafra von der Föderation Nigeria abspaltete (vgl. Hartmann 2011: 313). In Reaktion auf die Ausrufung Biafras erfolgte eine sogenannte »Polizeiaktion« (vgl. Grau 2011: 163), welche nach einem 30 Monate andauernden Krieg (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 88) im Jänner 1970 in der Kapitulation Biafras (vgl. Grau 2011: 163) und der zwangsweisen Wiedereingliederung in den nigerianischen Staatsverband mündete (vgl. Hartmann 2011: 313). Doch blieb der

⁴³ Korrekterweise muss hier jedoch angemerkt werden, dass in einem geringeren Ausmaß ebenso Ausschreitungen gegen Hausa-Fulani im Osten und Südwesten stattfanden (vgl. Brunner 2000: 285).

nigerianische Bürgerkrieg nicht folgenlos: einerseits konnte der Norden zwar durch die Niederlage der Igbo seine Vormachtstellung weiter ausbauen (vgl. Harnischfeger 2006: 69), andererseits jedoch führte die daraus resultierende zunehmende Desillusionierung der Bevölkerung des östlichen Bundesstaates – wegen der geringen Möglichkeit an politische Ämter und Stellen im öffentlichen Bereich zu gelangen – dazu, dass die politische Elite des Südostens den Versuch unternahm ihre Authentizität durch ein Naheverhältnis zur Kirche zurückzugewinnen. Gleichzeitig sprach sich nunmehr aber auch der einheimische Klerus dafür aus, dass die Bevölkerung ihre politische Verantwortung als ChristInnen wahrnimmt (vgl. Grau 2011: 164). Gerade die Biafra-Krise, die zunehmende Armut, die korrupten und ineffizienten Regierungen, sowie – zu späterer Zeit – die »Scharia-Debatten« waren hauptverantwortlich dafür, dass das politische Bewusstsein unter den ChristInnen wuchs. Diese Faktoren trugen nicht nur dazu bei, dass sich ChristInnen sowohl als Laien als auch als Führer vermehrt in der Politik in Szene setzten, sondern führten diese auch zur Polarisierung der beiden universalistischen Religionen – *Islam* und Christentum⁴⁴ (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 81). Zeichnete sich der Kampf um politische Macht in den 1960er und frühen 1970er Jahre noch vorwiegend entlang regionaler und ethnischer Bruchlinien aus, so erfuhr das Gewicht von Religion für den politischen Diskurs ab den 1980er Jahren vermehrt an Bedeutung (vgl. Kane 2006: 166). „Both *Islam* and Christianity got politicized.“ (Montclos 2008: 77; Hervorhebung des Verf.). „[...] [R]eligion had become a factor that no political leader could conveniently afford to ignore.“ (Adigwe/ Grau 2007: 93). Gleichzeitig kam es zu einer gesteigerten Konfrontation zwischen radikalen *MuslimInnen* und radikalen ChristInnen, welche in einer Polarisierung religiöser Identitäten mündete. Diese wachsende Polarisierung ergab sich im Wesentlichen aus zwei Gründen: zum einen verloren die *MuslimInnen* konstant an politischer Macht und zum anderen hatten die ChristInnen das Gefühl, nicht im gleichen Maße wie die *MuslimInnen* am staatlichen Vermögen beteiligt zu werden (vgl. Kane 2006: 166).

Im Jahr 1975 putschte sich General Murtala Mohammed ein *Muslim* aus Nordnigeria, an die Macht (vgl. Grau 2011: 165). Ebenso im Jahr 1975 wurde zusehends der *muslimische* Charakter der Militärherrschaft offensichtlich – beispielweise indem Lagos durch Abuja als Bundeshauptstadt ersetzt wurde (vgl. Hartmann 2011: 313). Der Staat war ohnehin nicht sonderlich bemüht Neutralität zu bewahren, sondern verkörperte vielmehr eine *islamische*

⁴⁴ Hierbei ist anzumerken, dass »Priester« »Afrikanischer Traditioneller Religionen« zwar sowohl von *muslimischen* als auch christlichen PolitikerInnen in Kontext privater Zusammenhänge aufgesucht werden, diese jedoch keinen Einfluss auf die staatliche Politik oder politische Programmen ausüben (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 94).

Macht – ein Umstand, welcher das Zusammenleben zwischen *MuslimInnen* und ChristInnen nachhaltig belasten sollte (vgl. Harnischfeger 2006: 71). Der Plan Mohammeds eine neue Verfassung zu begründen, *demokratische* Wahlen und eine Zivilregierung vorzubereiten, wurde von General Olusegun Obasanjo zu Ende geführt, da er selbst 1976 einem Putschversuch zum Opfer fiel (vgl. Grau 2011: 165). Im Rahmen des Übergansprogramms zur *Demokratie* wurde zum einen die föderale Struktur Nigerias umgestaltet und somit das bundesstaatliche System auf 19 Staaten erweitert, mit dem Ziel regionale und ethnische Spannungen zu vermindern (vgl. Brunner 2000: 287). Jedoch trug gerade die Verlegung der Bundeshauptstadt nach Abuja sowie die Ausweitung der föderalen Struktur auf 19 Staaten dazu bei, die föderale Regierung zu stärken und jene des Staates zu schwächen (vgl. Kane 2003: 45). Zum anderen wurde eine neue Verfassung ausgearbeitet, die mitunter die Abkehr vom Westminster System und die Hinwendung zu einem präsidentialen System nach US-amerikanischen Vorbild mit sich brachte (vgl. Brunner 2000: 287). Im Rahmen der Aushandlung der neuen Verfassung kam es erstmals zu schwerwiegenden Auseinandersetzungen zwischen den christlichen und *muslimischen* FührerInnen (vgl. Grau 2011: 165). Dass es zur Eskalation der religiösen Konflikte kam, hängt vorwiegend damit zusammen, dass die Scharia zum bestimmenden Thema der politischen Kontroversen wurde als es um die institutionelle Struktur der künftigen Verfassung und somit der *Demokratie* ging (vgl. Harnischfeger 2006: 72). Sah die nigerianische Verfassung Scharia-Gerichte bis dahin ausschließlich für die nördlichen Bundesstaaten, nur für *MuslimInnen* und darüber hinaus allein nur für Zivilrechtsfragen nicht aber strafrechtliche Belange vor, so löste die Forderung nach einer Einführung der Scharia auch für das Strafrecht eine heftige Gegenreaktion von Seiten der ChristInnen aus, was zugleich zu einer neuen politischen Solidarität unter den ChristInnen führte. Nach der Intervention des Staatsoberhauptes und der Aushandlung einer Kompromisslösung stand den Wahlen zur Zweiten Republik (1979-1983) jedoch nichts mehr im Weg (vgl. Grau 2011: 165) und mit 1. Oktober 1979 begann die Zweite Republik (vgl. Brunner 2000: 287). Im Rahmen dieses Kompromisses ließ sich weder durchsetzen, Nigeria als säkularen Staat zu definieren, noch der Versuch Scharia-Gerichtshöfe auf Bundesebene zu etablieren (vgl. Harnischfeger 2006: 77). Unter diesen Voraussetzungen kehrte Nigeria unter Obasanjo 1979 zu einer zivilen Regierung zurück und kurzfristig traten die Parteien aus dem Schatten der Offiziere. Im Wesentlichen repräsentierten diese Parteien jedoch weiterhin eine der drei Völker (vgl. Hartmann 2011: 313f.). Ein bemerkenswerter Aspekt am Rande: wurde im nördlichen Nigeria bereits vor und nach der politischen Unabhängigkeit wiederholt über das Wahlrecht für Frauen debattiert, so lösten die bevorstehenden Wahlen eine neuerliche

Debatte über das Frauenwahlrecht aus. In den 1970er Jahren wurde dieser Diskurs abermals aufgegriffen und tatsächlich wurde 1978 – zwanzig Jahre nach der Einführung des Frauenwahlrechts im Süden –, das Wahlrecht für Frauen auch im Norden durchgesetzt (vgl. Grau 2011: 166f.).

Doch bereits nach vier Jahren fand auch die Zweite Republik in Folge einer sich verschlechternden wirtschaftlichen Situation (vgl. Hartmann 2011: 314) und verursacht durch einen Putsch ihr Ende. Dieser Putsch stürzte den amtierenden Präsidenten Alhaji Shehu Shagari und brachte Generalmajor Muhammadu Buhari an die Staatsspitze, welcher kurz darauf selbst – im Jahr 1985 – durch einen Putsch durch General Ibrahim Badamasi Babangida beseitigt wurde (vgl. Grau 2011: 166). Dieser unternahm nicht nur einen Versuch hinsichtlich einer Verfassungsänderung bezüglich der Scharia, sondern, und dies war noch viel problematischer, er vollzog im Geheimen die Registrierung Nigerias als Mitglied in der *Organisation for the Islamic Conference* (OIC)⁴⁵ (vgl. Grau 2011: 167). Dieser Beitritt der Militärregierung zur Weltislamkonferenz löste heftige Proteste von Seiten der christlichen Bevölkerung aus (vgl. Hartmann 2011: 314). Darüber hinaus hatte Babangida eigenmächtig wieder die »Scharia-Klausel« für die promulgierte Verfassung der Dritten Republik eingefügt (vgl. Grau 2011: 167) und dies wohl aus mehreren Gründen: zum einen schien es der *muslimischen* politischen Führung notwendig, unter Anbetracht des wachsenden politischen Bewusstseins unter den ChristInnen ihre Strategien zu überdenken. Dabei lag es für die *muslimische* Führung offensichtlich nahe, die Problemstellung rund um die Scharia dazu zu verwenden, um ihren eigenen Handlungsspielraum erneut auszudehnen (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 94). Zum anderen diente die Rückbesinnung auf die Scharia den *MuslimInnen* auch dazu, interne Unterschiede zu überdecken, denn bereits in den 1970er Jahren war es mehrmals zu gewaltsamen Zusammenstößen zwischen gegnerischen *muslimischen* Organisationen gekommen (vgl. Harnischfeger 2006: 72).

Babangida gelang es während seiner achtjährigen Regierungszeit ein klientelistisches Netzwerk zu spannen, zu deren Hauptprofiteuren reiche pensionierte und hochrangige aktive Armeeingehörige zählten. Babangida verordnete bereits 1987 ein Übergangsprogramm zu einer zivilen Herrschaft. Dieses wurde aber nicht nur mehrmals verschoben, sondern auch streng vom Militär kontrolliert (vgl. Brunner 2000: 288). Für die bevorstehenden Wahlen hat Babangida selbst zwei politische Parteien gegründet und zwei – aus seiner Sicht – geeignete Kandidaten nominiert (vgl. Grau 2011: 167). Andere Parteien, welche sich zur Wahl

⁴⁵ Geplant wurde ein solcher Beitritt bereits kurz vor dem Bürgerkrieg unter dem Regime von General Yakubu Gowon (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 88).

aufstellen lassen wollten, wurden durch die harten von den Militärs fixierten Bedingungen geprüft und für nicht qualifiziert befunden. Somit wurden statt einer unabhängigen pluralistischen Parteienlandschaft vielmehr zwei Parteien nach dem Geschmack der Generäle zur Wahl zugelassen (vgl. Hartmann 2011: 314). Zur Wahl standen sodann Mashood Abiola und Bashir Othman Tofa. Beide waren zwar *Muslime*, Abiola im Gegensatz zu Tofa, welcher aus dem Norden kam, jedoch ein *Muslim* aus dem Südwesten und dieser Umstand dürfte ihm in der Folge bei den Wahlen viele Stimmen der ChristInnen zugetragen haben, die sich offensichtlich von einem aus dem Süden kommenden *Muslim* mehr Toleranz hinsichtlich religiöser Aspekte erwartet haben. So konnte Abiola einen überwältigenden Wahlsieg erringen (vgl. Grau 2011: 167), doch machte aus Sicht der Militärs der falsche Kandidat – Abiola als Yoruba – das Rennen (vgl. Hartmann 2011: 314) bei den Wahlen vom 12. Juni 1993 (vgl. Brunner 2000: 288). Die Militärregierung, welche sich geschockt bezüglich des Wahlergebnisses zeigte, annullierte dieses noch im Juni 1993 kurzer Hand (vgl. Grau 2011: 167), inhaftierte Abiola (vgl. Hartmann 2011: 314) und verschob die Rückkehr zu einer Zivilherrschaft auf unbestimmte Zeit. Von den Yoruba wurde die Annullierung des Wahlergebnisses als ein weiterer Komplott seitens der Militärs gegen sie gewertet. Dies deshalb, weil Abiola eben der erste Präsident aus dem südwestlichen Teil Nigerias hätte sein können (vgl. Brunner 2000: 289).

Im November 1993 übernahm General Sani Abacha die Macht (vgl. Grau 2011: 167). Mit dem plötzlichen Tod Abachas 1998 endete was so manche BeobachterInnen als »die dunkelste Periode in Nigerias Geschichte«⁴⁶ betrachten (vgl. Schicho 2010b: 267). Zugleich wurde eine neue Ära in der *demokratischen Entwicklung* Nigerias eingeleitet, denn das neue Staatsoberhaupt General Abdulsalami Abubakar setzte sich sofort für den Wandel hin zu einer Zivilregierung ein (vgl. Grau 2011: 167f.). Damit übergaben die Militärs endlich langfristig die Macht an gewählte Politiker (vgl. Hartmann 2011: 314) und die wiederkehrenden Unterbrechungen der Zivilregierungen fanden ein Ende (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 99). Wie auch die Verfassung von 1989 übernahm auch jene für die Vierte Republik (vgl. Harnischfeger 2006: 78), welche sich aufgrund einer Umgestaltung der föderalen Struktur im Jahr 1996 unter Abacha nunmehr aus 36 Bundesstaaten zusammensetzt (vgl. Brunner 2000: 291), einfach die Regelung und jenen Kompromiss aus dem Jahr 1978, was zugleich bedeutet,

⁴⁶ Im erdölreichen Nigeria, sicherte sich die Staatsspitze sowohl zivile Politiker als auch die Armeelite über Jahrzehnte gewinnträchtige Positionen im privaten und privatisierten Bereich der Wirtschaft (vgl. Schicho 2010b: 267). Militärs wie zivile Politiker strebten danach, über den Staat auf die Ressourcen Nigerias – seit den 1960er Jahren primär Erdöl – zugreifen zu können (vgl. Brunner 2000: 278). So hat auch Abacha nicht nur einen Staat, welcher sich in voller Auflösung befand hinterlassen, sondern darüber hinaus auch weitreichende Spuren seines Amtsmissbrauches – so fielen nach Abachas Tod wieder 52 Luxuswägen, 34 Anwesen in diversen Städten Nigerias, sowie 220 Mrd. Naira, zurück an den nigerianischen Staat (vgl. Schicho 2010b: 267).

dass sich säkulare Prinzipien nur in einer abgeschwächten Form durchsetzen konnten (vgl. Harnischfeger 2006: 78). Eine durch Abubakar eingesetzte Untersuchungskommission kam zu dem Schluss, dass das Volk Nigerias keine Einwände gegen die 1979 beschlossene Verfassung habe und diese deshalb auch annehmbar sei. Dadurch wurde jedoch auch für die künftige Verfassung jene Klausel beibehalten, welche es den Bundesstaaten ermöglicht eigene Scharia-Revisionsgerichte zu betreiben (vgl. Grau 2011: 168).

Während sich – wie dargestellt – die frühe Phase der Unabhängigkeit durch eine politische Hegemonie der *MuslimInnen* auf föderaler Ebene auszeichnete (vgl. Kane 2006: 156) und sich der Staat bis zu den 1970er Jahren vorwiegend mit ethnischen Problemlagen auseinandersetzen musste (vgl. Falola 1998: 50), ist vor allem die spätkoloniale Ära, insbesondere jene nach 1998 durch eine Fragmentierung der religiösen Autoritäten und damit einhergehend durch den Verlust von *muslimischen* Einfluss, sowie der Polarisierung zwischen *MuslimInnen* und ChristInnen charakterisiert (vgl. Kane 2006: 156). Somit wurde die Lösung von religiösen Fragen seit den 1970er Jahren zu einer der wichtigsten Aufgaben des Staates (vgl. Falola 1998: 50). Für Nigeria trifft wohl zu, was Roman Loimeier (2011) sehr allgemein formuliert: „[...]In einigen Ländern entwickelte sich die Religion (der *Islam*) zu einer Differenzierungskategorie, die aktiviert wurde, um partikulare Identitäten zu betonen, um die Abgrenzung zu Christ[Inn]en oder zum säkularen Staat zu verschärfen und um angesichts bestehender innerreligiöser Streitigkeiten eine übergreifende Solidarität der *Muslim[Innen]* einzufordern.“ (Loimeier 2011: 135; Hervorhebungen des Verf.). Politische AkteurInnen – und dies dürfte sowohl für jene mit *muslimischen* aber auch jene mit christlichen Hintergrund zutreffen – sind bemüht auf unterschiedliche Weise Profit aus ihrer Religion für ihre politischen Geschicke zu schlagen. So dient Religion den nigerianischen PolitikerInnen dazu, Macht zu erlangen, die Politik zu stabilisieren oder zu destabilisieren, ihren Wählerkreis zu festigen, sowie ethnische Identitäten zu verstärken (vgl. Falola 1998: 49). Doch auch wenn in Nigeria, in einem Land in dem der *Islam* eine wichtige Stellung einnimmt, Konflikte offensichtlich oftmals deutlich religiös konnotiert sind, darf hierbei nicht außer Acht gelassen werden, dass Konflikte in Nigeria multiple Dimensionen besitzen – ökonomische, soziale, ethnische, politische und kommunale – die immer wieder religiöse Bedeutung erhalten können (vgl. Loimeier 2011: 136f.). Dass sich die nigerianische Bevölkerung zusehends den Religionen zuwandte – und dies ist wichtig zu erkennen –, ist zunächst einmal vor allem auf die ökonomischen und sozialen Missstände im Land zurückzuführen (vgl. Falola 1998: 68). „When the state is unable to provide medical services, for instance, the people turn to priests and pastors for spiritual curatives. When the state is unable to provide jobs, religious

organizations can meet at least some material needs.“ (Falola 1998: 68). Somit sahen sich die Religionen spätestens ab den 1970er Jahren mit Fragen wie politischer Instabilität und sozialer Ungerechtigkeit konfrontiert, denn ChristInnen wie *MuslimInnen* suchen in der Religion Lösungsansätze um mit dem chaotischen Staat und dem korrupten Umfeld umzugehen (vgl. Falola 1998: 68).

Innerhalb dieses Unterkapitels wurde gezeigt, dass die beiden Putsche des Jahres 1966 lediglich den Ausgangspunkt von einer Serie von Militärregimen darstellten. Nur im Rahmen der Zweiten Republik sollte es zivilen PolitikerInnen nochmals möglich sein, eine gewählte Bundesregierung zu stellen. Abgesehen davon wurden die Geschehnisse des Landes fast bis zum Ende des 20. Jahrhunderts durch Militärs bestimmt und diese seit der Kolonialzeit von den Ethnien des Nordens dominiert (vgl. Harnischfeger 2006: 68). Doch ist im Sinne Jürgen Hartmanns (2011: 313) festzustellen, dass Wahlen trotz der vielen Militärregierungen, welche zwischen 1966 und 1999 regierten, aufgrund der immer wieder kehrenden Unterbrechungen dieser Militärherrschaften und den aufkommenden Parteien ein durchwegs konstantes Merkmal der Politik Nigerias sind. Darüber hinaus versuchten in Zeiten der Militärherrschaft sowohl *islamische* als auch christliche Organisationen⁴⁷ die Lücke, welche sich aus der Abwesenheit politischer Parteien ergab, zu schließen. Gerade die aggressiv missionierenden evangelikalen und *islamistischen* Gruppierungen waren signifikant mitverantwortlich dafür, dass es einerseits zur Polarisierung der Religionen und andererseits zu einem Bedeutungszuwachs von Religion im politischen Leben Nigerias kam (vgl. Kane 2006: 166). Deshalb wird sich einer der nachfolgende Teile der Arbeit mit der Rolle *muslimischer* Organisationen im politischen Diskurs Nigerias auseinandersetzen. Doch zunächst wird es im kommenden Abschnitt darum gehen, die *demokratische Entwicklung* Nigerias seit 1999 zu beleuchten.

⁴⁷ Als christliche Organisation sei an dieser Stelle nur die *Christian Association of Nigeria* (CAN) genannt, welche Mitte der 1970er Jahre gegründet und von den politischen Führern des Nordens als der politische Flügel der ChristInnen betrachtet wird (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 90).

4. Zur Interaktion von *Islam* und *Demokratie* in Nigeria

Dass »die dunkelste Periode in Nigerias Geschichte«, die Ära Sani Abachas, ein Ende fand und der Weg für *demokratische* Verhältnisse frei wurde, ist nach Ansicht von Johannes Harnischfeger (2006: 83) nicht der nigerianischen Bevölkerung zu verdanken, sondern vielmehr – wie dargelegt einem Zufall: dem überraschenden Tod Abachas sowie der Bereitschaft General Abubakars, freie Wahlen binnen weniger Monate abhalten zu lassen. Am 20. Juli 1998 verkündete Abubakar, neue Parteien und die Abhaltung von Wahlen zuzulassen und auch die Machtübergabe an eine neu gewählte Regierung mit Mai 1999. Doch herrschte bis zur tatsächlichen Amtsübernahme durch den neuen Präsidenten die Befürchtung vor, dass das Militär abermals eingreifen könnte und den Übergangsprozess stoppen würde (vgl. Brunner 2000: 294f.). Ausschlaggebend dafür, dass es das Militär diesmal nicht wagte zu intervenieren, dürfte gewesen sein, dass sich die Armee völlig diskreditiert sah – nicht nur vor der Bevölkerung, sondern ebenso vor sich selbst. Die Offizierslaufbahn galt vorwiegend nur mehr als Möglichkeit an öffentliche Gelder sowie Regierungsämter zu gelangen (vgl. Harnischfeger 2006: 83).

Im nunmehr vierten und letzten Kapitel dieser Arbeit wird es zunächst darum gehen die *demokratische Entwicklung* Nigerias ab dem Jahr 1999 nachzuzeichnen und auf die Interaktion von *Islam* und *Demokratie* zu verweisen. In einem weiteren Schritt wird auf die Rolle *muslimischer* Organisationen im politischen Diskurs Nigerias im Allgemeinen und auf ihr Verhältnis zur *Demokratie* im Speziellen Bezug genommen, bevor sich die letzten beiden Unterkapitel einerseits mit der »Scharia-Debatte« und andererseits mit der Frage von »Ethnizität« im Rahmen des *demokratischen* Prozesses Nigerias auseinandersetzen.

4.1. Nigerias *demokratischer* Wandel

Im Mai 1999 wurde die jahrelange Herrschaft des Militärs durch eine *demokratisch* gewählte Zivilregierung ersetzt (vgl. Grau 2011: 168). Zuvor hatten diverse Reglementierungen bezüglich der Parteigründungen und der kurze Zeitraum zwischen Verlautbarung des Transitionsprogrammes und der Registrierung der Parteien dazu geführt, dass sich nur die bereits etablierte politische Elite am Parteienwettbewerb beteiligen konnte. Demgegenüber sahen sich vor allem OppositionspolitikerInnen sowie zivilgesellschaftliche Gruppen aus organisatorischen und finanziellen Gründen nicht in der Lage, an diesem Wettbewerb teilzunehmen. Nach den im Dezember 1998 abgehaltenen Lokalwahlen, erhielten drei

Parteien die Zulassung zu den anstehenden Wahlen: die *Alliance for Democracy* (AD), welche eine eindeutige ethnische Yoruba-Basis besaß, die *Peoples Democratic Party* (PDP), die sich im Wesentlichen aus der politischen Elite des Landes zusammensetzte (vgl. Brunner 2000: 294) – darunter ChristInnen und *MuslimInnen* (vgl. Hartmann 2011: 314) – und die *All Peoples Party* (APP), welche vor allem im Nordosten, dem Nordwesten sowie in Teilen des *Middle Belt* stark vertreten war (vgl. Brunner 2000: 294).

Mit dem überraschenden Tod Abachas forderten Yoruba-PolitikerInnen die Freilassung Abiolas aus der Haft und seine Einsetzung als Präsidenten. Doch schon kurze Zeit nach dem Ableben Abachas, wurde auch Abiola tot in seiner Zelle aufgefunden. Der Umstand, dass sich die Yoruba durch den Tod Abiolas abermals um das Amt des Präsidenten/ der Präsidentin betrogen fühlten, dürfte offensichtlich unter PolitikerInnen und Militärs gleichermaßen den Eindruck geweckt haben, dass es zum Auseinanderfallen Nigerias kommen könnte, wenn nicht endlich eine Vertreterin oder ein Vertreter aus dem Süden an die Staatsspitze gelangt. Deshalb einigten sich die drei verbliebenen Parteien bereits vor den Wahlen, dass ein Yoruba die künftigen Wahlen gewinnen soll (vgl. Harnischfeger 2006: 86f). Für die PolitikerInnen des Nordens verband sich damit jedoch ein riskantes Spiel: sie liefen Gefahr, nicht mehr die Möglichkeit zu erhalten, die Macht über das Land zurückerobern zu können (vgl. Harnischfeger 2006: 87). Bei der PDP ging bei den parteiinternen Vorwahlen zu den Präsidentschaftswahlen Obasanjo hervor. Die AD und APP, welche aufgrund der Dominanz der PDP noch vor den Wahlen eine Allianz eingingen, nominierten Olu Falae als Präsidentschaftskandidaten (vgl. Brunner 2000: 293). Während Falae als Yoruba-Patriot und Vorkämpfer ethnischer Interessen galt, genoss Obasanjo den Ruf »detrribalisiert« zu sein (vgl. Harnischfeger 2006: 87). Ebenso galt Obasanjo, welcher bereits beim Übergang zur Zweiten Republik in Erscheinung getreten war, als höchst integere Persönlichkeit im Unterschied zu den vielen anderen korrupten Militärs (vgl. Kane 2006: 170). Gerade als ehemaliger Militär genoss er auch das Vertrauen der Offiziere und schien geeignet, die Differenzen zwischen den Völkern und Religionen zu überbrücken (vgl. Hartmann 2011: 314). Aus Sicht der nördlichen Militärs und den nördlichen PolitikerInnen war Obasanjo derjenige, welchem die Führung des Landes anvertraut werden konnte (vgl. Mustapha 2009: 79). Bemerkenswerterweise genoss Obasanjo aufgrund seiner unparteiischen Haltung somit fast überall im Land Respekt, mit Ausnahme in seiner Heimatregion bei den Yoruba (vgl. Harnischfeger 2006: 87).

Die nördliche Elite nannte als Grund für die Entscheidung Obasanjo zu unterstützen, dass die Einheit des Landes nicht gefährdet werden soll (vgl. Harnischfeger 2006: 124). So gab Senator Bello Maitama Yusuf im Jahr 2000 gegenüber dem Magazin »Newswatch« an:

„[T]he northerners picked a Yoruba to be the president [...] because we believe in [Nigeria's] unity, in power sharing.“ (Newswatch zitiert nach Harnischfeger 2006: 124). Doch wirft Harnischfeger (2006) die Frage auf, ob die nördliche Elite wirklich daran interessiert war, die Macht zu teilen. In der Presse waren damals Gerüchte im Umlauf, wonach Obasanjo von den Führern des Nordens dazu gedrängt worden war nur für eine Amtsperiode zu Verfügung zu stehen. Und tatsächlich bestätigte Obasanjo im Oktober 2002, dass die nördlichen UnterstützerInnen von ihm verlangten einem Dokument zuzustimmen, welches besagte, dass er nach einer Legislaturperiode aus dem Amt zu scheiden hat (vgl. Harnischfeger 2006: 124f.).

Die Wahlen selbst wurden von politischen Kampagnen begleitet, welche sich durch das hervorheben ethnischer und religiöser Identitäten und Unterschiede auszeichneten (vgl. Sanusi 2007: 177). Obasanjo gewann die Wahlen mit mehr als 18 Mio. Stimmen (62 Prozent) eindeutig (vgl. Brunner 2000: 293) und wurde im Mai 1999 nach zahlreichen Jahren der Militärherrschaft *demokratisch* gewählter Präsident der Vierten Republik (vgl. Grau 2011: 168). Jedoch stellt nach Ansicht von Harnischfeger (2006) der Übergang zur Vierten Republik und die Präsidentschaftswahlen von 1999, welche im »Westen« als ein Triumph der *Demokratie* gefeiert wurde, nichts als eine Farce dar. Dies vor allem deswegen, weil die Oligarchie des Nordens gleich zu Beginn der Vierten Republik – wie gezeigt – darauf bestand, zu bestimmen wer die Regierungsgeschäfte des Landes übernehmen sollte. Daraus ergibt sich zugleich, dass die WählerInnen keine wirkliche Berücksichtigung bei den Wahlen fanden (vgl. Harnischfeger 2006: 127).

Die ersten Monate seiner Regierungszeit waren durch einige spektakuläre Maßnahmen geprägt, aber auch durch Vorgehensweisen, welche der Politik »alten Stils« anmuteten. Vor allem die Bildung seines Regierungsteams machte deutlich, dass es keinen klaren Bruch zu den geübten Militär- und Zivilregierungen gab (vgl. Brunner 2000: 295). Obasanjo war offensichtlich der Ansicht, dass er seine Macht sichern könnte, indem er die grundlegenden Institutionen und Regeln der früheren Militärherrschaft übernimmt und zu seinen Gunsten manipuliert (vgl. Mustapha 2009: 79). Vor allem regionale Kriterien und AkteurInnen, welche für seinen Wahlsieg verantwortlich waren, waren dafür ausschlaggebend, ob bzw. wer seine Begünstigung erfuhr (vgl. Brunner 2000: 295). Demgegenüber fühlten sich die PolitikerInnen des Nordens, welche darauf vertrauten, dass Obasanjo ihre Interessen schützen würde, von seinen Schritten verraten (vgl. Harnischfeger 2006: 123). Sie waren eigentlich davon ausgegangen, dass Obasanjo sie nach der Wahl in wichtige Positionen einsetzen und mit Verträgen begünstigen würde (vgl. Kane 2006: 171). Dass Obasanjo die Erwartungen seiner

FördererInnen enttäuschte, hängt wohl wesentlich damit zusammen, dass er entschlossen war, den Gesamtstaat zu stabilisieren (vgl. Hartmann 2011: 315).

Während seiner [...] [ersten] Amtszeit hat sich Obasanjo in der Tat bemüht, einen Ausgleich zwischen den 400 verschiedenen ethnischen Gruppen herbeizuführen. Aber gerade weil er darauf bedacht [...] [war], zwischen konkurrierenden Ansprüchen zu vermitteln, musste er den Einfluss der [...] [Hausa-Fulani], die stets privilegierten Zugang zu öffentlichen Ämtern besaßen, zurückdrängen. (Harnischfeger 2002).

Die PolitikerInnen des Nordens, welche es erst ermöglichten, dass Obasanjo an die Spitze des Staats gelangte, mussten nun binnen weniger Tage eine massive Schwächung ihrer Macht erleben (vgl. Harnischfeger 2006: 125). Gleich nach seiner Wahl ergriff Obasanjo Maßnahmen, um die Korruption im Militärapparat einzudämmen (vgl. Hartmann 2011: 315): er entließ 150 Generäle und Obristen, von denen die Mehrheit aus dem Norden stammte (vgl. Harnischfeger 2006: 125) und ersetzte sie durch christliche Yoruba-Offiziere (vgl. Hartmann 2011: 315). Durch diese Schwächung des Nordens innerhalb des Apparatapparats ergab sich, dass die alten Machthaber nun im Konfliktfall nicht mehr auf das Militär zurückgreifen konnten, um gegebenenfalls ihren KontrahentInnen im Süden zu drohen. Somit sahen sich die vormaligen Herrscher mit dem Übergang von einer militärischen zu einer zivilen Herrschaft in eine äußerst prekäre Lage versetzt, mussten sie doch erkennen, dass sie gegenüber ihren WidersacherInnen zusehends mehr an Einfluss verloren (vgl. Harnischfeger 2006: 125f.). Dass der Norden zunehmend an Terrain innerhalb des Staatsapparates und an Zugang zu staatlichen Ressourcen einbüßte, resultierte aus dem Umstand, dass sich der neu gewählte Präsident unter Druck gesetzt sah die jahrzehntelange Dominanz des Nordens zu brechen und die Interessen jener Regionen zu fördern, welche in diesem Zeitraum marginalisiert wurden. Doch auch wenn der Norden sich darüber beklagte, nunmehr vom neuen Regime marginalisiert zu werden, gelang es der *islamischen* Oberschicht ihre Privilegien weitestgehend zu erhalten (vgl. Harnischfeger 2006: 126-129). Da sich die *MuslimInnen* von Obasanjos Vorgehen betrogen fühlten, griffen *muslimische* PolitikerInnen ihn als prochristlichen Präsidenten an. Frühere Offizierskameraden – die Mehrheit von ihnen *Muslime* – veranlasste die Enttäuschung über Obasanjos Schritte dazu, eine eigene Partei die *All Nigerias's People's Party* (ANPP) zu gründen – Nachfolger der NPC –, welche im Wesentlichen den *islamischen* Norden repräsentiert. In der Folgezeit führte ein *muslimischer* Bundestaat nach dem anderen das *islamische* Recht⁴⁸ ein, was mitunter als ein demonstrativer Akt dafür gewertet werden kann zu zeigen, dass die Macht des Präsidenten nicht allzu weit reicht (vgl. Hartmann 2011: 315). Demnach muss die Wiederinkraftsetzung des *islamischen* Rechts ab dem Jahr 1999 zunächst einmal im Zusammenhang mit dem Kampf des Nordens

⁴⁸ Auf dieses wird ohnehin in einem der folgenden Abschnitte dieser Arbeit noch explizit Bezug genommen.

gesehen werden, seinen Einfluss auf nationaler Ebene wieder auszudehnen und parallel dazu die Regierung Obasanjos zu destabilisieren (vgl. Kane 2006: 170f.). „In other words, they strove to promote the theological aspects of *Islam* as a religion in order to preserve their own influence.“ (Kane 2006: 171; Hervorhebung des Verf.). Die Scharia war daher primär ein Mittel zur Positionierung des Nordens innerhalb des Gesamtstaates (vgl. Hartmann 2011: 319).

Die Wahlen von 2003 wurden von internationalen BeobachterInnen als Test für die noch junge *Demokratie* gesehen. Der Wahlkampf wurde von Gewalt überschattet und über die Fälschung der Wahlen bestand weitestgehend Einigkeit. Nichtsdestotrotz ist der Umstand, dass sich die Armee in Zurückhaltung übte, als Teilerfolg zu werten (vgl. Kogelmann 2006: 184f.). Im Vorfeld der Wahlen stand Religion im Mittelpunkt der politischen Kampagnen (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 101). Die ANPP rief beispielsweise dazu auf, nicht nochmals für einen möglichen christlichen Präsidenten/ Präsidentin zu stimmen (vgl. Hartmann 2011: 315) und auch in den Printmedien fanden sich unzählige religiöse Beiträge wieder (vgl. Grau 2011: 169). Der damalige Koordiantor der Wahlkampagne des Herausforderers Buhari, Kanti Bello, äußerte sich stellvertretend für Buhari zum Zusammenhang von Religion und Wahlen, beispielsweise so: „[W]hen you are going for an election make sure that you elect somebody who would defend the interest of your religion. For goodness sake, if you are a Christian, won't you like to elect somebody who would like to go to church?“ (Ajero 2002b). Jedoch schwächt er diese Aussage sogleich ab, indem er weiter ausführt:

[...] [Buhari] is a former head of state. Did he practise religious bias when he was head of state? So, why should he now be turned into a religious bigot? This was a man who as head of state limited the number of *Muslims* going to Mecca and *Muslims* said he was too tough. And he did this out of patriotism, not because he did not like *Muslims*. But now because they see he has a good chance, they want to bring religion into the Nigerian politics. (Ajero 2002b; Hervorhebung des Verf.).

Das Bello seinem Kommentar sogleich einen relativierenden Beisatz hinzufügt, dürfte wohl wesentlich damit zusammenhängen, dass er nicht eine potenzielle südliche WählerInnenschaft für die anstehenden Wahlen verkraulen wollte, denn die Aussage wurde mit »Newswatch« in einem Magazin publiziert, welches in Lagos seinen Sitz hat (vgl. Harnischfeger 2006: 277). Daraus dürfte sich ferner ergeben, dass seine Meinung vorwiegend von der südlichen Bevölkerung Nigerias gelesen und reflektiert wurde. Gerade Buharis *islamistische* Agenda und seine Unterstützung für das *islamische* Recht in den nördlichen Staaten, dürften ihm viele WählerInnenstimmen bei den Wahlen von 2003 gekostet haben (vgl. BBC News 2006).

Im Rahmen der Wahlen von 2003 wurde deutlich, dass die enorme Abwesenheit politischer Ideologien innerhalb der Parteienlandschaft durch religiöse Faktoren und ethnische sowie regionale Identitäten kompensiert wurde. Doch weist Franz Kogelmann (2006: 185)

darauf hin, dass auf nationaler Ebene weder die christliche Zugehörigkeit Obasanjos, noch die »Scharia-Debatte« im großen Stil in den Vordergrund der Kampagnen gerückt wurde und dies obwohl der *muslimische* Herausforderer Muhammadu Buhari sich für eine Festigung des *islamischen* Rechts in Nigeria aussprach. Auch Grau (2011) merkt in Anlehnung an Kukah (2003) an, dass gerade bei diesen Wahlen eine wesentliche Veränderung einerseits von Religion und andererseits von Ethnizität im politischen und öffentlichen Diskurs sichtbar wurde: zum einen konnte die Scharia nicht zur Mobilisierung von *MuslimInnen* dienen und zum anderen erklärt sich die Wiederwahl Obasanjos nicht dadurch, dass die nigerianische Bevölkerung mit seiner geleisteten Arbeit zufrieden gewesen wäre, sondern vielmehr daraus, dass das Volk sich gegen religiösen Extremismus aussprach. Eine ähnliche Abfuhr bekam etwa auch die ethnisch forcierte Politik der AD, welche bei den Wahlen eine schwere Schlappe hinnehmen musste (vgl. Grau 2011: 169f.). Jedoch muss dieses Bild relativiert werden, wenn berücksichtigt wird, dass es diesmal durchaus vor allem Stimmen aus den Reihen der Yoruba und anderer christlicher Ethnien waren, welche Obasanjo eine zweite Amtszeit ermöglichten (vgl. Hartmann 2011: 315). Obasanjo war nunmehr eben nicht mehr ohne »heimatliche« Basis, denn er konnte auf die Unterstützung der Yoruba-Elite bauen (vgl. Mustapha 2009: 80f.) und dies, obwohl viele NigerianerInnen der Meinung waren, dass er nicht für eine zweite Amtszeit gewählt werden sollte.

And they have their reasons. He is believed to have surrounded himself with the same old politicians who milked the country dry over the years. His administration's economic policies have left the nation worse off instead of improving it. The naira value has continued to depreciate. Obasanjo's poverty alleviation programme is almost a non-starter. The same goes for the battle he declared against corruption. In fact, many critics say there have been more crises in the country within the past three and half years of his administration than what obtained during the whole long period of military rule. (Ajero 2002a).

Resümierend betrachtet konnten zur Zeit Obasanjos nicht nur die Parteien weitestgehend ungehindert Wettbewerb betreiben, sondern auch die Presse einigermaßen frei berichten (vgl. Hartmann 2011: 315). Abdul Mustapha (2009) weist jedoch darauf hin, dass nicht nur die Qualität seiner Führerschaft rasch abnahm, sondern er ebenso die Macht des Präsidenten/ der Präsidentin für den Ausbau seiner eigenen Machtbasis nutzte, was jedoch auf Kosten der Konsolidierung des *demokratischen* Prozesses ging. Insbesondere in seiner ersten Legislaturperiode war er darum bemüht, Allianzen zu schmieden um seine eigene Macht zu stützen (vgl. Mustapha 2009: 79f.). „[...] [D]ie mit großen Vorschusslorbeeren angetretene Regierung Obasanjo [muss] aus heutiger Sicht als sehr korrupt bewertet werden [...].“ (Kappel 2010: 3). Da genügend Ölgeld vorhanden war, konnten Reformen verschleppt, anstattdessen Klientelbeziehungen bedient und die eigene Macht erhalten werden (vgl. Kappel 2010: 3). Ohnehin spielt die Zentralregierung bei der Verteilung des Erdöls, welches nicht

weniger als 90 Prozent der Staatseinnahmen ausmachen, eine Schlüsselrolle (vgl. Hartmann 2011: 316). Trotz der *Demokratisierung* Nigerias zeichnete sich die Politik des Landes demnach fortwährend durch undemokratische Elemente wie Klientelismus, Korruption und dem Missbrauch der »PräsidentInnenmacht« aus (vgl. Mustapha 2009: 81).

2007 schied Obasanjo nach zwei Amtsperioden aus dem PräsidentInnenamt aus (vgl. Hartmann 2011: 315), zuvor hatte er allerdings noch versucht sich durch eine Verfassungsänderung eine dritte Amtszeit zu verschaffen. Proteste aus der Bevölkerung und innerhalb des Militärs verunmöglichten ihm jedoch eine solche. Allerdings war es Obasanjo noch möglich, den *Muslimen* Umaru Yar' Adua als seinen Nachfolger zu bestimmen (vgl. Hartmann 2011: 315f.). Der Versuch, sich eine dritte Amtszeit zu verschaffen, kann wohl als der Höhepunkt seiner undemokratischen Vorgehensweisen während seiner Präsidentschaft gelten (vgl. Mustapha 2009: 86). Die Nominierung Yar' Adua durch Obasanjo für die PDP für die anstehenden Wahlen hat zudem nichts mit einem *demokratischen* Wettbewerb zu tun, sondern kam vielerher der »Krönung« des neuen Staatsoberhauptes gleich. KritikerInnen wiesen darauf hin, dass Yar' Adua nichts anderes als eine Marionette Obasanjos darstelle und Yar' Adua ihm gewissermaßen eine dritte Amtsperiode bescherte. Rotimi Suberu (2007) ist der Meinung, dass der Sieg Yar' Adua, welcher bei den Wahlen 70 Prozent (vgl. Suberu 2007: 97ff.) und somit 24,6 Millionen Stimmen erringen konnte (vgl. Pähler 2007: 8), vorwiegend auf den folgenden Faktoren beruht: auf der enormen Patronage von Seiten der PDP und der Macht des Amtsinhabers, auf einer zerspaltenen Opposition und auf den »negativen« persönlichen Eigenschaften anderer Kandidaten. Trotzdem waren die Wahlen von April 2007 die ersten Wahlen seit der Unabhängigkeit Nigerias, bei denen eine zivile Regierung die Macht an eine andere gewählte Zivilregierung übergab (vgl. Suberu 2007: 97ff.). Nach Ansicht von Klaus Pähler (2007: 22f.) scheint die ungute Vergangenheit mit Bürgerkrieg und Militärherrschaft ihr Ende gefunden zu haben und durch den Übergang von einer gewählten Zivilregierung zu einer anderen wurde ein neues Kapitel in der Geschichte Nigerias aufgeschlagen. Darüber hinaus spielte die interne Diversion des Landes bei den Wahlen kaum eine Rolle. Dies dürfte aber vor allem auf ein informelles »Machtwechselabkommen« zwischen dem Norden und Süden zurückzuführen sein (vgl. Suberu 2007: 96), welches nach einer Absprache aus dem Jahr 1999 vorsah, dass die wichtigsten Ämter des Landes zwischen ChristInnen und *MuslimInnen* rotieren sollen (vgl. Hartmann 2011: 316). Dieser Prozess der ethnoregionalen und konfessionsgebundenen Machtteilung wurde auch darin ersichtlich, dass dem neuen *muslimischen* Staatspräsidenten mit Goodluck Jonathan ein christlicher Vizepräsident zur Seite stand (vgl. Suberu 2007: 105). Nachdem Yar' Adua die

Amtsgeschäfte im Mai 2007 übernommen hatte, versuchte er seine Regierung durch die Revidierung vieler unpopulärer und willkürlicher Entscheidungen Obasanjos zu legitimieren. Darüber hinaus distanzierte er sich soweit als möglich vom Erbe Obasanjos. Nunmehr war es die Yoruba-Elite, welche sich beim neuen Staatspräsidenten darüber beschwerte, dass er aus ihrer Sicht übermäßig viele Persönlichkeiten aus dem Norden in Schlüsselpositionen einsetzen würde (vgl. Mustapha 2009: 89). Hierin wird eine parallel zur Regierung Obasanjos und die teilweise Fortführung seines Erbes offensichtlich: ähnlich wie Obasanjo verteilte auch Yar' Adua die staatlichen Örenten (vgl. Kappel 2010: 3).

Ab Mitte November 2009 war die Regierung Nigerias ohne Führung, weil sich Yar' Adua aufgrund einer schweren Erkrankung zur Behandlung nach Saudi Arabien begeben musste. Zu Beginn war völlig unklar, wie in dieser Situation zu verfahren sei, da sich der Präsident bezüglich der Frage, ob er ins Amt zurückkehre nicht äußern konnte oder wollte. Letztendlich beschloss das Parlament und das Kabinett eine Art Notstandsregierung – »*Doctrine of Necessity*« –, welche den Vizepräsidenten zum »geschäftsführenden Präsidenten« ernannte (vgl. Kappel 2010: 3f.). Nach dem Tod Yar' Aduas wurde Goodluck Jonathan im Mai 2010 als neuer Präsident Nigerias vereidigt (vgl. Grau 2011: 170). Die Kandidatur Jonathans bei den Wahlen 2011 wurde zu einer Herausforderung des informellen Systems des »*power-sharing*«: nach den zwei Amtsperioden Obasanjos hätte eigentlich ein *Muslim*/ eine *Muslimin* aus dem Norden und nicht abermals ein Christ aus dem Süden die Geschicke des Landes für eine bestimmte Zeit lenken sollen (vgl. Lewis 2011: 60ff.). „[...] [Jonathan's] decision not to step aside for a *Muslim* northerner, [...], went against the informal power-sharing arrangement that had stabilized elite politics for more than a decade.“ (Lewis 2011: 66; Hervorhebung des Verf.). Somit gelangte Jonathan unter verfassungsmäßig umstrittenen Umständen und unter Widerstand der nördlichen Elite an die Spitze des Staates (vgl. Mättig 2011). Jonathan gewann die Wahlen von April 2011 und wurde im Mai desselben Jahres zum zweiten Mal binnen eines Jahres als Präsident Nigerias vereidigt (vgl. Grau 2011: 170). Auch wenn Jonathan nicht ausdrücklich eine politische Persönlichkeit ist, welche mit der Kategorie »Ethnie« in Verbindung zu bringen ist, so waren es die Umstände wie er ins PräsidentInnenamt gelangte, welche seine Regierung mit der ethnischen Teilung des Landes in Berührung brachte. Auch deshalb dürfte sein stärkster Herausforderer Buhari vor allem bei der populistischen und *islamischen* WählerInnenschaft in vielen Staaten des Nordens gepunktet haben. So trugen die anstehenden Wahlen nicht nur zu größeren Teilung der Elite, sondern ebenso zu Spannungen unter dem nigerianischen Volk bei. Nicht nur die Wahlen, sondern auch das Wahlergebnis wurden von Gewalt überschattet und somit löste die

Niederlage Buharis vielfältige Konflikte in den nördlichen Bundestaaten aus (vgl. Lewis 2011: 67, 70). Nichtsdestotrotz zeichneten sich die Wahlen – nach Meinung von BeobachterInnen⁴⁹ – im Vergleich zu jenen von 2007 durch eine merkliche Verbesserung aus, auch wenn es eben Probleme gab: „In der Heimatregion des Präsidenten erscheinen Wahlbeteiligung und Ergebnisse aufgebläht. Im Norden wählten Minderjährige, in der Stadt Maiduguri explodierten Bomben. Und noch vor der Verkündung des Wahlergebnisses brachen in Nord-Nigeria Straßenkämpfe aus.“ (Mättig 2011). Auch bei diesen Wahlen wurde der »ethnisch-religiöse« Gegensatz zwischen Nord und Süd offenischtlich (vgl. Mättig 2011). Es wurde wiederum deutlich, dass sich sowohl das Verhalten der Kandidaten, als auch das der WählerInnen stark an regionaler Zugehörigkeit orientierte (vgl. Lewis 2011: 72). Während der Süden überwiegend für Jonathan stimmte, ging ein großer Teil der Stimmen im Norden an seinen Herausforderer Buhari (vgl. Mättig 2011).

„The postelection violence [...] made the 2011 polls the bloodiest in the history of the Forth Republic, securing a mixed legacy of order and credibility, on the one hand, and polarization and violence, on the other.“ (Lewis 2011: 70). Die Gruppe Boko Haram – auf welche im Folgenden ohnehin einzugehen sein wird – war dabei die größte Quelle für Unsicherheit. Auch wenn die Wahlen 2011 die bisher transparentesten waren und zu einer Ausdehnung der Parteienlandschaft beigetragen haben, so zählte die regionalgeteilte Politik und die fortwährende Gewalt zu den größten Herausforderungen des Landes (vgl. Lewis 2011: 73f.).

Mit dem Übergang zu einer zivilen Herrschaft und dem damit einhergehenden Ende der Militärherrschaft, konnten keineswegs die Hoffnungen auf ein Ende der Krisen erfüllt werden. Neben der »Scharia-Krise« und der Konflikte innerhalb des *Islam*, welche in der Folge ohnehin noch behandelt werden, sei nebenbei noch die Krise im Niger-Delta erwähnt (vgl. Grau 2011: 169). Abdul Mustapha (2009) definiert darüber hinaus noch ethnische Gewalt als einen weiteren Konfliktpunkt, welcher den *demokratischen* Prozess in Nigeria nachhaltig prägt. Auch merkt er an, dass sich Nigeria nach über einer Dekade der *Demokratisierung* fortwährend zwischen Autoritarismus und *Demokratisierung* befinden würde (vgl. Mustapha 2009: 74, 91). Und selbst wenn es Regionen in Nigeria gibt, welche eine gewisse Dynamik besitzen, so ist die institutionelle Schwäche, die schlechte Infrastruktur, die Korruption etc. hauptsächlich dafür verantwortlich, dass Nigeria nicht mehr Prosperität zeigt. Insofern hat die *Demokratie* bislang wenig dazu beigetragen, um Rechenschaft von der Regierung

⁴⁹ Leider wird im für diese Passage herangezogenen Artikel von Thomas Mättig (2011), welcher in zeit.online erschienen ist nicht klar, wer diese BeobachterInnen sind.

einzufordern, effektive Institutionen aufzubauen und für die Verbesserung des Wohlstands einer breiten Masse zu sorgen (vgl. Lewis 2011: 61f). Farouk Adamu, ein prominenter Politiker aus dem Norden, bringt die gegenwärtigen Probleme Nigerias auf den Punkt:

Our challenge is just good governance. I'm telling you if there is good governance, nobody will be agitating for sovereign national conference or more states and nobody will be agitating for power shift. Look, whether a *Muslim*, Christian, northerner or southerner, as long as there is food on my table, government institutions work, hospitals work and there are good roads, nobody cares who is at the helm of affairs. So all these primordial issues come up because nothing is working. If things are working, nobody would bother who leads this country. (Suleiman 2012; Hervorhebung des Verf.).

Trotz allem stellt die Vierte Republik in der Geschichte Nigerias die längst anhaltende zivile Herrschaft des Landes dar, wobei sich das *demokratische* System durch eine unabhängige Justiz, eine freie Medienlandschaft und eine lebhaftes Zivilgesellschaft auszeichnet – alles wesentliche Aspekte für eine *demokratische Entwicklung* (vgl. Lewis 2011: 61f.). Wozu die *Demokratie* in der letzten Dekade aber mit Sicherheit auch beigetragen hat ist, einerseits die Rückkehr von Religion in den politischen Diskurs (vgl. Olaniyi 2011: 74) und andererseits ermöglichte sie es ethnischen und religiösen Interessensgruppen, sich fast problemlos zu entfalten. Doch während die Spannungen zwischen den diversen Gruppen steigen, verfügt die *Demokratie* über keine geeigneten Institutionen, welche für einen Ausgleich zwischen den konkurrierenden Ansprüchen sorgen könnten (vgl. Harnischfeger 2006: 116).

4.2. Muslimische Organisationen im politischen Diskurs Nigerias

Im Unterabschnitt »Der *Islam* seit der Unabhängigkeit Nigerias« wurde deutlich, dass die gesellschaftliche und politische »Entwicklung« Nigerias in den letzten vier Dekaden des 20. Jahrhunderts maßgeblich von autoritärer Herrschaft und wirtschaftlicher Ausplünderung bestimmt wurde, dabei jedoch wiederkehrend Oppositionsbewegungen hervorgingen, welche sich auf mannigfaltige Weise für eine Umgestaltung des Landes einsetzten. In Nordnigeria wurde der Protest gegen bestehende Missstände vor allem in der Entstehung radikaler *islamischer* Organisationen ersichtlich (vgl. Loimeier 1997: 5). Darüber hinaus konnte im historischen Kapitel gezeigt werden, dass der *Islam* in Nigeria seit der Entstehung des Kalifats nicht nur eine Quelle für Identität, sondern auch ein Medium der Konkurrenz um Ressourcen und politische Macht darstellte (vgl. Mahmud 2004: 85), was auch im weiteren Verlauf der Arbeit von Bedeutung sein wird. Die *muslimische* Bevölkerung in Nordnigeria sieht sich somit selbst meist zuerst einmal als *MuslimInnen*, woraus folgt, dass Religion im Norden eine größere Rolle zukommt als das in anderen Teilen Nigerias der Fall ist. Daraus ergibt sich, dass auch die gegenwärtigen Ereignisse zunächst basierend auf diesem Hintergrund betrachtet werden müssen (vgl. Sanusi 2007: 182).

Auch wenn das religiös-politische Erbe des Sokoto Kalifats – wie bereits an anderer Stelle erwähnt – die Gedankenwelt der *MuslimInnen* Nordnigerias bis in die Gegenwart prägt und dies gilt im Besonderen für die beiden Sufi-Orden *Qadiriyya* und *Tiğāniyya* und diese auch im 20. Jahrhundert nicht unbedingt an Relevanz eingebüßt haben (vgl. Loimeier 2011: 145, 142), so fokussiere ich mich im Folgenden trotzdem auf einige ausgewählte *muslimische* Organisationen⁵⁰, welche den nigerianischen Staat seit dem Ende der 1970er Jahre in Frage gestellt haben. Dass es zur Erschütterung der etablierten Strukturen gekommen ist, ist zum einen auf die im 20. Jahrhundert vollzogene Beschleunigung und Verstärkung der sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Transformationsprozesse zurückzuführen und zum anderen darauf, dass sich die *MuslimInnen* Nigerias in den 1940er und 1950er Jahren sukzessive ihrer Verankerung in einem größeren Nigeria bewusst wurden (vgl. Loimeier 1997: 5f.). Nicht zuletzt war es jedoch auch die Gruppe der HändlerInnen und UnternehmerInnen, welche die Entwicklung »moderner« *islamischer* Organisationen unterstützte. Dies geschah deshalb, weil sie eine »westliche« Bildung erfahren hatte, sich einen »modernen« Lebensstil leisten konnte und sie nicht mehr bereit war sich den vorhandenen religiösen Gelehrten unterzuordnen. Unter diesen Umständen formierten sich im 20. Jahrhundert zahlreiche *islamische* Organisationen, welche sich mit der Gestaltung des gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens der *MuslimInnen* auseinandersetzten und auseinandersetzen. Zu diesen zählten neben den *islamischen* Reformorganisationen und zahlreichen *islamischen* Kulturvereinen auch *islamische* Schüler- und Studentenverbindungen sowie die Sufi-Orden (vgl. Loimeier 1997: 6). Dabei zeichnet sich das *muslimische* Spektrum gerade im Norden Nigerias durch seine Diversität und Fragmentierung aus: einige der Organisationen bestehen bereits seit dem 19. Jahrhundert – wenn nicht sogar länger – und haben diverse Transformation durchlebt. Andere wiederum entwickelten sich erst in der postkolonialen Ära und während sich so manche durch ihre Regionalität charakterisieren lassen, besitzen andere Organisationen weitläufige Verbindungen zu anderen Teilen Westafrikas und der »*muslimischen* Welt«. Gerade die postkoloniale Zeit zeigt einen dramatischen Wandel der Organisation Nigerias hinsichtlich ihrer *muslimischen* Identitäten und ihren Operationsmethoden. Maßgeblich mitverantwortlich für diese Veränderungen war der durch das Öl gewonnene Reichtum.

⁵⁰ Dabei stellt meine Auswahl an *muslimischen* Organisationen jedoch keineswegs den Anspruch, das gesamte *muslimische* Spektrum in seiner Vollständigkeit abzubilden. Diese dient vielmehr dazu, die Bandbreite und Diversität der *muslimischen* Organisationen sowie ihre Heterogenität, was ihre Zielsetzungen betrifft, zu skizzieren.

Wie breit sich das *muslimische* Spektrum darstellt, wird auch daran ersichtlich, dass es sowohl Organisationen gibt, welche staatliche Unterstützung erfahren und die dem Staat mitunter dazu dienen, seine staatliche Macht zu legitimieren, als auch solche, die außerhalb staatlichen Einflusses agieren und z.T. in Opposition zur staatlichen Autorität stehen (vgl. Kane 2006: 155ff.). Gemein dürfte diesen Organisationen mittlerweile sein, dass sie sich nicht mehr klar einem gesellschaftlichen Stratum zurechnen lassen, sondern ihre Mobilisierungskräfte vielmehr schichtübergreifend wirken. Auch die wesentliche Rolle von Frauen in diesen Bewegungen darf nicht außer Acht gelassen werden, für die mitunter eigene Gruppen etabliert wurden (vgl. Loimeier/ Reichmuth 1996: 154f.).

Schon in den 1950er Jahren kam es zu massiven Auseinandersetzungen zwischen den rivalisierenden Bruderschaften und in den 1970er Jahren zu gewaltsamen Zusammenstößen zwischen konkurrierenden *muslimischen* Organisationen. Im hohen Maße war dafür die Politik der Militärs verantwortlich, welche durch ihre Pressezensur und dem Verbot von politischen Parteien dafür sorgten, dass sich die politische Konfrontation in die Moscheen aber auch Kirchen verlagerten (vgl. Harnischfeger 2006: 72f.).

4.2.1. Die *'Yan Izala*

'Yan Izala steht für »*Jamâ`at Izâlat al-Bid`a wa-Iqâmat as-Sunna*«, was auf Deutsch so viel bedeutet wie »Die Vereinigung zur Beseitigung der unislamischen Neuerung und zur Errichtung der Sunna« (vgl. Loimeier 1997: 6). Gegründet wurde die Organisation im Jahr 1978 von Mallam Isama`ila Idris, einem Studenten von Abubakar Gumi, dem spirituellen Vater der *'Yan Izala* (vgl. Mahmud 2004: 87) und der Reformbewegung in Nigeria (vgl. Kane 2006: 159) unter Mithilfe Saudi-Arabiens (vgl. Harnischfeger 2006: 74). Trotz seiner guten Kontakte zur politischen und wirtschaftlichen Elite Nordnigerias befand er sich aufgrund seiner fundamentalen Kritik an den Sufi-Bruderschaften seit den 1970er Jahren in einer zunehmenden Gegnerschaft zu diesen. Das Scheitern der Einführung von *islamischen* Gerichtshöfen auf Bundesebene in den Jahren 1976/77 veranlasste Gumi dazu, seine Strategie zu überdenken: er wandte sich von jener religiösen Politik ab, welche er in Anlehnung an die Patronage einflussreicher PolitikerInnen betrieb und gründete im Gegenzug dazu die *'Yan Izala* (vgl. Loimeier/ Reichmuth 1996: 166f.). Ähnlich wie Ahmadu Bello dachte auch Gumi, dass die Vereinigung der *MuslimInnen* Nigerias den politischen Einfluss der *MuslimInnen* sichern würde. Die *'Yan Izala*, welche binnen weniger Jahre zur größten *muslimischen* Reformbewegung Westafrikas wurde (vgl. Kane 2006: 159ff.), setzte sich nicht nur den

Kampf gegen die vorhandenen sozio-religiösen Strukturen, sondern eben auch jenen gegen die Sufi-Bruderschaften zum Ziel (vgl. Loimeier 1997: 6). Nach Ansicht von Gumi waren die Bruderschaften jenes Hindernis, welches der Einigung der *MuslimInnen* und somit ihrem erhöhten Einfluss auf die nigerianische Politik im Wege standen (vgl. Kane 2006: 159). Einigkeit konnte nach Ansicht von Gumi auch nur dann erreicht werden, wenn die *MuslimInnen* einzig und allein nur das unwandelbare Wort Gottes und damit einhergehend die göttlichen Gesetze – die Scharia – gelten lassen und sich demgegenüber vom Mystizismus und Wunderglauben, wie sie die Sufi-Orden praktizierten, abwenden würden (vgl. Harnischfeger 2006: 74). Der Kampf der *'Yan Izala* gegen die Sufi-Orden – welche zu Ungläubigen erklärt wurden – der die religiöse Entwicklung Nigerias bis in die Gegenwart mit geprägt hat (vgl. Loimeier/ Reichmuth 1996: 167), schaffte es jedoch nicht, die Einigkeit der *MuslimInnen* Nigerias herzustellen (vgl. Harnischfeger 2006: 74).

Doch um sich von der *Maitatsine*-Bewegung – welche als unislamisch galt – zu distanzieren, sah sich die Organisation schon in den 1980er Jahren gezwungen, ihr radikales Auftreten gegenüber den Sufi-Orden erst einmal abzuschwächen und später auf Dauer zu mäßigen. Zudem trugen religiös-politische Initiativen von christlicher Seite in Nordnigeria dazu bei, dass sich die *'Yan Izala* 1988 dazu entschloss, die Streitigkeiten mit den Bruderschaften endgültig beizulegen damit sie nicht Gefahr läuft als »Spalter der Einheit der *MuslimInnen*« dargestellt zu werden. Dieser Strategiewechsel wurde von den radikalen Mitgliedern der Organisation vorerst jedoch nur unter Protest hingenommen und im Jahr 1991 schließlich kam es zum Auseinanderbrechen der *'Yan Izala* (vgl. Loimeier 1997: 7f.) und zur Unterteilung der Organisation in zwei Untergruppen. So entstand zum einen die sogenannte *old Izala* und zum anderen die *Yan Madina*, welche im Unterschied zur *old Izala* eine größere Toleranz gegenüber den Sufi-Orden zeigt. Die AnhängerInnen der *Yan Madina* sind der Meinung, dass es sich bei den Sufi-Orden um Vereinigungen handelt, deren religiöse Praktiken einer Reform bedürfen. Demgegenüber sind für die *old Izala* AnhängerInnen der Sufi-Orden schlichtweg Nicht-MuslimInnen. Beiden gemein ist jedoch, dass sie im Vergleich beispielsweise zur Organisation *The Brothers* keine eindeutige *islamistische* Agenda verfolgen.

Zum Beginn des 21. Jahrhunderts sympathisierten nicht weniger als 20 Prozent der *MuslimInnen* des urbanen Nordnigerias mit einer der beiden Splittergruppen (vgl. Kane 2006: 161-163). Auch wenn sich die Organisation gegen die Verbundenheit von Hausa-Brauchtümern mit dem *islamischen* Glauben und die Zurückgezogenheit von Frauen ausspricht, so stellt die *'Yan Izala* dennoch eine sehr männerdominierte Organisation dar. Sie

hat es sich unter anderem zur Aufgabe gemacht, »Priester« finanziell und bei ihren Reisen zu unterstützen, Glaubensbroschüren zu publizieren und sowohl Audio- als auch Videopredigten zu vertreiben, welche im großen Umfang im Norden Nigerias zirkulieren. Nicht zuletzt gibt es eine eigene Arbeitsgruppe, welche Hilfsbedürftigen Erste Hilfe zukommen lässt (vgl. Kane 2006: 161). Hierbei wird deutlich, dass die Verbindung ihrer theologisch-dogmatischen Botschaft mit einem überzeugenden Sozialprogramm maßgeblich dafür verantwortlich war, dass sich die *'Yan Izala* zu einer religiösen Massenbewegung entwickeln konnte (vgl. Loimeier 2011: 149).

Der Einfluss der *'Yan Izala* auf die nigerianische Gesellschaft war nicht nur deshalb enorm, weil sie eine große Anzahl an AnhängerInnen um sich scharren konnte (vgl. Kane 2006: 162) – darunter vor allem oftmals »westlich« gebildete Jugendliche und arme Bevölkerungsteile (vgl. Brunner 2002: 213) –, sondern auch aus dem Grund, weil sie die »traditionellen« religiösen Orden dazu veranlasste sich zu »modernisieren« oder zumindest die am meisten kritisierten Aspekte ihrer Lehre zu streichen (vgl. Kane 2006: 162). Einen wesentlichen Beitrag leistete der sogenannte *Izala*-Reformismus auch im Bildungssektor, denn er vermochte es *islamische* und »westliche« Bildung miteinander zu verbinden und dadurch den lang vorhandenen Widerstand gegen »westliche« Bildung zu brechen. Auch Frauen wurden dadurch neue Bildungsmöglichkeiten eröffnet, obwohl »traditionelle« Gelehrte, also Gelehrte der Sufi-Orden, der Meinung waren, dass es dem *Islam* widerspräche, geschlechtergemischte Schulen zu betreiben. Dem entgegneten *Izala*-Mitglieder, indem sie darauf hinwiesen, dass es weniger schlimm wäre gemischte Schulen zu unterhalten, als Frauen den *Islam* vorzuenthalten (vgl. Umar 2001: 136). Und tatsächlich ist zu beobachten, dass die neu etablierte Bildung einer steigenden Zahl an Frauen die Möglichkeit eröffnet an Stellen im Bildungsbereich oder im öffentlichen Sektor zu gelangen (vgl. Salime 2008: 202).

Zwar haben offensichtlich zumindest Teile der *'Yan Izala* wiederkehrend die säkularen Elemente der Verfassung von 1979 zurückgewiesen und den Aufbau eines *islamischen* Staatswesens gefordert (vgl. Adesoji 2011: 103), doch im Unterschied zu anderen Organisationen waren zumindest die Offiziellen der Bewegung nicht daran interessiert, einen *islamischen* Staat zu errichten. Dies vorwiegend deshalb nicht, weil die meisten der Schutzherren der Organisation selbst eine sehr gute Anstellung innerhalb des säkularen Staates besitzen (vgl. Kane 2006: 162).

4.2.2. Die *Muslim Students' Society* (MSS) und das *Islamic Movement* (IM)

Die 1954 in Lagos gegründete *Muslim Students' Society* (MSS) breitete sich in den 1960er Jahren rasch in ganz Nordnigeria aus und wurde in der Folge zur größten *muslimischen* Organisation an Schulen, Universitäten und Hochschulen. In den 1970er Jahren erfuhr auch die MSS, beeinflusst durch die christlichen Missions- und Bildungsbemühungen sowie die »Scharia-Debatte«, eine interne Krise und eine Radikalisierung der nördlichen MSS-Verbände. Verstärkt wurde diese Radikalisierung unter den *muslimischen* Jugendlichen durch die iranische Revolution 1979.

Nachdem die *'Yan Izala* als politische Oppositionsbewegung gegenüber dem nigerianischen Regierungssystem ausgeschieden war, wurde der politische Protest gegen dieses System von der MSS und anderen radikalen Vereinigungen übernommen. Ähnlich wie die Hausstaaten im 19. Jahrhundert von dem von dan Fodio vorangetrieben Jihad als unislamisch diskreditiert wurden, wurde nunmehr der nigerianische Staat von der *islamischen* Opposition als ein unislamisches System abgetan, gegen welches Widerstand zu leisten Pflicht sei. Somit machte sich die Opposition ein klassisches *islamisches* Argumentationsschema zu Nutze, wodurch auch der Jihad gerechtfertigt werden konnte. Dabei dienten die Schriften dan Fodios dazu, einerseits unislamische Herrschaft zu definieren und andererseits Widerstand gegen diese zu legitimieren (vgl. Loimeier 1997: 8f.). Hierbei wird eine Parallele zwischen der Jihadbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts und der *islamischen* Reformbewegung des 20. Jahrhunderts deutlich: in beiden Fällen zeigt sich die zunehmende Betonung und Bedeutung von Texten (vgl. Loimeier 2011: 150). Die nigerianische Führungselite und ihre korrupten Machenschaften boten genügend Grundlage um den »*Takfir*« auszusprechen, was der radikalen Opposition zugleich die Möglichkeit eröffnete, ihren Jihad gegen die »Ungläubigen« zu rechtfertigen.

Der religiös-politische Paradigmenwechsel der späten 1980er Jahre sowie die beschriebene Schwächung der *'Yan Izala* führten dazu, dass die aus der MSS hervorgegangenen radikalen *muslimischen* Organisationen (wie etwa die pro-iranische Gruppierung *Umma* oder der *Islamic Trust of Nigeria*) die einzigen waren, die fortwährend Kritik am bestehenden politischen System äußerten. Im Gegensatz zu Organisationen wie die *Umma*, welche zwar radikale Ideen bezüglich der Gestaltung Nigerias vertraten, sich aber im Normalfall militanter Aktionen enthielten und eine Art *modus vivendi* mit dem nigerianischen Staat suchten, war das *Islamic Movement* (IM) – auch *Brothers*, *'Yan Shi'a*, *Shi'awa* (bedeutet

so viel wie Shiites) oder *Yan System* genannt –, bei weitem radikaler (vgl. Loimeier 1997: 8-12).

Diese Gruppierung unter der Führung von Ibrahim az-Zakzakî, welche sich ebenso aus der MSS entwickelte und in ihrer Polemik fortwährend nach der Etablierung eines *islamischen* »Systems« verlangt, betonte die Notwendigkeit militanter Aktionen. Bereits bei den ersten Demonstrationen der MSS im Jahr 1980 außerhalb des Campus in der Stadt Zaria wurden Slogans wie »*Down with the Nigerian Constitution*« und »*Islam Only*« propagiert (vgl. Loimeier 1997: 11f.). Az-Zakzakî, welcher alles Unislamische zu beseitigen sucht, hat eine *islamische* Republik nach iranischem Vorbild als politisches Ideal vor Augen (vgl. Harnischfeger 2006: 207). Az-Zakzakî selbst wurde wiederkehrend zu Haftstrafen verurteilt, was jedoch nur zur Stärkung seiner Position und der Organisation beitrug (vgl. Brunner 2002: 213.).

Die wirtschaftliche Dauerkrise Nigerias in den 1980er Jahren führte dazu, dass die radikalen MSS-Verbände einen weiteren Bedeutungszuwachs erfuhren. Wirtschaftliche Krisen und autoritäre Regime boten ohnehin immer wieder genügend Grundlage für die Entstehung von Widerstandsbewegungen (vgl. Loimeier 1997: 13- 20). Dabei lieferte der *Islam* den *muslimischen* Organisationen immer eine ideologische Grundlage und Legitimation. Anhänger der MSS waren wiederkehrend an militanten Aktionen beteiligt, welche sich gegen jene Symbole des nigerianischen Staates richteten, die von ihnen als unislamisch interpretiert wurden (vgl. Loimeier 1997: 20, 14). Im Jahr 1991 schrieb Larry Diamond über die MSS: „Currently, the aggressively [»]fundamentalist[«] Muslim Students Society is the most powerful and dynamic force on any campus in the *Islamic* north, and has repeatedly been involved in violent religious confrontations.“ (Diamond 1991: 68; Hervorhebung des Verf.). Auch wenn hierbei *the Brothers* in den 1980er und frühen 1990er Jahren die radikalste nigerianische Organisation war, die eine *Islamisierung* des Staates forderte, so war sie jedoch nie an breitangelegter Gewalt gegen den Staat oder die Gesellschaft beteiligt (vgl. Kane 2006: 163).

Roman Loimeier (1997: 19) weist darauf hin, dass bei dem Versuch religiös-politische Zusammenhänge in Nigeria zu klären, die iranischen Einflüsse auf diese nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Die iranische Revolution hatte ohne Zweifel wesentliche Konsequenzen für den *Islam* in Nigeria, denn eine Vielzahl an nigerianischen StudentInnen, welchen den Iran nach der Revolution besuchte, war nicht nur von dem iranischen Modell fasziniert, sondern dachte, dass eine weitere *Islamisierung* Nigerias zur Problemlösung des Landes beitragen könne (vgl. Kane 2006: 163). Iranische Einflüsse äußerten sich etwa in der

islamischen Kleidung, dem radikalen Auftreten und der Sympathie junger radikaler *MuslimInnen* der MSS und des IM für die iranische Revolution. Diese Faktoren trugen dazu bei, dass die AnhängerInnen dieser Gruppierungen in der nigerianischen Öffentlichkeit seit den späten 1970er Jahren als *Mini-Ayatollahs* oder *Shi`iten* bezeichnet wurden (vgl. Loimeier 1997: 16).

Im Gegensatz zur *'Yan Izala* und den Sufi-Orden hatten *the Brothers* über lange Zeit nicht die Möglichkeit hunderttausende Menschen für ihre Sache zu mobilisieren. Erst seit dem Jahr 2000, als die Organisation sich nicht länger nur auf die Schulen und Universitäten konzentrierte, erreichte sie auch die breite Gesellschaft (vgl. Kane 2006: 163). Das IM konnte sich somit erst dann zu einer Massenbewegung entwickeln, als sie sich nicht mehr ausschließlich auf die Schicht der StudentInnen fokussierte, sondern Mitglieder in der breiten Öffentlichkeit suchte (vgl. Umar 2001: 142). Ob *the Brothers* in naher Zukunft an weiterer Bedeutung erfahren werden, bleibt bis auf Weiteres, so Ousmane Kane (2006), ungewiss. Bislang war die Organisation, im Unterschied etwa zur *'Yan Izala*, kaum bereit, sich mit anderen bezüglich Fragen der religiösen Doktrin auseinanderzusetzen. Ihr oberstes Ziel, um dieses nochmals zu betonen, ist die *Islamisierung* des nigerianischen Staates (vgl. Kane 2006: 163f.) und dieser *islamische* Staat, soll in der Folge durch die Scharia regiert werden. Gegenüber der nigerianischen staatlichen Polizei und Judikatur äußert der IM nur Verachtung und betrachtet beide als Werkzeuge Satans (vgl. Adesoji 2010: 99).

4.2.3. Die *'Yan Tatsine*

In der ersten Hälfte der 1980er Jahre löste eine Gruppe, welche unter dem Namen *'Yan Tatsine* bekannt wurde, zahlreiche Aufstände aus. Geführt von einem Koranlehrer namens Muhamamad Marwa, auch Maitatsine genannt, behauptet die Gruppe den »wahren« *Islam* zu predigen – von ihren GegnerInnen werden sie jedoch als HäretikerInnen abgetan (vgl. Kane 2006: 164). Maitatsine vermochte es, viele AnhängerInnen in den Armenvierteln von Kano zu rekrutieren (vgl. Harnischfeger 2006: 73). Die Gruppe weist die materielle Kultur des »modernen« städtischen Lebens zurück weil sie der Ansicht ist, dass »moderne« Technik im Widerspruch zum *Islam* steht. All jene, welche diese Technik verwenden, sind ihrer Meinung nach »Ungläubige« (vgl. Kane 2006: 164). Die Kritik richtete sich jedoch weniger gegen die christliche Minderheit, als auf die aus ihrer Sicht verdorbenen *islamischen* Würdenträger, welche im »westlichen« Luxus schwelgten. Bemerkenswerterweise verurteilte Maitatsine eben jene »westlichen« Konsumgüter, welche seine AnhängerInnen ohnehin nicht erwerben

konnten. Doch nicht nur Luxusgüter, sondern auch der Besuch von Schulen und das Lesen von Büchern verbot er seinen AnhängerInnen (vgl. Harnischfeger 2006: 73). Nach Ansicht von Abimbola Adesoji (2011: 100) hielt mit dem Auftreten dieser Bewegung in der ersten Hälfte der 1980er Jahre auch erstmals *muslimischer Fundamentalismus* im großen Stil Einzug in Nigeria. Der Begriff *Fundamentalismus* scheint für die Beschreibung dieser Gruppierung durchaus angebracht, weil sie nicht nur den Materialismus des »Westens« zurückwies, sondern ebenso die »traditionelle« Form des *Islam* in Nigeria (vgl. Diamond 1991: 68). Demnach dürfte die Bewegung, wie für *FundamentalistInnen* üblich, einerseits die Urgemeinde Medina – wie im zweiten Kapitel dargestellt – als politisches Vorbild haben und andererseits im Unterschied zu *islamistischen* Organisationen und deren politischen Ordnungsvorstellungen, nicht mit *Demokratie* vereinbar sein, da religiöse *FundamentalistInnen* eben grundsätzlich gegen Pluralismus und *Demokratie* sind.

Seit den frühen 1980er Jahren kam es immer wieder zu schweren Zusammenstößen zwischen dieser Gruppe und anderen *MuslimInnen* sowie mit der Staatsgewalt (vgl. Kane 2006: 164). Der erste Aufstand der Maitatsine in einer Kette von Aufständen erfolgte 1980 in Kano (vgl. Adesoji 2011: 101). Diese Konflikte unter den *MuslimInnen* und die Intervention der Polizei, hatte wie in Kano 1980, Borno 1982 oder Kaduna 1984 (vgl. Kane 2006: 164) nicht weniger als zehn Tausend Opfer zur Folge (vgl. Falola 1998: 137). Der gewaltsame Protest der Maitatsine muss zunächst als ein Protest gegen jene weitgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen gesehen werden, welche sich in den 1970er Jahren im Zuge des Ölbooms einstellten (vgl. Umar 2001: 131). Darüber hinaus erklärt sich die von Maitatsine ausgeübte Gewalt einerseits durch einen wachsenden *islamischen Fundamentalismus* und andererseits durch den politischen Niedergang und den ökonomischen Problemen Nigerias in den 1970er Jahren (vgl. Falola 1998: 138). Gerade für junge Männer, welche sich in tiefer Armut befanden, dürfte die Bewegung eine große Anziehungskraft besessen haben (vgl. Adesoji 2011: 102). Es gibt aber keine Hinweise dafür, dass 'Yan Tatsine über Kontakte zu anderen Staaten oder »terroristischen« Organisation verfügt (vgl. Kane 2006: 164), was sich bei der Gruppe Boko Haram möglicherweise anders verhalten dürfte.

4.2.4. Boko Haram

Die von der Gruppe Boko Haram im Juli 2009 ausgelösten Aufstände markierten eine neuerliche Phase des wiederkehrenden Bildes von gewaltsamen Aufständen, Unruhen und Zwischenfällen in Nigeria (vgl. Adesoji 2010: 96). Gegründet wurde die Organisation bereits

im Jahr 2002 von Ustaz Mohammed Yusuf in Maiduguri (vgl. Krech 2011: 132f.). Die Unruhen dauerten vom 26 Juli bis 29 Juli 2009 an und breiteten sich über die Staaten Bauchi, Kano, Yobe und Borno aus (vgl. Adesoji 2011: 104). Aus Sicht von Adesoji (2010) sind diese Aufstände insofern alarmierend, als dass sie den energischen Versuch *islamischer FundamentalistInnen* darstellen, eine religiöse Ideologie in eine bislang als säkular erkannte Gesellschaft einzuführen. Ähnlich wie jene Unruhen der Maitatsine, sind auch die von Boko Haram auf eine Fülle von Faktoren zurückzuführen: es war eine Kombination aus ökonomischen Missständen, Massenarmut, Ungleichheiten in Bildung und Politik sowie bei der Möglichkeit, an Arbeitsplätze zu gelangen, steigende Arbeitslosigkeit, Korruption innerhalb der Regierung und die Zweckentfremdung von Ressourcen, die Zurückweisung des säkularen Staatskonzeptes sowie der Einfluss der iranischen Revolution, welche zu den Aufständen führten. Somit ergaben sich sowohl die von den Maitatsine als auch jene von Boko Haram angeführten Aufstände aus vergleichbaren Faktoren (vgl. Adesoji 2010: 96ff.).

Doch es scheint als wäre Boko Haram eine Art Phantom, über welches die gesamte Bevölkerung spricht und welches permanent für blutige Schlagzeilen sorgt, jedoch niemand wirklich weiß, wer dahinter steckt (vgl. Gänslar 2012a: 13). Dies dürfte auch damit zusammenhängen, dass über die Organisation selbst nur äußerst spärliche Informationen vorliegen, bekannt ist lediglich, dass die Gruppe mittlerweile zwischen zehn und fünfzehn Jahren existiert und in dieser Zeit unter differenten Namen operierte: *Ablusunna wal' Jamma Hijra*; the Nigerian Taliban; und die *Yusufiyya* (vgl. Adesoji 2010: 98). Der Name der Gruppe leitet sich einerseits aus dem vom Hausa stammenden Wort *Boko* für »Buch« und andererseits aus dem arabischen Wort *haram* für »verboten, gottlos oder sündhaft« ab, doch die tiefere Bedeutung des Namens dürfte sein, dass »westliche« Bildung sündhaft, frevlerisch oder gottlos ist und aus diesem Grund verboten werden soll. Damit hat Boko Haram offensichtlich nicht nur eine sehr eigene Einstellung zu Bildung, sondern weist »westliche« Bildung schlichtweg zurück. Auch scheint es, als habe sich die Gruppe den Namen Boko Haram nicht explizit selbst gegeben, sondern wurde ihr dieser eher von Außenstehenden zugewiesen (vgl. Adesoji 2010: 98f.).

Grundsätzlich setzt sich die Gruppe aus einem breiten Spektrum der Gesellschaft zusammen, jedoch kommt der überwiegende Teil der AnhängerInnen aus ärmlichen Verhältnissen. Gemein dürfte aber allen sein, dass sie den säkularen Staat beseitigt und das *islamische* Recht eingeführt sehen wollen (vgl. Adesoji 2010: 100). Erklärtes Ziel ist die gesamte *Islamisierung* Nigerias, was einen eklatanten Verstoß gegen die nigerianische Verfassung darstellt (vgl. Gänslar 2012a: 13). Boko Haram setzt sich für eine strikte

Befolgung des *Islam* ein, wobei die gesamte Bevölkerung nach Ansicht der Gruppe, den *Islam* in dieser strikten Form zu befolgen hat, egal ob jemand das möchte oder nicht. Dies würde jedoch auch die Einführung der Scharia in allen Bundesstaaten Nigerias und parallel dazu die Beseitigung des säkularen Staates, welcher von Boko Haram wie auch von den Matitsine als atheistisch und synkretistisch betrachtet wird, mit sich bringen (vgl. Adesoji 2011: 106, 111). Boko Haram muss demnach als eine extrem konservative und *fundamentale* Gruppierung eingestuft werden, welche nicht nur eine »westliche« Bildung und einen »westlichen« Lebensstil, sondern ebenso Wahlen zurückweist (vgl. Krech 2011: 2) und somit offensichtlich jegliche Form von »moderner« *Demokratie* ablehnt.

Wie gerade vorhin erwähnt, waren es eben vergleichbare sozio-ökonomische Voraussetzungen wie bei den Aufständen der Maitatsine, welche auch zu jenen von Boko Haram beigetragen haben. All diese Problemlagen und die damit einhergehende Desillusionierung der Bevölkerung spielten in die Hände von Boko Haram (vgl. Adesoji 2010: 100): „[i]n particular, with the notorious corruption among the political elite, the country’s vast wealth has failed to improve the lives of citizens. This, coupled with stolen election mandates, has led to a growing disenchantment with the [»]Western[«] system of governance, particularly among jobless young men.“ (Adesoji 2010: 100).

Schon im Jahr 2010 schrieb Adesoji, dass auch wenn Boko Haram sich an Operationsmethoden wie den Taliban in Afghanistan orientiert, es keinen endgültigen Beweis dafür gibt, dass eine Verbindung von Boko Haram zu anderen jihadistischen Bewegungen außerhalb Nigerias besteht (Adesoji 2010: 101). Auch gegenwärtig ist noch nicht völlig nachvollziehbar, ob Boko Haram weitläufige Netzwerke, wie etwa jene von »*al-Qaida*« verwendet, unter anderem deshalb, weil sehr unterschiedliche Aussagen⁵¹ diesbezüglich vorliegen (vgl. Mark 2012).

Finanzielle Unterstützung erfuhr die Organisation jedoch schon im Jahr 2010, nicht nur von bekannten religiösen Führern und Geschäftsleuten aus Nigeria, sondern auch etwa aus Algerien und Saudi-Arabien (Adesoji 2010: 101). Nach Angabe von mutmaßlichen Sprechern der Gruppe sollen sich auch prominente PolitikerInnen hinter der Organisation verbergen (vgl. Gänslar 2012a: 13). Darüber hinaus sprach Präsident Goodluck Jonathan im Jänner 2012 erstmals davon, dass sich SympathisantInnen der Gruppe durchaus in den Reihen der Polizei,

⁵¹ Der vermeintliche Sprecher der Gruppe, Abu Qaqa, gibt jedoch im Rahmen eines mit dem »Londoner Guardian« geführten Interviews an, dass Mitglieder der Organisation zum Training und um Unterstützung zu lukrieren nach Saudi Arabien gereist seien (vgl. Mark 2012). „Al-Qaida are our elder brothers. During the lesser Hajj [August 2011], our leader travelled to Saudi Arabia and met al-Qaida there. We enjoy financial and technical support from them. Anything we want from them we ask them.“ (Mark 2012). Doch nach Meinung von führenden Sicherheitskräften und Diplomaten in Abuja gibt es keine gesicherten Hinweise dafür, dass solche Verbindungen zu »*al-Qaida*« tatsächlich existieren (vgl. Mark 2012).

des Militärs, der Regierung, des Parlaments und der Gerichte befinden. Demnach sei bereits der ganze Staatsapparat von der Gruppe unterwandert worden (vgl. Perras 2012a).

Nachdem der Anführer von Boko Haram 2009 zunächst verhaftet und später tot aufgefunden wurde, kam es zu einer Radikalisierung der Organisation (vgl. Gänslers 2012a: 13). Die zunehmende Radikalisierung der Gruppierung wurde im Juni und August 2011 offensichtlich, als Boko Haram ihre beiden ersten Selbstmordattentate durchführte. Im Juni war das Polizeihauptquartier in der Hauptstadt Abuja und im August das regionale Hauptquartier der Vereinten Nationen Anschlagziel (vgl. Krech 2011: 133). Allerdings verdeutlichte Polizeichef Hafiz Ringim bereits im Rahmen der Wahlen vom April 2011, welche Gefahr von Boko Haram ausgehe, indem er Boko Haram als das größte Sicherheitsrisiko für Nigeria bezeichnete (vgl. Gänslers 2012a: 13).

[...] [Mittlerweile müssen] alle, die Boko Haram die Stirn bieten, sich vor vernichtenden Attacken fürchten, jederzeit und überall. Es trifft Christ[Inn]en oder anders denkende *Muslim[Inn]e[n]*. Und immer wieder ist zu hören, dass die Gruppe einen *islamischen* Gottesstaat errichten will - in einem Land, in dem fast jeder zweite ein Christ [bzw. eine Christin] ist. [...] Alles deutet darauf hin, dass die Radikalen weiterbomben wollen, bis sie die junge *Demokratie* Nigerias bezwungen haben. (Perras 2012b; Hervorhebungen des Verf.).

Darauf weist auch eine von Qaqa getätigte Äußerung hin: „Once we see that things are being done according to the dictates of Allah, [...], we will only put aside our arms – but we will not lay them down. You don't put down your arms in *Islam*, you only put them aside.“ (Mark 2012; Hervorhebung des Verf.). Robert Kappel (2010) hebt hervor, dass sich militante und gewaltbereite Organisationen wie Boko Haram insbesondere in Räumen mit fragiler Staatlichkeit bilden können (vgl. Kappel 2010: 4). Der nigerianische Staat vermag es offensichtlich nicht seine BürgerInnen gegen die Attacken von Boko Haram zu schützen. Auch wenn die Kontrollen und Straßensperren weiter zunehmen, ruft dies nur den Unmut der Bevölkerung hervor, denn sicherer fühlt sich deshalb keiner (vgl. Gänslers 2012b: 34).

Wie dargestellt, wurden im Rahmen der Reformbestrebungen in Westafrika die Auseinandersetzungen innerhalb des nigerianischen *muslimischen* Spektrums sichtbar. Es konnte gezeigt werden, dass sowohl die Reformbestrebungen als auch der Ölboom und die iranische Revolution maßgeblich zu einer Diversifizierung des *islamischen* Spektrums beigetragen haben (vgl. Günther 2006: 38f.). Im Unterschied zu anderen Regionen der »*muslimischen* Welt« zeichnet sich der *Islamismus* in Nigeria jedoch durch seine lokalen Vorbedingungen aus, wobei natürlich eben auch äußere Einflussfaktoren ihren Beitrag leisten (vgl. Mahmud 2004: 85).

Während die *'Yan Izala* eine sozialrevolutionäre aber politische konservative Bewegung darstellt, welche sich gegen die Sufi-Orden wandte, handelt es sich bei der IM vornehmlich

um eine politisch radikale und aktivistische Gruppe, für die der Kampf gegen einen für sie »verwestlichten« und »von ChristInnen dominierten« Staat im Vordergrund steht (vgl. Loimeier 2011: 146). Die *'Yan Izala* ihrerseits weist weder eine *islamistische* Agenda noch eine gewichtige Tendenz zu einem *islamischen* Staatswesen auf, woraus geschlossen werden kann, dass es sich bei dieser Organisation um einen politischen Akteur Nigerias handelt, welchem zwar *muslimische* Glaubenselemente inhärent sind, diese jedoch nicht zwingend in einem nigerianischen Staatswesen implementiert sehen muss. Zu diesem Umstand dürfte auch eine innermuslimische Ausdifferenzierung beigetragen haben, welche durch die Distanzierung von der *Maitatsine*-Bewegung der Gefahr einer Spaltung der *muslimischen* »Einheit« sowie der »Modernisierung« der Sufi-Orden ausgelöst wurde. Jedoch ist anzumerken, dass die *'Yan Izala* nicht nur »moderne«, sondern auch *fundamentalistische* Züge besitzt. Dies wird daran deutlich, dass die Organisation sich an dem unwandelbaren Wort Gottes und somit an Praktiken des 7. Jahrhunderts orientieren möchte (vgl. Montclos 2008: 74f.). In diesem Kontext weist Muhammad Umar (2001: 138) darauf hin, dass während die Sufi-Orden einen Wandel Richtung »Modernismus« vollzogen, sich die *'Yan Izala* vom »Modernismus« Richtung »Fundamentalismus« bewegte, was zugleich bedeutet, dass solche Kategorien keine für immer stabilen Realitäten darstellen.

Konträr dazu ist die MSS, und hierbei allen voran ihr radikaler Flügel die IM, rückblickend betrachtet aus mehreren Gründen als eine *islamistische* Organisation einzustufen: wegen der Aufforderung zum Jihad gegen die von ihnen ernannten »*Kafir*«; weil der *Islam* aus ihrer Sicht die Probleme Nigerias lösen könne; und sie einen *islamischen* Staat fordern. Doch im Unterschied zu *FundamentalistInnen*, welche, wie anderenorts dargestellt, sich an eine kompromisslose theologische Rückbesinnung orientieren, interpretieren *IslamistInnen* den *Islam* flexibler und daher können ihre Ordnungsvorstellungen durchaus *demokratische* Elemente beinhalten. Dass die IM, und allen voran ihr Führer Ibrahim az-Zakzakî, den *Islam* flexibler auslegt wird auch daran ersichtlich, dass az-Zakzakî der Ansicht ist, dass *islamische* Gelehrte nicht nur ihre Religion, sondern auch die Zeit in der sie leben verstehen müssen (vgl. Sunday Trust 2011).

„One needs to understand the religion and understand his time. A lot of these so-called *Islamic* scholars seem to live in about one and a half century ago. Their minds are two centuries-old but they live in this complex time which they don't understand. Thus, the interpretation of the Qur'an and interpretation of religion generally becomes so cumbersome and complex to them because they hardly understand their time. [...]. So, the combination of these two make things clearer, God willing.“
(Sunday Trust 2011; Hervorhebung des Verf.).

Nichtsdestotrotz ist zu berücksichtigen, dass die militanten Züge der MSS im Allgemeinen und die hohe Gewaltbereitschaft des IM im Besonderen wohl kaum mit einer liberalen Form von Demokratie vereinbar sind.

Wird der Zugang und die Perspektive der beiden zuletzt vorgestellten Organisationen zum *Islam* und dessen strikte Anwendung berücksichtigt, so sind beide AkteurInnen als *fundamentalistisch* einzuschätzen (vgl. Adesoji 2011: 104), wobei deren *Fundamentalismus* offensichtlich wenig bis keinen Spielraum für ein liberales demokratisches Ordnungskonzept lässt. Dies vor allem deshalb, weil beide Organisationen im gleichen Maße die »westliche« Zivilisation und ihre Produkte – und darunter würde wohl auch ein liberales Konzept von Demokratie fallen – zurückweisen und im Gegensatz dazu die Einführung eines strikten *Islam* fordern. Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Einstellungen dieser beiden Organisationen aber keineswegs mit jenen der Mehrheit der konservativen *MuslimInnen* Nigerias übereinstimmen (vgl. Adesoji 2011: 108). So weisen etwa *muslimische* Verbände, Imame und der Sultan von Sokoto einerseits die Forderung von Boko Haram Nigeria zu *islamisieren* zurück und andererseits üben sie Kritik an den Terroraktionen der Gruppe. Ihrer Ansicht nach sei der von Boko Haram ausgeübte Terror nicht nur unislamisch, sondern keineswegs mit dem Koran vereinbar. Doch weisen viele *MuslimInnen* auf die verkürzten Darstellungen über die Ereignisse hin (vgl. Gänzler 2012a: 14). So ärgert sich beispielsweise Buba Galadima, ein Mitglied der Oppositionspartei CPC (»Kongress für progressiven Wandel«), über diese Verkürzungen: „Die ganze Welt denkt doch jetzt, dass alle nigerianischen *Muslim[Inn]e[n]* Terroristen sind“, weil es Angriffe auf Kirchen gegeben hat. „Aber wenn die Leute von Boko Haram Soldaten oder Polizisten ermorden, fragen sie doch nicht erst nach ihrer Religionszugehörigkeit.“ (Gänzler 2012a: 14; Hervorhebung des Verf.).

Islamischer Radikalismus, dies steht fest, hat auch vor Nigeria nicht Halt gemacht. Dabei ergibt sich dieser anwachsende *islamische* Radikalismus, wie in anderen Weltregionen auch, oftmals zunächst aus den allgemein vorherrschenden Rahmenbedingungen, vor allem der ökonomischen »Entwicklung« (vgl. Günther 2006: 41) sowie der politischen Situation des Landes. Es dürfte eine Kombination aus sozialen Missständen, Chancenungleichheiten, Armut, Arbeitslosigkeit, Korruption, Politikverdrossenheit etc. sein, welche dazu führt, dass zum einen Trost in der Religion gesucht wird und zum anderen Religion und dessen sozial-revolutionäres Potenzial dazu instrumentalisiert wird um politische Interessen zu verfolgen (vgl. Günther 2006: 41).

Es wurde deutlich, dass das Potenzial für religiöse Spannungen und Gewalt, ob zwischen *MuslimInnen* selbst oder zwischen *MuslimInnen* und ChristInnen, sehr real ist und dies vor allem im *muslimisch* dominierten Norden Nigerias. Allerdings handelt es sich bei dem vorhandenen Gewaltpotenzial zuerst einmal um eine Konsequenz, die sich aus der internen Konkurrenz um die Vorherrschaft in Nigeria ergibt (vgl. Kane 2006: 175f.). Gerade die

Autonomisierung, Zersplitterung, Radikalisierung sowie nigeriaweite Ausdehnung *muslimischer* Organisationen in den letzten Dekaden (vgl. Brunner 2002: 214) dürfte maßgeblich zu diesem internen Konkurrenzverhalten beigetragen haben. So vielfältig die organisatorischen Strukturen dieser Organisationen sind, sind auch ihre ideologischen Einstellungen, woraus geschlossen werden kann, dass der *Islam* – wie oftmals dargestellt – in Nigeria, insbesondere in Nordnigeria, keineswegs ein einheitliches Phänomen darstellt (vgl. Brunner 2002: 214).

Mit Ausnahme (möglicherweise) von Boko Haram gibt es keinerlei Hinweise dafür, dass die nigerianische *muslimische* Politik in Verbindung mit einer internationalen jihadistischen Agenda steht. Sicherlich gibt es auch ein gewisses Maß etwa an anti-amerikanismus in Nigeria, doch dieses ist zunächst einmal in Verbindung mit der US-Politik im Mittleren Osten zu sehen. Die Sympathie für den Mittleren Osten hat sich eben bislang nicht in eine »terroristische« Agenda verwandelt, welche auf amerikanische oder »westliche« Ziele aus ist (vgl. Kane 2006: 175f.). „The politics of *Islamism* in Nigeria is better understood as an expression of cultural or political identity and a factor in the struggle for influence within the Nigerian federation.“ (Kane 2006: 176; Hervorhebung des Verf.). Hier wird deutlich, was bereits im zweiten Kapitel dargelegt wurde: die politische Instrumentalisierung des *Islam* ist auf die Machtübernahme im Inneren gerichtet und nicht nach außen. Doch hat innerhalb des nigerianischen Staates der fehlende politische Wille gegen *fundamentalistische* Gruppierungen wie Boko Haram vorzugehen dazu geführt, dass solche Organisationen ein Sammelbecken für potenzielle ExtremistInnen bilden. Dieses verhaltene politische (Nicht)-Vorgehen gegen fundamentalistische Gruppierungen erklärt sich zunächst aus dem engen Verhältnis von PolitikerInnen zur Religion in Nigeria (vgl. Adesoji 2011: 112f.). Hierbei ist davon auszugehen, dass PolitikerInnen religiösen Führern deshalb Patronage gewähren, weil sie diese religiösen Führer für ihre eigenen – politischen – Zwecke instrumentalisieren können (vgl. Adesoji 2010: 102). Problematisch erscheint religiöse Politik mitunter deshalb, weil sie auf lange Sicht zu Regimen wie jenes der Taliban führen kann, welche repressiv und undemokratisch sind. Auf kurze Sicht gesehen geben jedoch vor allem Aspekte wie Terrorismus und Sicherheit Grund zur Sorge (vgl. Juergensmeyer 2009: 337).

4.3. Die Scharia als Gefahr für die *Demokratie*?

Die ethno-regionale Konflikte, welche wie dargelegt in der letzten Dekade auch bei Wahlen wiederkehrend eine herausragende Rolle spielten, sind eng verknüpft mit dem Faktor der

islamischen Radikalisierung. Diese Radikalisierung des *Islam*, welche in Gruppen wie jener von Boko Haram offensichtlich wird, fand nicht zuletzt ihren Ausdruck in der Einführung des »Scharia-Rechts« in zwölf nördlichen Bundesstaaten Nigerias (vgl. Mustapha 2009: 75). Dabei stellt die Etablierung des *islamischen* Rechts in Nordnigeria nicht nur den ultimativen Ausdruck des *Islamismus* dar, sondern die wichtigste Agenda, welche alle *islamistischen* (vgl. Mahmud 2004: 87) bzw. *fundamentalistischen* Gruppierungen miteinander verbindet. Die Scharia hilft der *islamischen* Reformbewegung zwar innere Dispute zu überdecken, bringt sie jedoch notwendigerweise in Konflikt mit Nicht-MuslimInnen (vgl. Harnischfeger 2006: 209).

Seitdem die Forderung Scharia-Gerichtshöfe auf föderaler Ebene in die Verfassung von 1979 aufzunehmen gescheitert ist, blieb der Ruf eben solche auf nationaler Ebene einzuführen das verbindende Element der diversen radikalen *muslimischen* Organisationen (vgl. Mahmud 2004: 87). Dass die Wiedereinführung der »allumfassenden Scharia« in Nordnigeria gelungen ist, ist Mahmud Sakah (2004) zufolge mehreren Faktoren geschuldet: Einerseits macht es die ambivalente Haltung der föderalen Regierung bezüglich religiöser Fragen den Scharia-BefürworterInnen leicht die bestehende Verfassung zum richtigen Zeitpunkt infrage zu stellen. Andererseits waren Gouverneure, welche sich für die Scharia einsetzten, davon überzeugt, dass es das Militär nicht wagen würde dagegen einzuschreiten. Und schlussendlich hatte die Bevölkerung die Hoffnung, dass Scharia-Gerichtshöfe angesichts der Korruption und der Gewalt im Land besser zur Lösung der Probleme in der Lage seien, als zivile Gerichte (vgl. Mahmud 2004: 89). Die Scharia sollte als Maßstab für ein gutes *muslimisches* Leben dienen, welches dem Süden, welcher als »verwestlicht« betrachtet wurde entgegensteht. Nicht zuletzt muss die Scharia jedoch auch wie bereits an anderer Stelle erwähnt, als ein Instrument gesehen werden, durch welches versucht wurde, dem durch den *demokratischen* Wandel vollzogenen Machtwechsel von Nord nach Süd zu entgegnen (vgl. Krings 2008: 61). Die Scharia, welche gefährliche Konsequenzen – die Unterwerfung der nicht-muslimischen Bevölkerung im Norden unter die Scharia und somit den harten Körperstrafen – mit sich ziehen kann, eignete sich hervorragend als Mittel um den Süden zu erpressen (vgl. Harnischfeger 2006: 134).

Bereits kurz nach der Übernahme des Präsidentenamtes durch Obasanjo im Mai 1999, erklärte Ahmed Sani der Gouverneur des Bundesstaates Zamfara, die Scharia in seinem Staat zum gültigen Recht (vgl. Grau 2011: 168). Dabei ist es bemerkenswerterweise der *Demokratie* zu verdanken, dass nunmehr das *islamische* Gesetz auf bundesstaatlicher Ebene Anwendung finden konnte. Die neue Verfassung der Vierten Republik räumte den 36 Bundesstaaten viel Autonomie ein und ein Gouverneur wie Sani nutzte diese, um sich der

Kontrolle der Zentralregierung zu entziehen. Demgegenüber hätte zur Zeit der Militärs kein Gouverneur es gewagt, die Scharia in seinem Staat zu etablieren. Zwar standen an der Spitze der Führung Nigerias über lange Zeit *islamische* Generäle, jedoch mussten diese den Obersten Militärat berücksichtigen und in diesem befanden sich ebensoviele Christen wie *Muslimen*. Während die Militärs somit um religiöse Neutralität bemüht waren, ergriffen die PolitikerInnen des Nordens nunmehr klar Partei für die Religion der *muslimischen* Mehrheit (vgl. Harnischfeger 2006: 89, 227).



Abb. 2: Nigeria, 36 Bundesstaaten (Bowie 2012)

Nach Ansicht von Matthew Kukah (2003: 40f.) war die Scharia ausschlaggebend für die größte Krise Nigerias seit dem Übergang zur *Demokratie*. So führte die »Scharia-Debatte« nach 1979 und 1987 im Jahr 2000 zum dritten Mal zu einer nationalen Krise (vgl. Montclos 2008: 76). Nicht nur dass die Rechtmäßigkeit oder Nicht-Rechtmäßigkeit laut Verfassung debattiert wurde, sondern kam es auch zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen ChristInnen und *MuslimInnen* etwa in den Städten Kaduna und Kano, aber auch

beispielsweise in Jos (vgl. Grau 2011: 168f.). Nach Artikel 10 der Verfassung, „[darf] *kein Bundesstaat eine Religion als Staatsreligion annehmen* [...]“ (Kukah 2003: 28; kursiv im Original). Dass Obasanjo nicht bereit war gegen den Bruch der Verfassung einzuschreiten, erklärt sich zunächst daraus, dass dies Millionen von *MuslimInnen* gegen den christlichen Präsidenten und die Zentralregierung aufgebracht hätte (vgl. Harnischfeger 2006: 110).

Für ChristInnen und diese machen in Nigeria bekanntlich knapp die Hälfte der nigerianischen Gesamtbevölkerung aus, ist es von zentraler Relevanz in einem unparteiischen Staat zu leben (vgl. Harnischfeger 2006: 107). Für sie war die Einführung der Scharia gleichzusetzen mit dem Bruch jenes Kompromisses, welcher den multireligiösen Staat seit der Unabhängigkeit zusammenhielt (vgl. Harnischfeger 2006: 227). Auch säkular eingestellte *MuslimInnen* sahen in der Wiedereinführung der Scharia eine Gefährdung für die Einheit des Landes sowie einen Schritt rückwärts (vgl. Kane 2006: 172). Ein solch unparteiischer Staat kann in einem so pluralistischen Land wie Nigeria, in dem zwei dominante Religionen vorherrschen, wohl nur auf einer säkularen Basis beruhen, denn beharrt die *muslimische* Bevölkerung auf ihre eigene Rechtsordnung, so fehlt einem gemeinsamen Staat jegliche Basis. Dieser Anspruch auf ein gleichberechtigtes Miteinander wird jedoch von Scharia-PolitikerInnen zurückgewiesen (vgl. Harnischfeger 2006: 141, 107). Aus der Einführung der Scharia ergibt sich nicht nur ein Verstoss gegen die Verfassung, welche ja besagt, dass keine Religion zur Staatsreligion erhoben werden darf, sondern widerspricht sie zudem dem Grundrecht auf Religionsfreiheit, da den *muslimischen* BürgerInnen vorgeschrieben wird, wie sie ihre Religion auszuüben haben (vgl. Harnischfeger 2006: 107f.). Verfassungsrechtliche Einwände wurden einerseits unter Hinweis auf den göttlichen Charakter des *islamischen* Rechts – göttliches Recht steht demnach über der menschlichen Verfassung – beiseite geschoben und andererseits bietet der Abschnitt über *islamisches* Recht in der nigerianischen Verfassung genügend Raum für Interpretationen bzw. lädt sogar ein, die Scharia auf föderaler Ebene zu implementieren. Bedenken gegenüber der Missachtung von Menschenrechten wurden ebenso durch die göttlichen Eigenschaften oder durch Verschwörungstheorien zu entkräften versucht (vgl. Kogelmann 2006: 181). Hierbei ist jedoch anzumerken, dass unter anderem der Aspekt Glaubensfreiheit allen voran Dreh- und Angelpunkt einer »modernen-westlichen« Lebensvorstellung ist, an denen *islamische* Länder stets gemessen werden (vgl. Poya 2010: 84). *Islamische* Rechtsgelehrte verwiesen dagegen darauf, dass ihrer Religion der Katalog von Menschenrechten und ein säkulares Staatswesen fremd seien (vgl. Harnischfeger 2006: 110). Doch müssen in diesem Kontext einige Anmerkungen erfolgen. Zunächst einmal zu den Menschenrechten: auch unter den *islamischen* Rechtsgelehrten gibt es oftmals sehr differente

Auffassungen darüber, wie etwa die Scharia ausgelegt oder mit dem Konzept der Menschenrechte umgegangen werden soll. Es gab nie ein einheitliches Schariaverständnis, sondern wurden die Schariabestimmungen in der *islamischen* Geistesgeschichte immer wieder neu ausgehandelt und reinterpretiert (vgl. Poya 2010: 86ff.). Dabei wird der Wille Gottes von Klerikern, PolitikerInnen und »traditionellen« Herrschern sehr unterschiedlich ausgelegt, wobei keine dieser Deutungen für sich reklamieren kann wahrhaft *islamisch* zu sein (vgl. Harnischfeger 2006: 184). Demnach darf die »Scharia-Debatte« selbst unter seinen Protagonisten nicht als ein univokaler Diskurs betrachtet werden. Vielmehr haben die diversen AkteurInnen – wie Lamido Sanusi (2007) betont – einen unterschiedlichen Zugang bezüglich ihrer Implementierung und es wäre ein grober Fehler davon auszugehen, dass alle zwölf Staaten in der die Scharia eingeführt wurde, die Scharia auf die selbe Art und Weise praktizieren oder sie alle unter Scharia ein und dasselbe verstehen (vgl. Sanusi 2007: 184). So gibt es auch *muslimische* Geistliche wie den aus dem Iran stammenden Mohammad Mojtahed Shabestari, welche in *Demokratie* die beste Form des Regierens sehen und in den Menschenrechten einen gewichtigen Faktor für ein friedliches Miteinander. Nach Ansicht von Shabestari handelt es sich bei diesen Konzepten um historisch entwickelte Errungenschaften der gesamten Menschheit, welche aus diesem Grund für alle gelten (vgl. Poya 2010: 90f.). Im Zusammenhang mit dem Konzept eines säkularen Staatswesens ist zu erwähnen, dass sowohl der säkulare Nationalismus⁵² als auch Religion in Anlehnung an Juergensmeyer (2009) Ordnungsideologien darstellen, welche sich potenziell in Gegnerschaft zueinander befinden. Stellt eine der beiden Ideologien den Anspruch, höchste Autorität hinsichtlich gesellschaftlicher Ordnung zu sein, degradiert sie die jeweilig andere zu einer peripheren gesellschaftlichen Kraft. Viele *MuslimInnen* setzen den säkularen Staat mitunter mit einer Religion gleich, nämlich einer Religion, hinter der sich ein »westliches« Konstrukt und eine »europäisch-christliche« Kultur verbirgt. Aus dieser Perspektive dürfte es auch verständlich werden, weshalb der säkulare Nationalismus in Konkurrenz zu dem steht, was *MuslimInnen* unter Religion verstehen (vgl. Juergensmeyer 2009: 44-60). Während die nigerianischen ChristInnen in einem säkularen Staat einen fairen Kompromiss sehen, welcher dafür Sorge trägt, dass alle Menschen im Land gleich behandelt werden, sehen Scharia-AnhängerInnen in ihm ein nicht akzeptables Angebot. Für sie steht die Trennung von Religion und Politik nicht zur Debatte. Säkulare Vorstellungen seien darüber hinaus erst im Rahmen des Kolonialismus ins Land getragen worden. Für viele *MuslimInnen* resultiert aus dem säkularen Denken ein entfesselter Individualismus, welcher von ihnen als schädlich empfunden wird, weil die

⁵² Der säkulare Nationalismus stellt die soziale Form des Säkularismus dar (vgl. Juergensmeyer 2009: 44).

Religion aus dem öffentlichen Leben verdrängt wird. Und dass gerade *Demokratie* zur Selbstbestimmung aufruft, wird von einer Vielzahl von *MuslimInnen* als Mangel registriert.

Die von den Kolonialherren und somit von außen auferlegten Einschränkungen der *islamischen* Gerichtsbarkeit auf Familien- und Erbschaftsangelegenheiten wurde durch die Übernahme aller »klassischen« Strafen durch die Autoren des »*Sharia Penal Code*«, zurückgewiesen (vgl. Harnischfeger 2006: 228-91). Somit wurde die Scharia, welche sich bislang nur auf zivile Rechtsfragen beschränkte um die strafrechtliche Rechtsprechung erweitert (vgl. Olaniyi 2011: 75) und all jene harten Körperstrafen, welche durch die britische Kolonialmacht abgeschafft wurden, wieder eingeführt (vgl. Kane 2006: 171). Doch daraus resultieren einige wesentliche Probleme: konnten sich die Prozessbeteiligten in der Vergangenheit frei aussuchen, ob sie vor ein weltliches oder religiöses Gericht treten, so wird es den *MuslimInnen* heute vorgeschrieben, ob sie das für richtig oder falsch halten ist gleichgültig. Andersgläubige ihrerseits werden durch den Anspruch der *MuslimInnen* »ihre« Staaten nach ihren religiösen Traditionen auszurichten von der politischen Willensbildung ausgeschlossen. Ohnehin obliegt mit der Scharia die Souveränität nicht mehr beim nigerianischen Volk, sondern beim *muslimischen* Gott (vgl. Harnischfeger 2006: 108). Demnach steht in einem religiösen Bezugsrahmen nicht der Wille des Volkes, sondern jener Gottes an erster Stelle, wodurch jedoch einem *demokratischen* Staat anhaftende Elemente wie Wahlen und der politische Kampf zwischen Interessengruppen obsolet werden (vgl. Juergensmeyer 2009: 359).

Die Idee des Gottesstaats versteht sich als Gegenmodell zur [liberalen] Demokratie, ja sie bezieht ihre Anziehungskraft aus der Erfahrung, dass [»]westliche Entwicklungskonzepte[«] in eine Sackgasse geführt haben. Vier Jahrzehnte lang waren Nigerianer[Innen] bemüht, sich nach europäischen Vorstellungen zu [»]modernisieren[«], und das Ergebnis ist ein Desaster. Selbst unter dem neuen *demokratischen* System, das [»]westliche[«] Expert[Inn]en als Ausweg aus der Krise gepriesen hatten, schreitet der soziale und ökonomische Verfall voran. [...] [D]ie versprochene »Demokratie-Dividende« hat die große Mehrheit nicht erreicht. (Harnischfeger 2006: 156; Hervorhebung des Verf.).

Ihren KritikerInnen hielt etwa die Regierung von Zamfara entgegen, dass die *muslimische* Bevölkerungsmehrheit lediglich ihr Recht auf Selbstbestimmung wahre. Zudem seien die Scharia-Gesetze, in allen zwölf Bundesstaaten, auf *demokratischem* Wege von der Mehrheit des Parlaments verabschiedet worden (vgl. Harnischfeger 2006: 90). Ähnlich äußerte sich auch ein Mitglied einer sog. Hisba-Gruppe⁵³:

We are a *democracy*. We are the majority. And, the *Islamic* injunction is superior to any other injunction. So they say it's a government of the people, for the people, by the people— Abraham Lincoln, American President. . . . Since this is a *democracy*, we can use it (Shari'ah) as a political weapon, to make sure that someone who is conscious of Shari'ah is elected. (Casey 2008: 81; Hervorhebungen des Verf.).

⁵³ Überall dort wo die Gouverneure die neuen Gesetze nur »unzureichend« durchsetzten entstanden Milizen, welche selbstständig »GesetzesbrecherInnen« festnahmen. Erst zu einem späteren Zeitpunkt wurde diese »Moralpolizei« legalisiert und unter staatliche Aufsicht gestellt (vgl. Harnischfeger 2006: 105f.).

„In dieser Argumentation wird *Demokratie* [ausschließlich] mit dem Willen der Mehrheit gleichgesetzt. [...] Wenn *Demokratie* lediglich Herrschaft der Mehrheit bedeutet, heißt das, dass die Mehrheit bekommt, was sie will. Wenn eine Bevölkerungsmehrheit lieber eine religiöse als eine säkulare Gesellschaft will, soll sie sie bekommen.“ (Juergensmeyer 2009: 358; Hervorhebung des Verf.). Hierbei ist jedoch anzumerken, dass die BürgerInnen, auf deren Willen sich die PolitikerInnen bezogen, kaum in der Lage waren auf die Gestaltung des neuen Rechtes einzuwirken. Vor den Wahlen 2000 hatte keine der drei zur Wahl stehenden Parteien davon gesprochen, das Gesetz der Scharia einzuführen (vgl. Harnischfeger 2006: 90). Auch die christliche Minderheit sowie *islamische* Autoritäten hatten keine Möglichkeit gegenüber den anstehenden Gesetzesänderungen Stellung zu nehmen. Öffentliche Debatten wurden ohnehin mit dem Argument, dass die Scharia ein äußerst komplexes Rechtssystem sei und daher nur wenigen Experten zugänglich wäre, im Keim erstickt (vgl. Harnischfeger 2006: 91). Etliche angesehene religiöse und politische FührerInnen waren somit nicht Teil des »Scharia-Projekts« (vgl. Olaniyi 2011: 75). *Muslimische* Organisationen wie etwa der *'Yan Izala* enthielten sich eigentlich vollkommen jeglicher Kritik gegen die Implementierung der Scharia. Nach Meinung von Franz Kogelmann (2006), wollten sie die Gunst der Stunde nützen, um an der neu gewonnenen Macht teilzuhaben. Allein die *Muslim Brothers* um az-Zakzakî übten offen Kritik gegen die vollkommene Einführung der Scharia (vgl. Kogelmann 2006: 183f.). Az-Zakzakîs Kritik erklärt sich jedoch vor allem daraus, dass er der Auffassung ist, dass die Scharia nur dann erfolgreich sein kann, wenn zuvor bereits ein *islamischer* Staat errichtet wurde (vgl. Mahmud 2004: 88). Az-Zakzakî zu Folge ist die Scharia solange verfrüht, wie es den *MuslimInnen* nicht gelungen ist, die föderale Staatsmacht an sich zu reißen, denn der Widerstand der christlichen Seite, würde allenfalls nur zu einer korrumpierten Auslegung der Scharia führen (vgl. Harnischfeger 2006: 211). Auch war Az-Zakzakî der Ansicht und dies wird noch zu zeigen sein, dass die Scharia unter den gegebenen Bedingungen lediglich ein Instrument der Herrschenden gegen die breite Masse wäre: „If the Zamfara state government wants to implement the Shari´a in courts of law, then I am afraid it will be turned into an instrument where the ruling authorities will be on the top of the Shari´a and the Shari´a will be used against the talakawa [masses].“ (Al-Islam zitiert nach Kogelmann 2006: 184).

Unter der Bevölkerung Zamfaras, einer äußerst ländlichen und »rückständigen« Region, in der nahezu nur *MuslimInnen* leben, war der nunmehrige Bruch mit »westlichen« Rechtsvorstellungen enorm populär (vgl. Harnischfeger 2006: 89). Überhaupt wurde der Scharia in den nördlichen Gebieten Nigerias innerhalb der Bevölkerung eine breite

Unterstützung zuteil, vor allem deswegen, weil die Bevölkerung unzufrieden mit der Korruption und der Moral im Land war. Vom *islamischen* Recht, einem bereits bekannten und verwendeten Recht, wurde sich eine bessere Zukunft erwartet (vgl. Mustapha 2009: 75). Die Einführung der Scharia erklärt sich zunächst einmal durch den nicht funktionierenden Staat und seiner Politik sowie dem Niedergang der säkularen Staatsapparaturen (vgl. Olaniyi 2011: 80). Darüber hinaus kann die Wiedereinführung auf die Unfähigkeit sowohl der militärischen als auch zivilen Regierungen zurückgeführt werden soziale Gerechtigkeit herzustellen, die Korruption zu beenden und der ökonomischen Krisen Herr zu werden (vgl. Salime 2008: 209). Die arme Bevölkerung, welche sich vorwiegend als Opfer der Herrschenden sahen, erhoffte sich eine Verbesserung ihrer Lebensumstände, da zukünftig auch die Reichen und Mächtigen sich am Recht der Scharia messen lassen müssten (vgl. Grau 2011: 168f.). Viele *MuslimInnen* sahen in der Scharia eine Art Vorlage, welche für eine bessere und sozialere Gesellschaft sorgen würde (vgl. Kogelmann 2006: 182). Demnach war es eine Kombination aus religiösen, politischen und sozialen Einflüssen, welche zur Wiedereinführung der Scharia in Nordnigeria führte, wobei vor allem soziale und nicht religiöse Bedingungen ausschlaggebend waren (vgl. Olaniyi 2011: 72).

Im Unterschied zu den PolitikerInnen der Zweiten Republik, welche sich von der »Scharia-Debatte« distanzieren um religiöse Krisen zu vermeiden, unterstützten die meisten nördlichen PolitikerInnen der Vierten Republik die Wiedereinführung der Scharia, weil sie sich davon politische Legitimität und administrative Vorteile erhofften (vgl. Olaniyi 2011: 74f.). Die PolitikerInnen des Nordens gingen davon aus, durch die Scharia Unterstützung für die Wahlen zu lukrieren (vgl. Mustapha 2009: 75), ihre politische Karriere voranzutreiben sowie Hilfestellung aus einigen arabischen Staaten zu bekommen (vgl. Montclos 2008: 76). „Many new governors used religious fervor that the demand for Sharia created to expand their political power.“ (Olaniyi 2011: 75). Als etwa Sani, für den Religion zu Beginn seiner politischen Karriere eine untergeordnete Rolle gespielt hatte, seinen Kampf für die Scharia begann, dürfte er nicht unbedingt auf Geheiß der *islamischen* Elite gehandelt haben, sondern vielerlei gehofft haben, Unterstützung aus religiösen Kreisen für die Gouverneurswahlen zu erhalten. Jedoch hätten die PolitikerInnen im Allgemeinen ohnehin kaum die Möglichkeit gehabt, sich gegen die Scharia auszusprechen, denn wer sich gegen die Gläubigen stellte, wurde zum »Verräter« erklärt. Hierbei diente der *Islam* offensichtlich dazu, Loyalität von den PolitikerInnen einzuklagen (vgl. Harnischfeger 2006: 141-193). Wie bereits gesagt, spielte die Scharia bei den Wahlen von 2003 eher eine untergeordnete Rolle, doch kam ihr auf bundesstaatlicher Ebene fortwährend eine wesentliche Bedeutung im politischen Diskurs zu.

Beispielsweise kündigten einige PolitikerInnen sogar die Amputation der rechten Hand an, falls Wahlfälschungen offenkundig geworden wären. Allerdings dürfte kein Fall bekannt sein, in dem tatsächlich ein solcher Schritt gesetzt worden wäre (vgl. Kogelmann 2006: 18). Die Wahlen von 2003 zeigten, dass vorwiegend jene PolitikerInnen an Stimmen verloren, welche sich gegenüber der Scharia nicht allzu begeistert äußerten (vgl. Olaniyi 2011: 78). Demgegenüber wissen die meisten PolitikerInnen, sowie das neue *islamische* Establishment, welches aus der Reformbewegung hervorging, die Deutungshoheit über *islamische* Angelegenheiten zu übernehmen, sich über die Religion zu definieren und diese für ihren eigenen Machterhalt zu nutzen (vgl. Kogelmann 2006: 186). Auch diente der religiöse Diskurs den angeschlagenen politischen Institutionen offensichtlich dazu ihre Macht wieder herzustellen (vgl. Olaniyi 2011: 72).

In der Folge wurden unzählige Gesetze und Verordnungen erlassen, welche im großen Ausmaß in die Privatsphäre der Bevölkerung eingriffen. Jedoch ließen sich zahlreiche Bestimmungen, wie etwa die harte Bestrafung von Diebstahl und Ehebruch in der Praxis oftmals nicht umsetzen. Auch wurden die Bestrafungen von Seiten der Behörden nur sehr zögerlich umgesetzt. Zum einen, weil die Möglichkeit bestand gegen die Urteile zu berufen und zum anderen, da es zu einer recht einseitigen Strafverfolgung kam. Harte Strafen trafen in den meisten Fällen nur arme und marginalisierte Personen, weshalb sich die Gläubigen enttäuscht über die Einseitigkeit der Strafverfolgung zeigten (vgl. Harnischfeger 2006: 95f.).

Während sich somit religiöse Reformen im strafrechtlichen Bereich nur sehr selektiv und zögerlich durchsetzten, kam es im Bereich der rituellen Aktivitäten und dem kultischen Leben zu merklich tieferen Einschnitten. Vor allem der Bau von christlichen Kirchen und die christliche Religionslehre wurde in einigen nördlichen Staaten eingeschränkt. Diese diskriminierenden Bestimmungen flossen zwar nicht direkt in die Gesetzgebung der einzelnen Staaten ein, jedoch wurde beispielsweise der Bau von Kirchen unter Vorwand baulicher Maßnahmen unterbunden, wobei anzumerken ist, dass Kirchen bereits seit Ende der 1980er Jahre keine Baugenehmigung mehr erhielten. Nichtsdestotrotz sehen sich ChristInnen heute mehr als früher in ihrer Religionsausübung eingeschränkt. Hierin wird neben der spezifischen Strafverfolgung eine weitere mit der Scharia einhergehende Einseitigkeit offensichtlich: *MuslimInnen* sind von all diesen Einschränkungen – der Religionslehre und dem Bau von Gotteshäusern – nicht betroffen. Grundsätzlich zeichnet sich ab, dass etwa Igbo und Yoruba, welche sich im Norden angesiedelt haben zusehends den Status als AußenseiterInnen zugewiesen bekommen (vgl. Harnischfeger 2006: 96-135).

Obwohl einige der Gouverneure behaupteten, dass die Scharia keinen Einfluss auf die ChristInnen und Menschen anderer Religionszugehörigkeit haben wird, wurden gerade soziale und politische Einflüsse durch die Scharia auf Nicht-MuslimInnen sichtbar (vgl. Mahmud 2004: 91): „Christ[Inn]en [beispielsweise] wissen, dass sie die Resentiments von *Muslim[Inn]en* auf sich ziehen, wenn sie sich Freiheiten nehmen, die ihren Mitbürger[Inne]n verwehrt sind. Um die *muslimische* Mehrheit nicht zu provozieren, bedecken Christinnen ihre Haare mit Kopftüchern oder legen sich zuweilen sogar Schleier um.“ (Harnischfeger 2006: 106; Hervorhebungen des Verf.). Ebenso wie der kultisch-religiöse Bereich wurde auch das Alltagsleben mit dem Bemühen eine *islamisch*-korrekte Lebensweise einzuführen tangiert: Kino, Bierlokale sowie Videovorführäume wurden geschlossen und es kam zur Trennung von Geschlechtern etwa in öffentlichen Verkehrsmitteln, Schulen und Restaurants. Doch während Nicht-MuslimInnen bei einem Vergehen lediglich mit einer Geldstrafe zu rechnen haben, müssen *muslimische* Delinquenten von einer öffentlichen körperlichen Züchtigung ausgehen (vgl. Harnischfeger 2006: 99). Mehr noch als ChristInnen sind AnhängerInnen »traditioneller« Religionen mit der *Islamisierung* konfrontiert. Im Gegensatz zu den ChristInnen, weisen diese nur einen geringen Grad an Organisation auf, daraus ergibt sich, dass sie den Übergriffen gewaltbereiter *MuslimInnen* nur wenig entgegenzusetzen haben (vgl. Harnischfeger 2006: 100).

Der allgemeine Widerstand der Bevölkerung des Nordens hat jedoch dazu geführt, dass so manche Verbote ausgehöhlt wurden. Auch wenn die Regierung von Zamfara beispielsweise einige Zeit nach der Einführung der Scharia beteuerte, dass Laster wie der Konsum von Alkohol, Glücksspiel und Prostitution ausgerottet seien, so wurden diese in Wahrheit nur kurzfristig ins Verborgene abgedrängt und sind aufgrund der Resignation der Behörden mittlerweile z.T. wie der Kauf von Bier wieder offen möglich. Allerdings sollte dieser begrenzte Einfluss der Gesetze nicht verharmlost werden (vgl. Harnischfeger 2006: 102f.): „Denn ihre unberechenbare, episodische Anwendung verstärkt die allgemeine Rechtsunsicherheit. Unter Berufung auf das göttliche Recht können Polizisten, Milizen oder religiöse Autoritäten jederzeit gegen einzelne Bürger[Innen] vorgehen, und da die Scharia beansprucht, die Gesamtheit des Lebens zu regeln, finden sich stets irgendwelche Vorwände, um die Menschen zu belästigen.“ (Harnischfeger 2006: 103). Damit wächst selbst innerhalb des Staatsapparates die Unsicherheit, weil diverse Ämter und MitarbeiterInnen der Auffassung sind dazu berechtigt zu sein, das Gesetz selbst in die Hand zu nehmen. Die Scharia wird so zu einer Waffe jener, welche sie administrieren (vgl. Harnischfeger 2006: 104f.). Diente die Scharia wie Rasheed Olaniyi (2011: 93) resümierend feststellt in den Jahren

zwischen 1999 und 2002 vorwiegend dazu um der politischen Autorität Legitimation zu verschaffen, so wurde sie ab 2003 zu einer Quelle, durch welche sich leichter verwalten ließ.

Die Einführung der Scharia in den nördlichen Bundesstaaten brachte Nigeria in den *islamischen* Ländern durchwegs wohlwollende Zustimmung, im »Westen« jedoch eine schlechte Presse (vgl. Kogelmann 2006: 186) sowie vielfältige Bedenken von BeobachterInnen. Diese Bedenken ergaben sich wie dargelegt vorwiegend aus dem Spannungsfeld zwischen der liberalen Verfassung Nigerias und einem Recht, welches innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft lediglich einer spezifischen Religion anhaftet. In Anlehnung an Sanusi (2007) bleiben noch einige Fragen und Problemstellungen ungelöst: Bislang wurde weder die Rolle noch der Grad an Einfluss von Religion und deren Recht im Rahmen des liberalen Staates definiert. Auch bleibt das Verhältnis zwischen dem säkularen liberalen Staat und der Religion weithin angespannt (vgl. Sanusi 2007: 184f.). Doch ist Sanusi der Auffassung,

[...] that the increasing airing of these viewpoints and free and unfettered conversation will lead to a new consensus among *Muslims* and between *Muslims* and others on the place of sharia in Nigeria. The reality of the world in which we live, the demands of women for greater freedom, the requirements of good governance, and increased awareness of the capacity of religious demagogues for mischief will all push the debate toward more secular areas and reduce the religious tension. (Sanusi 2007: 186; Hervorhebungen des Verf.).

Es wurde gezeigt, dass die Scharia auf nationaler Ebene weder dazu beitragen konnte die Enttäuschung der Bevölkerung über die Moral im Land zu senken, noch dazu die Legitimität der nördlichen politischen Elite zu steigern (vgl. Mustapha 2009: 76). Die Unfähigkeit der staatlichen bzw. bundesstaatlichen Behörden und PolitikerInnen ihre elementaren Aufgaben zu erfüllen, hat das Vertrauen der Bevölkerung kaum gestärkt. Vielmehr ist eine zusehende Desillusionierung vieler *MuslimInnen* gegenüber dem Scharia-Projekt zu beobachten (vgl. Kogelmann 2006: 186). Die Deklaration der Scharia in den nördlichen Bundesstaaten hat somit weniger etwas gegen die Bedenken der *MuslimInnen* getan als dazu beigetragen, dass Religion in Nigeria eine neue Stufe von Polarisierung erfahren musste und das Land nunmehr zu den am meisten religiös polarisierten Ländern der Welt zählt (vgl. Mustapha 2009: 76), denn parallel zur *Islamisierung* des Nordens kam es zur Christianisierung des Südens. Nach Ansicht von Montclos (2008), war es die »Scharia-Debatte«, welche die christliche Elite im Süden dazu aufforderte die Scharia zurückzuweisen und der CAN an neuer Bedeutung verlieh (vgl. Montclos 2008: 76f.). Diese Polarisierung der Religionen und dies ist wesentlich, stellt eine schlechte Basis für den Prozess der *Demokratisierung* dar.

Wozu die Scharia allerdings auf alle Fälle beigetragen hat ist, dass sie zu einem Werkzeug gegen die Armen und hierbei vor allem ländlichen Frauen wurde (vgl. Mustapha 2009: 76). Zwar mag die Scharia-Kampagne der korrupten PolitikerInnen diskreditiert sein,

jedoch nicht die Scharia an sich. Innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen setzt sich vielmehr der Eindruck durch, dass um Gerechtigkeit herzustellen, die Scharia gegen die korrupte herrschende Elite angewendet werden muss, um sie zur Rechenschaft zu ziehen oder zumindest ihrer Willkür zu entgegnen (vgl. Harnischfeger 2006: 155). Die Bevölkerung hofft somit, dass wenn sich die Herrschenden schon ihrer Kontrolle entziehen und die *demokratischen* Spielregeln nicht dafür sorgen konnten, dass die PolitikerInnen die Staatskassen plündern, sie sich zumindest der göttlichen Autorität unterwerfen. Somit erfährt nicht nur das politische System – wie in früheren Zeiten – eine *Islamisierung*, sondern auch der Protest dagegen (vgl. Harnischfeger 2006: 157-200).

Auch wenn alle *MuslimInnen* durch die Scharia diskriminiert werden, da sie im Vergleich mit der restlichen nicht-muslimischen Bevölkerung härter bestraft werden, werden vorwiegend Frauen und Kinder durch die neuen Gesetze in ihren Rechten beschnitten. Darüber hinaus werden Männer im Rahmen der Scharia gegenüber Frauen bevorzugt behandelt. Dies beispielsweise bei der Vergabe der Erbschaft, Vormundschaftsfragen bei Kindern und bei gerichtlichen Zeugenaussagen (vgl. Harnischfeger 2006: 108, 224). Doch dürfen Frauen keineswegs nur in eine Opferrolle gedrängt werden, denn beispielsweise haben viele jener Frauen die im Rahmen der *'Yan Izala*-Programme zu Bildung gelangt sind, aktiv an politischen Prozessen bezüglich der Scharia teilgenommen (vgl. Casey 2008: 84) und so manche *muslimische* Frauenbewegungen, welche sich gegen Vorstellungen von Gender und Feminismus stellen, sehen gerade in der Scharia eine exklusive Quelle für die Gesetzgebung von Frauenrechten (vgl. Salime 2007: 207). So protestierten *muslimische* Hausa-Fulani Frauen im Jahr 2000 vor der staatlichen Regierung in Kano für eine striktere Auslegung der Scharia. Sie waren der Ansicht, dass die vorhandenen Gesetze nicht reichen würden um ihre Männer und Söhne davon abzuhalten Alkohol zu konsumieren und Prostituierte aufzusuchen (vgl. Casey 2008: 84).

Klar ist geworden, dass gerade das Ende der Abacha-Ära sowie die danach einsetzende politische Öffnung Nigerias und die Rückkehr zur *Demokratie* maßgeblich dazu geführt haben, dass die Scharia in Nordnigeria überhaupt erst implementiert werden konnte (vgl. Back 2004: 215). Bedauerlicherweise dürfte die Implementierung der Scharia zu eine Art Selbstläufer geworden sein, weil für *muslimische* PolitikerInnen nun eigentlich gar nicht mehr die Möglichkeit besteht die Scharia wieder abzuschaffen, da sie ansonst zu ApostatInnen erklärt werden würden. Die *MuslimInnen* Nordnigerias sind deshalb wohl solange in einem religiösen Diskurs gefangen wie glaubhafte Alternativen zur Scharia gefunden werden (vgl. Harnischfeger 2006: 198).

4.4. Zum Zusammenspiel von Ethnizität, Religion und Demokratie

Der nunmehr letzte Teil der Arbeit wird sich wie einleitend erwähnt, mit der Frage befassen, welche Auswirkung die »ethnisch-religiöse«⁵⁴ Pluralität Nigerias auf die noch junge *Demokratie* hat, denn wie bereits in der Einleitung angemerkt, hat jede Auseinandersetzung mit *demokratischen nation-building* in Afrika zu berücksichtigen, dass ethnischer Pluralismus einerseits ein fundamentales Charakteristikum afrikanischer »Modernität« ist und dieser soziale Pluralismus andererseits die Wurzel von Klientel- und Patronagepolitik⁵⁵ bildet (vgl. Berman/ Eyoh/ Kymlicka 2004: 3). Goran Hyden (2006: 105) verweist darauf, dass das Phänomen der *personal rule*⁵⁶, und der damit verbundene Klientelismus⁵⁷ bis heute so vorherrschend in Afrika seien, dass sie eine dominante Eigenschaft des politischen Alltags ausmachen.

⁵⁴ In den für diesen Abschnitt gewählten Quellen, werden – so scheint es – ethnische und religiöse Konflikte oftmals getrennt voneinander definiert und untersucht. Doch ist es meiner Meinung nach sinnvoll, diese Konflikte als »ethnisch-religiöse« Konflikte zu betrachten und zu bezeichnen, denn „[i]n Nigeria überschneiden sich [– nach Ansicht von George Ehusani, dem ehemaligen Generalsekretär der nigerianischen Bischofskonferenz –] ethnische und religiöse Konflikte. Oft ist bei einem Angriff nicht klar, ob er ethnische, politische oder religiöse Ursachen hat.“ (Wiegmann 2012). Der Zusammenhang von Religion und Ethnizität ergibt sich auch daraus, dass sich die nigerianischen ethnischen Grenzen – mit Ausnahme jene der Yoruba – mit den religiösen decken (vgl. Ukiwo 2003: 120).

⁵⁵ Unter Patronagepolitik oder Patrimonialismus kann in Anlehnung an Max Weber (1978) ein Amt verstanden werden, welches keine Trennung zwischen privaten und öffentlichen Bereich kennt. Die politische Administration wird vom Herrscher einerseits als seine rein persönliche Angelegenheit und andererseits als Teil seines persönlichen Eigentums betrachtet. Klassische Beispiele für diese Form des Patrimonialismus waren für Weber die mittelalterlichen Könige und religiösen Herrscher wie etwa die Sultane in *muslimischen* Gesellschaften. Doch auch unter den FührerInnen der neuen Nationalstaaten Afrikas haben Systeme, welche mit Patrimonialismus in Verbindung zu bringen sind, überlebt (vgl. Hyden 2006: 95f.).

⁵⁶ Bei *personal rule*, handelt es sich um ein politisches System, welches zwar nicht den öffentlichen Bedürfnissen gehorcht, jedoch durch öffentliche Tätigkeiten und Handlungen unterstützt wird. *Personal rule* ist darüber hinaus auch kein politisches System, bei dem sich der Herrscher, die Herrscherin nach politischen Zielen richtet. *Personal rule* kann als ein System von Beziehungen verstanden werden, welches einen Herrscher oder eine Herrscherin nicht mit seinen BürgerInnen verbindet, sondern vielmehr mit PatronInnen, UnterstützerInnen, KlientInnen und GegnerInnen – die vier letztgenannten bilden das System.

In einem Staat, welcher effektiv formalisiert ist, respektiert ein jeder und eine jede die vorhandenen Regeln, egal wie wichtig der Einzelne oder die Einzelne ist, jedoch in einem Staat, der keine effektiven Institutionen besitzt – und dies wird innerhalb dieses Kapitels für Nigeria noch zu zeigen sein –, wird sich über formale Regeln hinweggesetzt oder werden diese ignoriert. AmtsinhaberInnen, welche auch als *Big Men* betrachtet werden können, sind in diesen Fällen nicht an ihr Amt gebunden und es ist ihnen möglich ihre Autorität und Macht so anzupassen, dass diese ihren eigenen persönlichen und politischen Bedürfnissen oder Prioritäten entsprechen. Gerade in Afrika ist dies der Fall, da es in manchen Ländern vorkommen kann, dass in diesen abstrakte Verfassungen und formale Institutionen nur am Papier bestehen und diese nicht dazu beitragen die Führung der einzelnen AkteurInnen, insbesondere jene, welche sich an der Macht befinden, in Zaum zu halten (vgl. Hyden 2006: 98).

⁵⁷ Da es dem *Big Man* unmöglich ist, mit jedem und jeder persönlich in Kontakt zu bleiben, übernimmt dies ein Netzwerk von KlientInnen und AnhängerInnen für ihn, was jedoch nur unter einem enormen Aufwand von Ressourcen möglich ist, weil die KlientInnen und AnhängerInnen im Gegenzug für ihre Loyalität etwas erwarten. Daraus ergibt sich, dass der *Big Man* umfangreiche Ressourcen akkumulieren muss, um diese mit den KlientInnen und AnhängerInnen zu teilen. Darüber hinaus, muss auch er selbst einen persönlichen Wohlstand vorzeigen, damit er gegenüber seinen KlientInnen und AnhängerInnen glaubwürdig erscheint und seine Legitimität weithin bestehen bleibt (vgl. Hyden 2006: 102).

Bei Ethnizitäten handelt es sich keineswegs um archaische primitive Kulturen, sondern vielmehr um Produkte, welche aus dem Zusammenspiel zwischen afrikanischen Gesellschaften und dem Kapitalismus sowie dem Konzept von Nationalstaat, welche in der kolonialen und post-kolonialen Ära entstanden sind (vgl. Berman/ Eyoh/ Kymlicka 2004: 3). In Nigeria legte wie z.T. bereits dargelegt der britische Kolonialismus nicht nur den Grundstein für eine geteilte Politik des Landes, sondern auch für unterschiedliche ethnische Identitäten. Die Briten schufen die ethnischen Gruppen der Hausa-Fulani im Norden, der Yoruba im Westen und der Igbo im Osten (vgl. Ojie 2006: 550). Noch in vorkolonialer Zeit betrachteten sich etwa Yoruba sprechende Menschen keineswegs als eine soziopolitische Einheit. Erst im 19. Jahrhundert kristalisierte sich eine gemeinsame Yoruba-Identität heraus, welche im 20. Jahrhundert unter britischer Kolonialherrschaft an weiterer Intensivierung und nach der Unabhängigkeit an Politisierung erfuhr – ähnliches kann über die Igbo und auch die Hausa-Fulani gesagt werden, wobei es sich bei den Fulani bekanntlich ursprünglich um eine religiöse Gemeinschaft gehandelt hat (vgl. Anugwom 2000: 70).

The British imperialist deliberate policy of divide and rule, actively pursued in the policy of separate existence of the ethno-regional divisions, accentuated the development of indigenous social structures along primordial lines, making ethnicity the most pervasive and determinant factors in gaining access to a mosaic of rights and privileges. (Ojie 2006: 561).

Die Konkurrenz und die Rivalität zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen in Nigeria ist zwar das Produkt, welches aus dem Aufeinandertreffen mit dem britischen Kolonialismus entstand (vgl. Anugwom 2000: 61), dass diese »Kategorien« jedoch bis in die Gegenwart auf den politischen Diskurs Nigerias einwirken, wird etwa daran ersichtlich, dass ethnische Identität eine wesentliche Rolle dabei spielt, wer in welche Position in Nigeria gewählt wird – insbesondere ins PräsidentInnenamt (vgl. Ojie 2006: 551). Somit ist Ethnizität vielmehr das Ergebnis fortwährend laufender Prozesse⁵⁸, als ein primitives Überbleibsel (vgl. Berman/

⁵⁸ Die von John Lonsdale (2004) geprägten Kategorien »*moral ethnicity*« und »*political tribalism*« haben sich durchgesetzt, um die internen und externen Dimensionen dieses Prozesses zu beschreiben. »*Moral ethnicity*« steht für die interne Dimension dieses Prozesses und beschreibt die Beziehung innerhalb einer Gruppe. Durch diese interne Dimension werden kulturelle Identität, die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft und die Führerschaft über die Gruppe ausgefochten. Insofern handelt es sich um eine komplexe Matrix von sozialen Verpflichtungen, welche die Rechte und Pflichten der Menschen definieren. »*Moral ethnicity*« ist demnach primär eine Kultur von persönlicher Rechenschaftspflicht. Dieser internen Dimension der Ethnizität steht eine externe gegenüber, welche sich durch eine Beziehung zwischen einer ethnischen Gruppe und dem Staat, oder zwischen zwei oder mehreren ethnischen Gruppen auszeichnet, welche grundsätzlich amoralisch ist. Die ethnische Zugehörigkeit stellt somit nicht nur die Basis für Rechte und Besitzverhältnisse dar, sondern fungiert ethnische Gemeinschaft auch maßgeblich als Vertrauens- und Sicherheitsfaktor gegenüber dem fremden und amoralischen Staat und konkurrierender ethnischer Gemeinschaften (vgl. Berman/ Eyoh/ Kymlicka 2004: 4f.). Diese Dimension kann in Anlehnung an John Lonsdale als »*political tribalism*« bezeichnet werden. Dieser »*political tribalism*« bestimmt Lonsdale zur Folge, wie »Wir« uns in der Beziehung zu »Anderen« innerhalb der Arena des multi-ethnischen Staates verhalten (vgl. Lonsdale 2004: 76). Nicht zuletzt beschreibt »*political tribalism*« jene konkurrierende Konfrontation, in welcher materielle Ressourcen und Kontrolle über den Staatsapparat erlangt werden soll (vgl. Berman/ Eyoh/ Kymlicka 2004: 5).

Eyoh/ Kymlicka 2004: 3). „[...] »Tradition« und »Ethnizität« [...] sind in der Regel eben nicht zähe Überbleibsel, die der Entwicklung zur [»]Moderne[«] entgegenstehen; vielmehr handelt es sich bei näherer Betrachtung um recht rezente Ausgeburten der Auseinandersetzung mit eben jener [»]Moderne[«], der sie häufig entgegengestellt wurden.“ (Eckert 2011: 41f.).

Beim kolonialen Staat handelte es sich nicht nur um einen autoritären bürokratischen Apparat und kaum um eine Schule für *Demokratie* (vgl. Berman 2004: 45), sondern geradezu um ein Gegenstück zur *Demokratie*, weil es der britische Kolonialstaat war, welcher sich selbst die Befugnis verleihte, über den öffentlichen Besitz und die öffentliche Gewalt zu entscheiden. Dieser politische Führungsstil wurde in der Folge auch von den nigerianischen PolitikerInnen übernommen (vgl. Ojie 2006: 554). Und im Unterschied zu Europa, wo Verwandtschaft parallel zur Entwicklung des Staates keine Rolle spielte, ist in Afrika das Gegenteil der Fall (vgl. Ekeh 2004: 28). „In several instances, kinship has flourished alongside the state; in others it has survived attacks from state institutions and has even grown in opposition to the state.“ (Ekeh 2004: 28). Berman, Eyoh und Kymlicka (2004) verweisen darauf, dass ein Widerspruch zwischen dem Prozess der ethnischen Konstruktion und dem Projekt des *nation-building* besteht. So standen schon die NationalistInnen, welche sich im Zuge der Unabhängigkeit etablierten vor dem Problem, eine gemeinsame post-koloniale Nation auf Basis der ethnischen Diversität zu schaffen. Bereits diese nachkolonialen Versuche von *nation-building* waren überlagert von ethnisch definierter Patronagepolitik, welche nicht zuletzt auch Einzug in die nationalen Institutionen des Staatsapparates und der Parteien fand (vgl. Berman/ Eyoh/ Kymlicka 2004: 8). Diese Patronagepolitik wurde zwar bereits zur Zeit des Kolonialismus forciert und praktiziert, wobei die Politik der »*Big Man-Small Boy*« eine Institutionalisierung erfuhr, basierend auf der Hierarchie eines dezentralisierten Despotismus, welcher von lokalen *chiefs* und *headmen* ausgeübt wurde. Jedoch auch im post-kolonialen Afrika wurde eine Kombination aus bürokratischem Autoritarismus und Klientelismus fortgesetzt (vgl. Berman 2004: 45). Neu am nachkolonialen Patrimonialismus ist jedoch, dass dieser nunmehr die Ressourcen eines »modernen« Staates für sich nutzen kann (vgl. Hyden 2006: 96).

Die Wurzeln für Ethnizität liegen zwar in der kolonialen Vergangenheit, jedoch wurde diese erst in der nachkolonialen Ära zu einer der zentralen Charakteristiken afrikanischer Politik (vgl. Hartmann 2011: 291). Auch in Nigeria verlor der Faktor Ethnizität mit der Unabhängigkeit keineswegs an seiner Relevanz, vielmehr stand dieser fortwährend im

Mittelpunkt bei den Bemühungen, um an Macht und nationale Ressourcen zu gelangen (vgl. Anugwom 2000: 61). Eckert (2011) betont, dass Ethnizität mit der Einführung von Mehrparteiensystemen in Afrika ab den 1990er-Jahren, fester Bestandteil des öffentlichen politischen Diskurses wurde. Ethnische Identität wird in den letzten Dekaden zusehends als Strategie angewandt, um sich Vorteile gegenüber einer anderen Gruppe zu sichern (vgl. Eckert 2011: 55). Die Politik der Eliten orientiert sich somit nach einem ethnischen Nenner, wobei die ethnische Identität der Politik dazu dient, um Klientel und Bündnisse zu schmieden (vgl. Hartmann 2011: 290). Die unterschiedlichen ethnischen Gemeinschaften grenzen sich somit zum Teil scharf voneinander ab, was oftmals zum »*political tribalism*« und somit zu einer Konfrontation und einem Konkurrenzverhalten (vgl. Berman/ Eyoh/ Kymlicka 2004: 7) – zwischen ethnischen Gruppen um materielle Ressourcen und die Kontrolle über den Staatsapparat – führt. Die Religionen ihrerseits haben dazu beigetragen, weitere Differenzen hervorzubringen (vgl. Hartmann 2011: 290), denn dadurch, dass sich in Nigeria mit ChristInnen und *MuslimInnen* zwei in etwa gleich große religiöse »Blöcke«⁵⁹ gegenüberstehen, ergibt sich eine weitere konflikträchtige Situation, welche sich im ganzen Land fortwährend in Konflikten widerspiegelt, jedoch im Besonderen im *Middle Belt*, wo die *muslimische* Mehrheit auf eine christliche Minderheit stößt oder am *Plateau*, wo eine christliche Mehrheit gegenüber einer *muslimischen* Minderheit besteht. Insbesondere Einwanderung oder Missionierung einer Religionsgemeinschaft erhöht das Risiko für religiöse Zusammenstöße signifikant (vgl. Körner/ Vüllers/ Basedau 2009: 2f.).

In Afrika hat Ethnizität in vielen Fällen die Rolle des Staates übernommen, weil die einzelnen Individuen dem Staat nicht vertrauen (vgl. Ekeh 2004: 36). Dieses Misstrauen der einzelnen BürgerInnen gegenüber dem Staat wurde in Afrika eben durch ein moralisches Gefühl ersetzt, welches eine gemeinsame Ethnie teilt (vgl. Ekeh 2004: 36). Aus den daraus resultierenden Patronagebeziehungen – welche sich seit der Unabhängigkeit bis zum Beginn der 1990er-Jahre entfalten konnten – ergeben sich ein ineffizienter Staatsapparat und Korruption (vgl. Chazan 1999: 187f.). Die Ethnie soviel steht fest, ist in der Politik allgegenwärtig (vgl. Hartmann 2011: 289) und insbesondere in Nigeria stellt sowohl die ethnische als auch religiöse Pluralität der Bevölkerung die Grundlage des nigerianischen Staates dar (vgl. Alapiki 2005: 52). Wie bei den meisten vormals kolonialen afrikanischen Staaten, ging auch in Nigeria der Staat der Nation voraus. Dabei wurde eine Vielzahl von Gruppen von Menschen in einem Territorium zusammengefasst und vereint, was in der Folge

⁵⁹ Hierbei ist abermals darauf zu verweisen, dass weder der *Islam* noch das Christentum einen einheitlichen »Block« darstellt, sondern sich beide Religionen vielmehr durch ihre AnhängerInnenvielfalt auszeichnen (vgl. Mättig 2010: 4).

der Staat genannt wurde. Viele dieser Menschen konnten sich jedoch nicht mit diesem neuen Staat identifizieren (vgl. Alapiki 2005: 50). „Built by conquest and subjugation, the state never acquired any enduring legitimacy or trust from the various indigenous groups and [»]nationalities[«].“ (Falola 1998: 52). Gerade wenn sich Menschen mit nichts identifizieren können bzw. keine Identität, wie beispielsweise eine staatsbürgerliche vorhanden ist, kann ethnische Zugehörigkeit und Loyalität leicht manipuliert werden. Auch besitzen »ethno-religiöse« Gruppen deshalb hohe Anziehungskraft für die Bevölkerung, weil sie die Funktionen des Staates übernehmen. Sie klären Auseinandersetzungen und sorgen für die Sicherheit sowie die Rechte ihrer Angehörigen (vgl. Ukiwo 2003: 119, 131). Die separatistischen Bewegungen und der wiederkehrende Aufbau neuer Staaten in Nigeria sind Ausdruck dessen, dass es nur zu einer ungenügenden Integration der unterschiedlichen ethnischen Gruppen im Gesamtstaat gekommen ist. Auch die Ausweitung von 12 auf 36 Staaten im Zeitraum von 1967 bis 1996 hat nicht viel dazu beigetragen das Problem der nationalen Integration und der lokalen Autonomie in Nigeria zu lösen. Vielmehr zeigt dies – so Henry Alapiki (2005) –, dass die NigerianerInnen mehr bemüht waren Grenzen der Inklusion und Exklusion im Streben nach politischer Macht und der Kontrolle um nationale Ressourcen zu schaffen, als die politische Integration voranzutreiben (vgl. Alapiki 2005: 49ff.).

An den Wandel von der Militärherrschaft zu einer zivilen Herrschaft wurde in Nigeria die Hoffnung geknüpft, dass eine von der Bevölkerung gewählte Regierung geeigneter sei, einen Ausgleich zwischen den diversen Ethnien herzustellen (vgl. Harnischfeger 2006: 115). Allerdings weisen bisherige Erfahrungen der Vierten Republik eher darauf hin, dass *Demokratie* in einem so ethnisch und religiös gespaltenen Land wie Nigeria, vielmehr zu einem weiteren Auseinanderdriften der einzelnen Gesellschaftsteile beiträgt (vgl. Harnischfeger 2006: 115). Die *Demokratie* und die durch sie initiierte liberalisierte Atmosphäre hat dazu geführt, dass sich »ethnisch-religiöser« Fanatismus binnen kürzester Zeit ausbreiten konnte (vgl. Ojie 2006: 556). Unter militärischer Herrschaft konnten »ethnisch-religiöse« Konflikte im Keim erstickt werden, unter *demokratischen* Verhältnissen dehnten sich diese jedoch aus (vgl. Harnischfeger 2006: 115). Hier dürfte zu tragen kommen, worauf Adrian Karatnycky (2002: 107) hinweist: „[...] [D]emocracy has been significantly more successful in monoethnic societies than in ethnically divided and multiethnic states.“

Nigeria hat wiederkehrend Konflikte erlebt, welche auf ethnischer Zugehörigkeit, einer unausgeglichener Verteilung von Bildung und Ressourcen sowie religiöser Intoleranz beruhen (vgl. Adigwe/ Grau 2007: 103). Bemerkenswerterweise treten mit Religion in

Verbindung stehende Konflikte insbesondere in Ländern wie Nigeria auf, wo *der Islam* eine prägnante Rolle zu spielen scheint (vgl. Eckert 2011: 139). So ist der Biafra-Krieg trauriges Beispiel dafür, wie diese Konflikte um Ressourcen zwischen »ethnisch-religiösen« Gemeinschaften eskalierten (vgl. Mättig 2010: 3). Bereits seit den 1980er Jahren war vor allem die auf dem Jos-Plateau gelegene *Middel Belt*-Region Schauplatz blutiger Zusammenstöße zwischen *MuslimInnen* und *ChristInnen* (vgl. Eckert 2011: 137). Doch seit dem Jahr 1999 und somit seit dem Übergang zur *Demokratie* sind diese »ethnisch-religiösen« und kommunalen Konflikte alarmierend gestiegen. Alleine im Zeitraum von Mai 1999 bis Februar 2002 verloren nicht weniger als 10.000 Menschen bei derartigen Konflikten ihr Leben (vgl. Mustapha 2009: 74). Diese Auseinandersetzungen scheinen Huntingtons These von den »blutigen Grenzen des *Islam*« zu belegen, da diese Konflikte zwischen dem *Islam* und nicht-muslimischen Regionen tatsächlich an jenen historischen Bruchlinien auftreten, welche durch die Jihadbewegungen begründet wurden (vgl. Eckert 2011: 138). Gewaltsame Zusammenstöße wie etwa jene am *Jos-Plateau*, weisen darüber hinaus nicht nur auf die äußerst fragile Basis hin, auf welche die *Demokratisierung* beruht, sondern beeinflussen diese darüber hinaus zum einen den Stil wie mit Macht umgegangen wird und zum anderen tragen sie dazu bei, von »demokratischen Idealen« abzuweichen (vgl. Mustapha 2009: 74). Dabei überdecken religiöse Pogrome jedoch eigentlich nur jene »ethnisch-religiösen« Aufstände, welche aus der Unzufriedenheit und dem Verdruss über die politische Führung des Landes resultieren (vgl. Ojie 2006: 556). Auch die bereits mehrfach erwähnten wirtschaftlichen und nationalstaatlichen Problemlagen⁶⁰ des Landes sind ausschlaggebend für blutige Konflikte und nicht Religion allein (vgl. Mättig 2010: 2). Deshalb muss an dieser Stelle in Anlehnung an Loimeier (2011: 140) eine argumentative Umkehr von Huntingtons Denkansatz bezüglich der »blutigen Grenzen *des Islam*« erfolgen: Diese »religiösen« Konflikte setzten sich zum einen vielmehr aus einem »Cocktail an Konfliktursachen« zusammen und könnten zum anderen genau so gut, als ethnische, ökonomische und politische Auseinandersetzungen

⁶⁰ Hierbei ist es jedoch wichtig anzumerken und zu erkennen, dass diese Problemlagen Nigerias eng mit Fragen bezüglich der Ressourcenverteilung im Land verknüpft sind, denn anstatt dass die Elite Nigerias die vorhandenen Ressourcen für die »Entwicklung« des Landes verwendet, veruntreut sie diese (vgl. Mättig 2010: 2), wodurch Korruption ein ungeheures Ausmaß annimmt. Dabei trägt die Zersetzung der Regierungsführung, Repräsentation und Rechenschaftspflicht maßgeblich dazu bei, dass zum einen Politik enorm an regionale, ethnische oder religiöse Zugehörigkeit gebunden ist und zum anderen dazu, dass die nigerianischen BürgerInnen diese Zugehörigkeit als die einzige Möglichkeit betrachten, um zu Aufmerksamkeit und Patronage von Seiten mächtiger Individuen und politischer Fraktionen innerhalb des Staates zu gelangen (vgl. Mustapha 2009: 76f.). Wie vorhin erwähnt dient ethnische Identität nicht nur dazu, sich Vorteile gegenüber einer anderen ethnischen Gruppe zu sichern (vgl. Eckert 2011: 55) – Religion verstärkt die Differenzen zwischen diesen Gruppen zudem (vgl. Hartmann 2011: 290) – sondern ist darüber hinaus auch im Rahmen der Politik im großen Ausmaß dafür verantwortlich, wer in welche politische Position in Nigeria gelangt (vgl. Ojie 2006: 551). Hierbei handelt es sich offensichtlich, um Prozesse von Inklusion und Exklusion in bzw. aus einer bestimmten Gruppe.

aufgefasst werden, selbst dann, wenn Religion einen wichtigen Mobilisierungsfaktor darstellt. „Wenn es zu Gewalt kommt, geht es oft nicht um Jesus Christus oder Mohammed, sondern um Zugang zu Land, zu Arbeit, zu politischen Ämtern.“ (Wiegmann 2012).

[...] [N]icht die Religion, sondern Streitigkeiten um Land- und Weidrechte oder Spannungen zwischen ethnischen Gruppen [stellen] einen unmittelbaren Hintergrund für Auseinandersetzungen [...] [dar]: Was sich auf einer lokalen Ebene als ein ökonomischer Konflikt um Weidrechte oder um das Recht auf den Zugang zu Ressourcen wie Wasser und Land abbildete, konnte sich auf einer regionalen Ebene bereits als Teil eines historisch angelegten ethnischen Konflikts zwischen alteingesessenen Bauernbevölkerungen, [...], erweisen. Auf einer nationalen Interpretations- und Darstellungsebene konnten diese Auseinandersetzungen schließlich zu einem religiösen Konflikt zwischen *Muslim*[Inn]en und *Christ*[Inn]en eskalieren. (vgl. Loimeier 2011: 140; Hervorhebung des Verf.).

Auch wenn andere Faktoren als Religion im Vordergrund dieser Konflikte stehen, so dient Religion den Eliten zur Instrumentalisierung (vgl. Körner/ Vüllers/ Basedau 2009: 3). Ähnlich wie Religion wird auch Ethnizität zu einem Werkzeug gemacht, welches dazu dient sich Macht anzueignen (vgl. Ukiwo 2003: 119).

Dass es die *Demokratie* nicht vermag einen Ausgleich zwischen den unterschiedlichen Lagern herzustellen, dürfte damit zusammenhängen, dass die *Demokratie* in Nigeria bislang keine geeigneten Institutionen hervorgebracht hat, welche die widersprüchlichen Interessen ausbalancieren könnten (vgl. Harnischfeger 2006: 116). Ausgerechnet das *demokratische* Prinzip frei wählen zu können führt dazu, dass ethnische Gruppen im großen Maß daran interessiert sind zu bestimmen, wer, was, wie und zu welchem Zeitpunkt bekommt. Das bedeutet, dass eine *Demokratie* in ethnisch geteilten Gesellschaften maßgeblich durch heftige Konkurrenz, ethnische Rivalitäten und dem Kampf um Ressourcen und Macht beeinflusst sein kann (vgl. Anugwom 2000:67). Eigentlich sollte die föderale Basis Nigerias dazu beitragen die widerstrebenden Ansprüche zu entschärfen, jedoch führt die regionale Autonomie eher dazu, die gesamtstaatliche Einheit zu gefährden. Denn PolitikerInnen, welche den Rückhalt in ihrer Bevölkerung suchen, versuchen diesen dadurch zu gewinnen, indem sie als SprecherInnen ihrer ethnischen Gruppe auftreten (vgl. Harnischfeger 2006: 116). Im Fall von Nigeria dürfte zutreffen, was Karatnycky (2005: 110) sehr allgemein für Afrika konstatiert: „[...] in ethnically divided and multi-ethnic societies, political parties tend to form around ethnic allegiances. This is particularly the case in multiethnic states where ethnic groups live in specific geographic regions.“ Auch das Bestreben die Macht in der eigenen Region gegenüber der Zentralregierung auszubauen, erklärt sich daraus, dass ein Mangel an Vertrauen in die *demokratischen* Institutionen vorherrscht (vgl. Harnischfeger 2006: 117).

Schon zur Amtszeit Obansajos wurde deutlich, dass Ethnizität – wie teilweise bereits im Kapitel »Nigerias *demokratischer* Wandel« gezeigt – dazu beiträgt, die *Demokratie* Nigerias zu destabilisieren: Obansajo wurde beschuldigt, seine eigene ethnische Gruppe – die Yoruba

– zu begünstigen und im Gegensatz dazu die Igbo und Hausa-Fulani zu diskriminieren. Dieser Eindruck der sogenannten »Yorubanisation« des nigerianischen Staates wurde mitunter deshalb geweckt, weil Obansajo etwa Führungspositionen von staatlichen Betrieben und der Sicherheitsapparatur mit Yoruba besetzte (vgl. Mustapha 2009: 74). Auch die Machtübernahme Jonathans als Präsident löste – ebenso schon im Abschnitt »Nigerias demokratischer Wandel« erwähnt – ethnisch motivierten Widerstand unter der nördlichen Elite aus (vgl. Mättig 2010: 3). Christliche KritikerInnen wie der Erzbischof von Lagos wiederum sahen etwa in der Scharia vor allem eine »ethnische Intrige«, welche aus ihrer Sicht – wie erwähnt – zum Ziel hatte die Regierung Obasanjos zu stürzen. Die »Scharia-Kampagne« hat ohnehin bezüglich der »ethnisch-religiösen« Auseinandersetzungen zu einer Art Eigentor geführt: durch die *muslimischen* PolitikerInnen des Nordens, wurde eine »ethnisch-religiöse« Konfrontation provoziert, welche weite Teile des – christlichen – Landes gegen sie aufbrachte (vgl. Harnischfeger 2006: 113, 137) und die ChristInnen in der Folge auf Konfrontationskurs mit den *MuslimInnen* des Nordens gingen (vgl. Ukiwo 2003:125). Da die Hausa-Fulani nur ein Drittel der Gesamtbevölkerung Nigerias ausmachen, ist es ihnen aus eigener Kraft jedoch nicht möglich, die Macht im Land zurückzugewinnen. Um eine mehrheitsfähige Regierung bilden zu können, sind sie auf die Unterstützung anderer Ethnien angewiesen. Zur Zeit der Ersten und Zweiten Republik gelang ihnen eine solche Mehrheitskoalition mit den Igbo-PolitikerInnen, doch nun mit der Scharia, lassen sich die südlichen ethnischen Gruppen nicht mehr gegeneinander ausspielen. Somit kann davon ausgegangen werden, dass die Scharia den Hausa-Fulani PolitikerInnen beim Versuch die Macht im Land zurückzuerobern schwer geschadet hat (vgl. Harnischfeger 2006: 137-140). Grundsätzlich könnte der Bevölkerung im Süden der religiöse Fanatismus im Norden auch gleichgültig sein, wären da nicht Millionen von Igbo, Yoruba oder Edo, welche sich im Norden angesiedelt haben und im Falle einer »ethnisch-religiösen« Konfrontation die ersten Opfer wären (vgl. Harnischfeger 2006: 134).

Bei »ethnisch-religiösen« Konflikten in Nigeria zeichnet sich beim Verhalten der nigerianischen PolitikerInnen ein klares Muster ab: während sich *MuslimInnen* aus dem Norden, wie der mehrmalige Präsidentschaftskandidat Buhari, zunächst als AkteurInnen in einer religiösen Auseinandersetzung betrachten, definieren PolitikerInnen aus dem Süden ihr politisches Tun allen voran in ethnischen Begriffen. Selbst *muslimische* PolitikerInnen aus dem Yorubaland wiesen die Forderung des Nordens bezüglich der Einführung der Scharia zurück (vgl. Harnischfeger 2006: 114-197), was ihnen nebenbei bemerkt die Missgunst der Hisba einbrachte, welche in den *muslimischen* Yoruba ein Hindernis für die *islamische*

Einheit und Reform sah (vgl. Casey 2008: 80). Dass die *muslimischen* Yoruba die politischen Aspekte ihrer Religion ignorierten, hängt jedoch weniger damit zusammen, dass sie sich Sorgen um Menschenrechte und der Einhaltung der Verfassung machten, als vielmehr damit, dass die Implementierung der Scharia zugleich den Verrat an ihrer Yoruba-Identität bedeutet hätte. Demnach kann davon ausgegangen werden, dass die ethnische Loyalität über der religiösen stand (vgl. Harnischfeger 2006: 196f.). Dass die Yoruba ihre Identität offensichtlich zunächst über Ethnizität definieren macht es möglich, dass innerhalb der Yoruba-Familien ChristInnen und *MuslimInnen* friedlich zusammenleben (vgl. Mättig 2010: 3). Somit wird ein wesentlicher Unterschied zwischen den Hausa-Fulani-*MuslimInnen* im Norden und den Yoruba-*MuslimInnen* im Süden deutlich: während in Nordnigeria aufgrund der Dominanz der *muslimischen* Hausa-Fulani, Ethnizität und Religion miteinander verflochten sind, dienen Ethnizität und Religion bei den *muslimischen* Yoruba als zwei voneinander unabhängige Kategorien und dies obwohl in etwa die Hälfte der Yoruba *MuslimInnen* sind (vgl. Casey 2008: 84).

Dass der pluralistische Staat Nigeria bis heute in seiner Einheit besteht, ist vor allem auf die Ölvorkommen im Nigerdelta zurückzuführen, von dem alle Beteiligten zu profitieren suchen (vgl. Harnischfeger 2006: 143). Bereits seit den 1970er Jahren wird die Wirtschaft Nigerias vom Erdöl dominiert (vgl. Kappel 2010: 2), was massive Auswirkungen nicht nur auf die Politik, sondern auch auf das soziale Gefüge des Landes hatte. Mit der Förderung von Öl wurden andere Industriebereiche wie der Textilsektor oder die Landwirtschaft völlig vernachlässigt (Mättig 2010: 2) – in den 1960er Jahren noch, war Nigeria ein wichtiger Exporteur von landwirtschaftlichen Erzeugnissen (vgl. Kappel 2010: 2). Ein Sozialsystem existiert in Nigeria praktisch nicht und auch die öffentliche Infrastruktur befindet sich in einem äußerst desolaten Zustand (Mättig 2010: 2). Auch hat die Förderung von Erdöl in Nigeria maßgeblich dazu beigetragen die sozio-ökonomische Kluft innerhalb der Gesellschaft zu vertiefen (vgl. Back 2004: 213). George Ehusani (2012) ehemaliger Generalsekretär der nigerianischen Bischofskonferenz schätzt die Problemlagen und Krisenursachen des Landes im Interview mit »Welt online« sehr ähnlich ein:

Die Bevölkerung wächst, die Leute suchen Jobs. Aber es gibt nicht genug, Schulen haben nicht genügend Kapazitäten, das Gesundheitssystem funktioniert nicht. [...] Und die Bevölkerung wächst immer weiter. Was wir nun haben, sind viele junge Leute ohne Bildung, ohne Job. Und wer eine gute Bildung hat, bekommt trotzdem oft keine Stelle und versucht deshalb, auszuwandern – Lehrer, Professoren, Ärzte, Ingenieure und so weiter. Jeder Sektor der Wirtschaft, der Gesellschaft ist betroffen. Das Resultat ist Verzweiflung. (Wiegmann 2012).

Der Zugang zu staatlichen Posten ist gleichzusetzen mit dem persönlichen Zugang zum Ölgeld sowie zu lohnenden öffentlichen Auftragsvergaben (Mättig 2010: 2). Wer als GewinnerIn aus dem Verteilungskampf um das Öl hervorgehen kann, kann sich die Kontrolle

über den Zentralstaat sichern. Die VerliererInnen im Verteilungskampf müssen sich mit dem begnügen, was übrig bleibt – mitunter durch Öldiebstahl⁶¹ (vgl. Hartmann 2011: 322). Bedauerlicherweise ist davon auszugehen, dass die nigerianische Elite gar kein Interesse daran hat Rechtsstaatlichkeit im Land zu etablieren, denn dadurch, dass die Elite davon lebt die staatlichen Ressourcen zu plündern, würde dies einen direkten Angriff auf ihre Anliegen bedeuten (vgl. Harnischfeger 2006: 162). Die wiederkehrenden Wahlmanipulationen weisen darauf hin, dass keine Regeln für die politischen Auseinandersetzungen existieren (vgl. Hartmann 2011: 322). „Die politische Kultur ist entsprechend von Korruption, Schlägerbanden und politischen Morden⁶² geprägt. Politik wird zum Kampf um alles oder nichts.“ (Mattig 2010: 2).

Wie Hartmann (2011: 322) feststellt, ist die Voraussetzung für die Nutzung der Ölressourcen ein multipler Patrimonialstaat, mit vielen *Big Men* und einer breiten Staatsklientel. Aus den Sezessionsbestrebungen Biafras wurde offensichtlich der Schluss gezogen, dass zum Teilen der Staatskontrolle keine Alternative besteht. Während der Bundesstaat dafür sorgt, dass die Eliten im Kampf um staatliche Ressourcen zum Zug kommen, gehen die Armen des Landes und somit die breite Masse – gleich welcher Konfession – leer aus (vgl. Hartmann 2011: 322). Dass sich die PolitikerInnen derart bereichern, lässt sich weniger auf ihre Geldgier zurückführen, als vielmehr – wie einleitend zu diesem Kapitel dargelegt – darauf, dass sie finanzielle Verpflichtungen haben gegenüber ihrer Gefolgschaft, aber auch jenen, welche ihre Karriere unterstützen. Die politische Karriere ist oftmals dermaßen kostspielig, dass sich die PolitikerInnen an lokale *big men* wenden, welche ihren Wahlkampf finanzieren sollen. Allerdings wäre es falsch davon auszugehen, dass die Bevölkerung um ihre Rechte betrogen werden würde, vielmehr beteiligt sich diese aktiv daran, *demokratische* Strukturen zu unterminieren. Doch hängt die Unfähigkeit der Bevölkerung sich unabhängig von den eigenen FührerInnen zu organisieren mit dem Klientelismus zusammen (vgl. Harnischfeger 2006: 164ff.). Die PolitikerInnen im Norden ihrerseits würden ohnedies vor dem Ruin stehen, wenn sie sich nicht am Gesamtstaat und somit den Ölquellen im Süden bereichern könnten (vgl. Harnischfeger 2006: 150). Allerdings nicht nur der Norden würde von einer Spaltung des Landes Schaden nehmen, sondern ebenso etwa die Igbo – weniger jedoch aus wirtschaftlichen Gründen, als vielmehr aufgrund ihrer Überbevölkerung – da sie leicht von militanten *muslimischen* PolitikerInnen in Bedrängnis zu

⁶¹ Jährlich verschwinden in Nigeria mehrere Tausend Tonnen Rohöl, ohne dass die dahinter stehenden Drahtzieher gefasst werden (vgl. Kappel 2010: 2).

⁶² Mit politischen Morden in Nigeria beschäftigt sich der folgende Artikel von Ojie, Andrew E. (2006): *Ethnicity, and the Problem of Extrajudicial Killing in Nigeria*. In: Journal of Black Studies, Vol. 36, Nr. 4, 546-569.

bringen wären, indem sie als MigrantInnen aus dem Norden vertrieben werden würden (vgl. Harnischfeger 2006: 151). Auch die Tatsache, dass einige Teile der politischen Elite »ethnisch-religiös« motivierte Milizen⁶³ und BürgerInnenwehren finanzieren, um für ihre »Wahlkriege« zu kämpfen, trägt zur Unterminierung der *Demokratie* bei (vgl. Ukiwo 2003: 127).

Es konnte gezeigt werden, dass die ethnischen Charakteristiken, welche bereits in vorkolonialer Zeit geformt und während der kolonialen Epoche verstärkt wurden (vgl. Falola 2004: 150) zu vielen »ethno-religiösen« Konflikten in der Geschichte Nigerias geführt haben (vgl. Anugwom 2000: 62). Bislang hat Nigeria offensichtlich keine geeignete konfliktregulierende Methode gefunden, mit seiner ethnischen und religiösen Pluralität umzugehen. So wird einerseits die Politik maßgeblich vom ethnisch-geografischen Kampf um den Zugang zu Ressourcen bestimmt und andererseits hat Religion in den letzten Jahren – dies ist nochmals zu betonen – eine zunehmende Polarisierung erfahren. Diese religiöse Polarisierung resultiert jedoch vor allem aus einem komplexen Gemisch von wirtschaftlichen, politischen, ideologischen und regionalen Problemlagen (vgl. Mättig 2010: 3ff.).

For a nation that is in its 13th year of uninterrupted civilian rule, it is expected that a lot would have been achieved to give many Nigerians a new lease of life. The expectations were that the departure of military rule would reduce arbitrary rule, allay fears of ethnic and religious persecution, and consequently reduce political tension and conflict. But this has not happened yet. On the contrary, the number of conflicts has been increasing and their spread has been widening. Long before the advent of the current *Boko Haram* menace, ethnic violence had become a way of life in almost all parts of the country. (Mordi 2012).

Dass die *Demokratie* seit ihrem Bestehen nichts zur Lösung der bestehenden Konflikte beitragen konnte, liegt daran, dass es Nigeria an einer klaren *demokratischen* Führung mangelt, was wesentlich damit zusammenhängen dürfte, dass der Staat nur schwer von der Regierung des Landes zu trennen ist – geschweige denn von Persönlichkeiten (vgl. Ukiwo 2003: 120, 129). Auch kann die *Demokratie* nur schwerlich bei der Konfliktlösung unterstützend einwirken, solange kein Vertrauen in gemeinsame Institutionen geschaffen wird sowie kein wechselseitiges Gefühl von Verbundenheit (vgl. Harnischfeger 2006: 143) und somit ein Gefühl von »Wir« besteht. In Nigeria wird deutlich, dass »ethnisch-religiöse« Konflikte nicht nur zu einer Teilung des Landes beitragen, sondern auch zu Unterminierung der *Demokratie* (vgl. Anugwom 2000: 69), wobei gerade der *Demokratisierungsprozess* selbst dazu beitrug, dass althergebrachte Differenzen und Spannungen wieder an die Oberfläche befördert wurden (vgl. Back 2004: 215).

⁶³ Hierbei sei neben den bereits genannten *Hisba*-Milizen nur noch *Oodua People's Congress* (OPC) Miliz, welche aufgrund der Unterstützung von Yoruba-Gouverneuren offen in den Straßen von Lagos und Ibadan operieren kann, genannt, sowie der wichtigste Zusammenschluss von nördlichen PolitikerInnen, das *Arewa Consultative Forum* (ACF), welches gezielt gegen Menschen aus dem Süden vorgeht (vgl. Harnischfeger 2006: 117ff.).

Wie Ukoha Ukiwo, bereits im Jahr 2003 schrieb – und daran dürfte sich nicht viel geändert haben –, sind Konflikte und politische Gewalt in vielen nigerianischen Landesteilen schon dermaßen permanent, dass die Bevölkerung diese Konflikte mittlerweile als ihre Realität hingenommen hat (vgl. Ukiwo 2003: 116). Aus der wirtschaftlichen und politischen Lage des Landes kann wohl gefolgert werden, dass die Instabilität Nigerias derweilen weiter bestehen bleibt und sollte es zu einer weiteren Eskalation der tiefgreifenden Konflikte kommen, so wird dies nicht nur den westafrikanischen Raum erschüttern, sondern auch Folgen für Europa haben (vgl. Kappel 2010: 7).

5. Resümee

Nigeria, ein Land mit einer äußerst komplexen und heterogenen Gesellschaft, diente der vorliegenden Studie als Fallbeispiel, um das Interaktionsverhältnis von *Islam* und *Demokratie* zu beleuchten. Dabei kann Nigeria, mit der 1999 etablierten Vierten Republik, als Nachzügler jenes politischen Transitionsprozesses betrachtet werden, welcher sich in vielen Ländern des subsaharischen Afrikas – ausgelöst durch eine Kombination aus internen und externen Faktoren – bereits in der ersten Hälfte der 1990er Jahre vollzogen hat. Der These Huntingtons u.a. bezüglich der Unvereinbarkeit von *Islam* und *Demokratie*, wurde eine Gegenthese gegenübergestellt, welche davon ausgeht, dass »der Islam« in Nigeria, je nach Ausformung sowohl vereinbar, als auch unvereinbar mit »Demokratie« ist. Diese Annahme resultierte aus der Tatsache, dass eine allgemeingültige Aussage über den *Islam* und die *MuslimInnen*, aufgrund des unterschiedlichen historischen Erbes und der Vielzahl an *muslimischen* Gesellschaften in Afrika schwierig ist. Basierend auf den Forschungsfragen:

- Welche Auswirkungen hat das Interaktionsverhältnis von *Islam* und *Demokratie* auf die *demokratische Entwicklung* Nigerias
- Inwiefern sind die einzelnen Ausformungen des *Islam* mit den *demokratischen Werten* Nigerias vereinbar,

wurde das primäre Ziel verfolgt dem Interaktionsverhältnis und der wechselseitigen Beeinflussung von *Islam* und *Demokratie* nachzugehen. Dabei sollte gezeigt werden, dass einerseits die große Bandbreite des *Islam* in Nigeria eine jegliche Verallgemeinerung unzulässig erscheinen lässt und sich andererseits die diversen *muslimischen* AkteurInnen im *demokratischen* Diskurs Nigerias sehr unterschiedlich positionieren und agieren.

Im ersten Kapitel der Arbeit wurden zunächst Konzepte und Ideen präsentiert, welche im Zuge der Studie Anwendung fanden. Zunächst wurde deutlich, dass es sehr differente Interpretationsansätze von *Demokratie* gibt und dass die Kategorie *Demokratie*, durchaus auch in Afrika seine Anwendung findet. Mithilfe des Afrobarometers gelang es sodann aufzuzeigen, dass das liberale Konzept von Demokratie in Nigeria einen starken Rückhalt findet. Der überwiegende Teil der nigerianischen Bevölkerung zieht *Demokratie* jeder anderen Art der Regierungsführung vor, wobei sich diese *Demokratie* durch einen pluralistischen Parteienapparat sowie durch reguläre, offene und faire Wahlen auszeichnen soll. Ohnehin hat sich Nigeria mit dem Übergang zur *Demokratie*, im Jahr 1999 eine Verfassung gegeben, welche als »westlich« orientiert bezeichnet werden kann – der Druck der »Gebergemeinschaft« tat das Ihrige dazu.

In weiterer Folge wurde darauf verwiesen, dass sich die politischen Einstellungen afrikanischer *MuslimInnen* nicht maßgeblich von jenen der Nicht-MuslimInnen unterscheiden. Vor allem die Trennung von Staat und Religion wird von der Mehrheit der *MuslimInnen* nicht in Frage gestellt. Auch gibt es Hinweise dafür, dass gerade Religiosität zur Steigerung politischer Toleranz beitragen kann. Darüber hinaus wurde gezeigt, dass die Mehrheit der *MuslimInnen* der Welt – mit Ländern wie Indonesien, Pakistan, Bangladesch und Indien – ohnedies unter *demokratisch* verfassten Regierungen leben. Auch muss – wie dargelegt – die Ausweitung bzw. der Bedeutungszuwachs von Religion in Afrika, vorwiegend im Kontext der sich ausdehnenden öffentlichen Sphäre und somit dem Ende von Einparteiensystemen und Militärregierungen verstanden werden.

Primäres Ziel des »Politischen Islam« ist es, dem *Islam* im öffentlichen Leben mehr Geltung zu verleihen. Doch auch wenn *MuslimInnen* eine bestimmte Überzeugung gemein haben, sind ihre Denk- und Lebensweisen plural. Dies spiegelt sich auch in der Vielfalt der Ansichten von *islamischen* Parteien in der Welt wider. Diese Heterogenität des *Islam* dürfte vor allem darauf zurückzuführen sein, dass es im *Islam* keine Entscheidungsinstanz gibt, welche verbindliche Richtlinien für alle Gläubigen vorgeben würde. Wichtig ist bei der Annäherung an den *Islam* bzw. bei einer Auseinandersetzung mit ihm, seine Vielfalt zu verstehen. Der *Islam* ist eben nicht gleich *Islam* und deshalb wurde der Glaube des *Islam* auch deutlich vom *Islamismus* – der politischen Instrumentalisierung einiger Glaubenselemente des *Islam* – einerseits und dem *Fundamentalismus* – als eine fundamentale und kompromisslose theologische Rückbesinnung – andererseits differenziert.

Um sich dem gegebenen Forschungsgegenstand annähern zu können und um zu verdeutlichen, dass der *Islam* im politischen, sozialen aber auch wirtschaftlichen Leben des heutigen Nigerias schon seit Jahrhunderten eine zentrale Stellung einnimmt, schien es unabdingbar vor der eigentlichen *demokratischen Entwicklung* Nigerias, auf die Ausdehnung des *Islam* aus Sicht einer Langzeitperspektive einzugehen. Dabei hat sich der *Islam* bereits früh nach seiner Ausbreitung in Nordafrika über Erneuerungsbewegungen und Händlergruppen bis nach Westafrika verbreitet. Handel und *Islamisierung* gingen Hand in Hand und es waren die daraus entstehenden kommerziellen Netzwerke, welche einen maßgeblichen Beitrag zur friedlichen Verbreitung des *Islam* in Westafrika leisteten. Bereits ab dem 11. Jahrhundert übernahmen afrikanische Herrscher den *muslimischen* Glauben und es entwickelten sich – unter maßgeblicher Einwirkung von *muslimischen* Gelehrten – je sehr spezifische Regionalkulturen, also afrikanisch-*islamische* Zivilisationen. Doch blieb der *Islam* zu Beginn eine Bastion der städtischen Bevölkerung und des königlichen Hofes, wobei auch

die Herrscher sich nicht gleich von »traditionellen« Glaubenselementen abwandten, sondern sich vielmehr eine Synthese zwischen dem *städtischen Islam* und »traditionellen« afrikanischen Religionen vollzog. Auch in Nigeria bekannten sich sowohl die Herrscher der Hausa-Staaten als auch jene Bevölkerungsteile, welche in den weitläufigen Handel eingebunden waren, ab dem 16. Jahrhundert zum *Islam*. Dabei blieb der *Islam* eben bis zum 16. Jahrhundert vor allem ein urbanes Phänomen, erst durch Wanderprediger und Gelehrte, fand der *Islam* im 17. und 18. Jahrhundert seinen Weg auf das Land.

Auf die friedliche Phase der *Islamisierung* folgte die militante Zeit der Jihadbewegungen im 18. und 19. Jahrhundert. Die gesteigerte Militanz ist dabei auf jene enormen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Umbrüche zurückzuführen, welche sich durch die Zersplitterung Westafrikas in viele kleine Fürstentümer ergab. Durch die instabilen Lebensverhältnisse, entwickelte sich der *Islam* zu einer »Theologie der Befreiung« und es entstanden unter Führung *islamischer* Gelehrter neue Staatswesen, welche sich nicht mehr über eine Herrscherlinie, sondern durch den *Islam* legitimierten. Im heutigen Nigeria fand die sozialrevolutionäre Sprengkraft der Jihadbewegung unter der Führung von Usman dan Fodio, in der Errichtung des Sokoto-Kalifats als Theokratie seinen Höhepunkt. Durch die Jihadbewegungen dehnte sich der *Islam* von den Städten auch in die ruralen Gebiete aus und die durch die Jihadbewegungen ausgelösten Konversionswellen fanden im Kolonialismus eine Fortsetzung.

Der Kolonialismus trug wesentlich dazu bei, dass die Verbindung zwischen Religion und Politik im Leben der nigerianischen *MuslimInnen* an weiterer Intensität erfuhr. Auch führte die Entstehung der britischen Kolonie in Nigeria dazu, dass die nichtmuslimischen Gesellschaften der tropischen Waldregionen mit den *muslimischen* Mehrheitsgesellschaften des Sudangürtels zusammengefasst wurden. Im Rahmen des Kolonialismus war es dem *muslimischen* Norden Nigerias möglich, seinen Einfluss auf den *Mittel Belt* und somit Zentralnigeria auszudehnen. Auch wenn das Christentum im Süden sukzessive an Einfluss gewann, kam es im südlichen Nigeria im Unterschied zum Norden aufgrund der religiösen Pluralität zu einer Trennung von Religion und Politik. Während im Norden Religion und Politik ineinander verschmolzen, beriefen sich südliche politische FührerInnen zunächst einmal auf die Kategorie Ethnizität. Der Kolonialismus hatte somit für den *Islam* und die nördlichen Gesellschaftsteile Nigerias durchaus eine stabilisierende Wirkung, was dazu beitrug, dass ihre *islamische* Identität zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit stark ausgeprägt war.

Die Briten legten nicht nur den Grundstein für eine geteilte Politik Nigerias, sondern auch für Ethnizität und entließen Nigeria im Rahmen eines föderalen Arrangements, bei dem Hausa-Fulani, Igbo und Yoruba jeweils einen Teilstaat dominierten im Jahr 1960 in die Unabhängigkeit. Die Hausa-Fulani-Elite versuchte den *Islam* in der Folgezeit als politisches Pfund einzusetzen, um dem Norden in einem gesamtstaatlichen Verband einen wesentlichen Platz zu sichern bzw. zu behaupten. Spielte in den 1960er und 1970er Jahren vor allem Ethnizität im politischen Diskurs Nigerias eine signifikante Rolle, erfuhr Religion ab den 1980er Jahren vermehrt an Bedeutung, was in einer religiösen Polarisierung des Landes mündete. Religion und allen voran die »Scharia-Debatte« wurde von der *muslimischen* politischen Führung dazu genutzt, um angesichts eines wachsenden politischen Bewusstseins unter den ChristInnen, ihren eigenen Handlungsspielraum auszudehnen und interne Differenzen zu überbrücken. Religion diene den politischen Eliten nunmehr fortwährend dazu, um aus ihr Profit für ihre politischen Geschicke zu schlagen. Dass sich die nigerianische Bevölkerung zunehmend den Religionen zuwandte ist vorwiegend auf ökonomische und soziale Missstände im Land zurückzuführen, denn in Religion wurden Lösungsansätze gesucht, um mit dem chaotischen Staat und seinem korrupten Umfeld besser umzugehen.

Mit Ausnahme der Zweiten Republik wurden die Geschicke des unabhängigen Nigerias bis zum Ende des 20. Jahrhunderts durch Militärs bestimmt. Erst im Mai 1999 wurde der Herrschaft des Militärs durch eine gewählte zivile Regierung ein Ende gesetzt. Dabei zeichneten sich bereits die politischen Kampagnen der ersten Wahlen durch das Hervorheben von ethnischen und religiösen Unterschieden aus. Da Obasanjo maßgeblich durch die Hilfe der nördlichen Elite in das PräsidentInnenamt gewählt wurde, kann davon ausgegangen werden, dass der Wille der WählerInnen nicht wirklich berücksichtigt wurde. Die nördliche Elite sah sich durch den Übergang zur *Demokratie* mit dem enormen Verlust von Einfluss konfrontiert. Dabei weist sowohl die Gründung der ANPP, die Nachfolgepartei der NPC, als auch die Beteiligung von *MuslimInnen* im Rahmen der PDP darauf hin, dass sich *MuslimInnen* einerseits durchaus mit der liberalen Demokratie in Nigeria identifizieren können und andererseits aktiv an dieser partizipieren möchten. Auch bei den Wahlen von 2003 wurde die Abwesenheit von politischen Ideologien durch religiöse Faktoren und ethnische sowie regionale Identität ersetzt. Auch die Nachfolgeregelung Obasanjos hatte wie dargestellt wenig mit einem *demokratischen* Wettbewerb zu tun. Mit dem Tod des *muslimischen* Präsidenten Yar' Aduas kam mit Goodluck Jonathan abermals binnen kurzer Zeit ein Christ an die Staatsspitze, was zugleich eine Herausforderung für das informelle System des »*power-sharing*« bedeutete. Nicht zuletzt bei den Wahlen von 2011 wurde

abermals der ethnisch-religiöse Gegensatz zwischen Nord- und Südnigeria offensichtlich, indem sich sowohl das Verhalten der Präsidentschaftskandidaten, als auch jenes der WählerInnen stark an regionaler Zugehörigkeit orientierte. Diese regionalgeteilte Politik des Landes zählt – trotz aller Erfolge der noch jungen *Demokratie* – zu den größten Herausforderungen Nigerias. Mit dem Übergang zur *Demokratie* stellten sich bedauerlicherweise keineswegs die durch sie erwarteten »Dividenden« ein. Vielmehr befindet sich die nigerianische *Demokratie* zwischen Autoritarismus und *Demokratisierung*. Wozu die *Demokratie* jedoch auf alle Fälle beigetragen hat, ist, dass sich ethnische und religiöse Interessensgruppen frei entfalten konnten und können, aber bislang keine geeigneten Institutionen zur Verfügung stehen, welche einen Ausgleich zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen herstellen könnten.

Muslimische Organisationen setzten sich schon recht früh – z.T. bereits noch vor der Unabhängigkeit – für eine Umgestaltung Nigerias ein. Sie waren es, welche den Protest gegen bestehende Missstände, wie autoritärer Regime und die wirtschaftliche Ausplünderung des Landes, anführten. Dabei zeichnet sich dieses *muslimische* Spektrum gerade im Norden Nigerias durch seine Pluralität und Fragmentierung aus: hinsichtlich des unterschiedlichen Zeitrahmens in dem die einzelnen Organisationen entstanden sind, ihrer Verortung – regional oder überregional –, ihrer *muslimischen* Identität und ihrer Operationsmethoden und ihrer Positionierung gegenüber dem Staat – kooperativ oder oppositionell. Auch kam es bereits in den 1950er Jahren und vermehrt in den 1970er Jahren zum Zusammenstoß zwischen konkurrierenden *muslimischen* AkteurInnen, was auf die interne Zersplitterung des *muslimischen* Spektrums hinweist. So müssen die vorgestellten Organisationen *Yan Izala*, MSS, IM, *Yan Tatsine* und Boko Haram als äußerst different und plural in ihren Ideen, Strukturen und Operationsmethoden betrachtet werden. Die *Yan Izala* setzte sich etwa zu Beginn ihres Bestehens nicht nur den Kampf gegen die bestehenden sozio-religiösen Strukturen zum Ziel, sondern auch jenen gegen die Sufi-Orden. Differenzen innerhalb der Organisation führten in der Folge wie gezeigt sogar zu einem Auseinanderbrechen der *Yan Izala* in zwei Teilorganisationen, was nochmals die *innermuslimischen* Kontroversen unterstreicht. Die wirtschaftlichen Krisen und autoritären Regime bilden offensichtlich immer wieder die Grundlage für die Entstehung von Widerstandsbewegungen. In Nigeria wurde dieser Widerstand auch in der Formierung der MSS und ihrem radikalen Flügel des IM deutlich. Der *Islam* diente ihnen sowohl als ideologische Grundlage als auch zur Legitimation ihrer Tätigkeiten. Die Austauschprogramme der MSS trugen dazu bei, dass StudentInnen Ideen vom iranischen Modell auch nach Nigeria trugen. Gewaltsame Proteste von *Yan*

Tatsine und Boko Haram wiederum sind nicht nur von der MSS und der *Yan Izala* zu unterscheiden, sondern noch vielmehr von der Mehrheit jener konservativen *MuslimInnen* Nigerias, den *muslimischen* Verbänden, dem Sultan von Sokoto und den Imamen, welche keineswegs mit den Einstellungen dieser beiden *fundamentalen* Organisationen übereinstimmen. Sie weisen die Forderung Nigeria zu *islamisieren* ebenso strikt zurück, wie Boko Haram etwa die *Islamisierung* Nigerias fordert. Während die *Yan Izala* weder eine *islamistische* Agenda noch eine gewichtige Tendenz zu einem *islamischen* Staatswesen aufweist und resümierend betrachtet mit einem liberalen Konzept von Demokratie konform geht, widerstreben die Einstellungen und Aktivitäten der MSS und vor allem der IM der liberalen Demokratie. Die beiden als *fundamentalistisch* eingestuften Organisationen *Yan Tatsine* und Boko Haram dürften aufgrund ihrer Forderung nach einem strikten *Islam* für alle NigerianerInnen unmöglich mit der liberalen Demokratie übereinstimmen. Dieser *islamische* Radikalismus – dies ist nochmals zu betonen – ergibt sich jedoch in erster Linie aus einer Kombination aus wirtschaftlichen, sozialen und politischen Problemlagen Nigerias. In Religion wird von Seiten der Bevölkerung Trost gesucht und von der Elite wird Religion für ihre politischen Interessen instrumentalisiert. Aus der dargestellten Vielfalt der Organisationen ergibt sich, dass der *Islam* in Nigeria mit Sicherheit kein einheitliches Phänomen darstellt, sondern diese Organisationen sich z.T. grundlegend in ihren Strukturen, Einstellungen und Vorgehensweisen unterscheiden. Dabei ist das vorhandene Gewaltpotenzial zunächst einmal die Konsequenz, welche sich aus dem Kampf um Vorherrschaft in Nigeria ergibt. So wurde zusehends klar, dass in Nigeria tatsächlich beides zutrifft: es gibt innerhalb des *islamischen* Spektrums Individuen und AkteurInnen, welche durchaus mit einem liberalen Konzept von Demokratie übereinstimmen, doch ebenso gibt es Personen und Gruppen, welche in Opposition zu diesen liberalen demokratischen Werten stehen und z.T. sogar versuchen diese für sich zu nutzen, um diese liberale Demokratie zu unterminieren.

Anhand des Kapitels über die Scharia konnte gezeigt werden, dass die *muslimische* Bevölkerung in der Scharia eine Art Hoffnung sah, weil sie davon ausging, dass das *islamische* Recht besser in der Lage sei mit Korruption und Gewalt im Land fertig zu werden als zivile Gerichte. Auch ist die Unterstützung der Bevölkerung vorwiegend auf das Nichtfunktionieren des Staates, seine Politik und dem Niedergang säkularer Staatsapparaturen zurückzuführen. Es waren vor allem soziale und nicht religiöse Bedingungen für die Implementierung der Scharia verantwortlich. Von Seiten der *muslimischen* Elite wurde die Scharia dazu verwendet, um dem mit dem *demokratischen* Wandel vollzogenen Machtwechsel von Nord- nach Südnigeria zu entgegnen. Auch erhofften sich die

PolitikerInnen durch die Scharia Legitimität, Unterstützung und administrative Vorteile zu gewinnen. Die PolitikerInnen wussten sich über Religion zu definieren und sie für ihren Machterhalt zu nutzen. Gerade die Verfassung für die Vierte Republik ermöglichte es den Gouverneuren sich der Zentralregierung weitestgehend zu entziehen. So manche nutzten diese Möglichkeit auch und forderten die säkulare Basis des föderalen Staates heraus. Wenn die *muslimische* Bevölkerung jedoch auf ihre eigene Rechtsordnung besteht, so fehlt einem pluralen Staat wie Nigeria aber jegliche gemeinsame Basis. Die Einführung ist nicht nur als Verstoß gegen die Verfassung zu sehen, sondern widerspricht sie auch dem Grundrecht auf Religionsfreiheit, da sie den *muslimischen* BürgerInnen vorschreibt, wie sie ihre Religion auszuleben haben. Deutlich wurde allerdings auch, dass die »Scharia-Debatte« keinen univokalen Diskurs darstellt, selbst unter ihren ProtagonistInnen und unter *islamischen* Rechtsgelehrten besteht kein einheitliches Schariaverständnis. Das größte Problem bei der Scharia dürfte darin liegen, dass die Souveränität nicht beim nigerianischen Volk liegt – welches zugleich von einer politischen Willensbildung ausgeschlossen wird –, sondern beim *muslimischen* Gott. Auch wenn die *muslimischen* PolitikerInnen darauf verwiesen, dass die Scharia durch eine parlamentarische Mehrheit beschlossen wurde, waren die BürgerInnen selbst wie dargelegt kaum in der Lage an der Gestaltung des Rechts mitzuwirken. Durch die Scharia wuchs nicht nur die Rechtsunsicherheit im Land, aufgrund ihrer z.T. willkürlichen, einseitigen und episodischen Anwendung, sondern tangierte sie im Gegensatz zu ursprünglichen Behauptungen alle Menschen der betroffenen Staaten – nicht nur *MuslimInnen*. Die Scharia wurde vor allem zu einem Werkzeug gegen Arme und hierbei in erster Linie gegen Frauen und Kinder. Auch hat sie bedauerlicherweise maßgeblich zur weiteren Polarisierung der Religion in Nigeria beigetragen, was zugleich eine schlechte Basis für den Prozess der *Demokratisierung* darstellt.

Der britische Kolonialismus legte – wie im letzten Unterkapitel nochmals hervorgehoben wurde – nicht nur den Grundstein für eine geteilte Politik des Landes, sondern auch für diverse Ethnizitäten. Darüber hinaus übernahm die politische Führung des unabhängigen Nigerias jenen autoritären bürokratischen Apparat und dessen politischen Führungsstil, welcher durch den kolonialen Staat eingeführt wurde. Dabei fand ethnisch definierte Patronagepolitik Einzug sowohl in die staatlichen Institutionen als auch in die nachkolonialen Parteien. Ethnizität stand fortwährend im Mittelpunkt der Bemühungen um an Macht und staatliche Ressourcen zu gelangen, mit dem Ziel sich Vorteile gegenüber einer anderen ethnischen Gruppe zu verschaffen. Die Religionen trugen ihren Teil dazu bei, weitere Differenzen hervorzuheben. Somit stellt ethnische und religiöse Pluralität die Grundlage des

nigerianischen Staates dar, wobei sich aus den daraus resultierenden Patronagebeziehungen, ein ineffizienter Staatsapparat und Korruption ergeben. Die hohe Anziehungskraft von »ethno-religiösen« Gruppen für die Bevölkerung ergibt sich vorwiegend daraus, dass diese die Funktionen des Staates übernehmen. Eigentlich wurde an die Einführung der *Demokratie* die Hoffnung geknüpft, dass eine gewählte Regierung besser in der Lage sei, einen Ausgleich zwischen den diversen Interessen zu schaffen, jedoch ist bislang vielmehr ein Auseinanderdriften der unterschiedlichen Gesellschaftsteile zu beobachten. Auch hat die mit der *Demokratie* einhergehende liberalisierte Atmosphäre dazu geführt, dass sich »ethnisch-religiös« motivierter Fanatismus binnen kürzester Zeit ausbreiten konnte und in der Folge »ethnisch-religiöse« Konflikte seit 1999 alarmierend gestiegen sind. Diese Auseinandersetzungen weisen nicht nur auf die fragile Basis hin, auf welcher die *Demokratie* beruht, sondern tragen sie auch dazu bei, von *demokratischen Idealen* abzuweichen. Dabei überdecken diese Konflikte offensichtlich jedoch nur die Unzufriedenheit über die politische Führung des Landes sowie über wirtschaftliche und nationalstaatliche Problemlagen Nigerias. Nicht Religion allein ist für diese »ethnisch-religiösen« Auseinandersetzungen verantwortlich, sondern vielmehr ein »Cocktail an Konfliktursachen«. Religion und Ethnizität dient der Elite dabei als Instrument, um sich Macht anzueignen und sich den Rückhalt in der Bevölkerung zu sichern. Dass die *Demokratie* es nicht vermag einen Ausgleich zwischen den divergenten Interessen herzustellen, liegt vor allem daran, weil die *Demokratie* in Nigeria bislang keine geeigneten formellen Institutionen hervorgebracht hat, welche für eine Balance sorgen könnten. Auch das Bestreben der einzelnen autonomen Regionen ihre Macht gegenüber dem Zentralstaat auszuweiten, erklärt sich aus dem Mangel an Vertrauen in die *demokratischen* Institutionen. Dass Nigeria trotz seiner Pluralität bis heute in seiner Einheit besteht, ist auf den Ölreichtum im Nigerdelta zurückzuführen, an welchem alle Beteiligten zu profitieren suchen. Doch hat dieser Ölreichtum auch maßgeblich zu einer sozio-ökonomischen Kluft innerhalb der Gesellschaft beigetragen. Dabei ist der Zugang zu staatlichen Posten mit dem Zugang zum Ölgeld gleichzusetzen, wobei sich die PolitikerInnen vorwiegend deshalb so an staatlichen Ressourcen bereichern, weil sie finanzielle Verpflichtungen gegenüber ihrer Klientel haben. Bislang hat Nigeria – wie gezeigt – keine konfliktregulierenden Methoden gefunden, um mit seiner ethnischen und religiösen Vielfalt umzugehen. Die Politik ihrerseits zeichnet sich fortwährend durch den ethnisch-regionalen Kampf um Ressourcen aus und Religion hat in Nigeria in den letzten Jahren, das wird deutlich, eine zunehmende Polarisierung erfahren, wobei sich diese Polarisierung jedoch – dies muss nochmals betont werden – aus einem Gemisch von wirtschaftlichen, politischen, ideologischen und regionalen Problemlagen ergibt.

Die mit der Vierten Republik einhergehende liberale Demokratie konnte bislang leider nur minimal zur Lösung der Probleme Nigerias beitragen, vorwiegend deshalb, weil es zum einen einer klaren *demokratischen* Führung mangelt und zum anderen bis dato kein Vertrauen der Beteiligten in gemeinsame Institutionen besteht. Die beschriebenen Konflikte tragen nicht nur zur Teilung des Landes bei, sondern unterminieren sie auch den Prozess der *Demokratisierung*. Allerdings hat gerade dieser Prozess wesentlich dazu geführt, dass alte Differenzen und Spannungen wieder vermehrt offenkundig wurden. Aus der extrem angespannten sozialen sowie wirtschaftlichen und politischen Lage Nigerias muss geschlossen werden, dass Nigeria auch weiterhin instabil bleiben wird und eine mögliche Eskalation diverser Konflikte – dies ist zu unterstreichen – nicht nur Auswirkungen für den westafrikanischen Großraum haben dürften, sondern auch für Europa.

Insgesamt betrachtet konnte gezeigt werden, dass sich der *Islam*, welcher in Nigeria bereits seit Jahrhunderten eine zentrale Stellung im wirtschaftlichen, sozialen, politischen und natürlich religiösen Leben Nigerias einnimmt, gerade durch seine Vielfältigkeit und Zersplitterung auszeichnet, was eine jegliche Verallgemeinerung über ihn unzulässig erscheinen lässt. Innerhalb seines breiten Spektrums gibt es durchaus AkteurInnen und Individuen, welche mit der liberalen Demokratie Nigerias vereinbar sind. Doch besitzt der *Islam* in Nigeria genauso Segmente, welche den Glauben *Islam* für ihre ebenso breitgefächerten Interessen zu instrumentalisieren versuchen und mitunter nicht mit dem Konzept *Demokratie*, geschweige denn mit einer liberalen Ausprägung von Demokratie, konform gehen. Trotz allem ist Nigeria bereits seit über einer Dekade liberal demokratisch situiert und das *muslimische* Spektrum hat – aus Sicht der vorliegenden Arbeit – das Ihrige zum Bestehen und Fortbestehen der *Demokratie* Nigerias beigetragen.

6. Abkürzungsverzeichnis

ACF	Arewa Consultative Forum
AD	Alliance for Democracy
AG	Action Group
ANPP	All Nigerias´ s People´ s Party
APP	All Peoples Party
CAN	Christian Association of Nigeria
CMS	Church Missionary Society
CPC	»Kongress für progressiven Wandel«
EZA	Entwicklungszusammenarbeit
IM	Islamic Movement
MSS	Muslim Students´ Society
NCNC	National Council of Nigeria and the Cameroons
NPC	Nigerian Peoples´ Congress
OIC	Organisation for the Islamic Conference
OPC	Oodua People´ s Congress
PDP	Peoples Democratic Party
RNC	Royal Niger Company

7. Literaturverzeichnis

- Abrahamsen, Rita** (2000): *Disciplining Democracy. Development Discourse and Good Governance in Africa*. London, New York: Zed Books.
- Abu Zayd, Nasr H.** (2010): *Fundamentalismus. Von der Theologie zur Ideologie*. In: Schneiders, Thorsten G. (Hg.): *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 159-169.
- Adesoji, Abimbola O.** (2010): *The Boko Haram Uprising and Islamic Revivalism in Nigeria*. In: *Africa Spectrum*, Vol. 45, Nr. 2, 95-108.
- Adesoji, Abimbola O.** (2011): *Between Maitatsine and Boko Haram: Islamic Fundamentalism and the Response of the Nigerian State*. In: *Africa Today*, Vol. 57, Nr. 4, 98-119.
- Adigwe, Hypolite A./ Grau, Ingeborg** (2007): *When God Says Yes – Who Can Say No? Religion as a Factor in Political Discourse in Nigeria Since the 1960s*. In: *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, Nr. 13, 79-110.
- Afrobarometer** (o.J.): *An African-led series of national public attitude surveys on democracy and governance in Africa*. In: <http://www.afrobarometer.org/> [Zugriff: 06.05.2012].
- Afrobarometer** (2008): *2008 Round 4 Afrobarometer Survey in Nigeria. Summary of Results*. In: http://www.afrobarometer.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=22&Itemid=98 [Zugriff: 29.05.2012].
- Ajero, Chris** (2002a): *2003 Presidency: Top Ten Runners*. In: *Newswatch*, Vol. 36, Nr. 19 <http://www.newswatchngr.com/editorial/prime/2002/04112002/cover11103103830.htm> [Zugriff: 24.09.2012].
- Ajero, Chris** (2002b): *Buhari is the Messiah*. In: *Newswatch*, Vol. 35, Nr. 20 <http://www.newswatchngr.com/editorial/allaccess/2002/13052002/cover10512173119.htm> [Zugriff: 25.09.2012].
- Alapiki, Henry E.** (2005): *State Creation in Nigeria: Failed Approaches to National Integration and Local Autonomy*. In: *African Studies Review*, Vol. 48, Nr. 3, 49-65.
- Ansprenger, Franz** (2010 [2002]): *Geschichte Afrikas*. 4. Aufl., München: Verlag C.H. Beck.
- Anugwom, Edlyne E.** (2000): *Ethnic Conflict and Democracy in Nigeria: The Marginalisation Question*. In: *Journal of Social Development in Africa*, Vol. 15, Nr. 1, 61-78.

- Auböck**, Maria (2002): *Afrika südlich der Sahara: Fragmente zur schrittweisen Marginalisierung*. In: Edelmayer, Friedrich/ Feldbauer, Peter/ Wakounig, Marija (Hg.): *Globalgeschichte 1450-1620. Anfänge und Perspektiven*. Wien: Promedia Verlag, 75-94.
- Back**, Irit (2004): *Muslims and Christians in Nigeria: Attitudes towards the United States from a Post-September 11th Perspective*. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 24, Nr. 1, 211-218.
- Baller**, Susann (2010): *Urbanes Afrika. Afrikanische Stadtgeschichte von 1500 bis 1900*. In: Eckert, Andreas/ Grau, Ingeborg/ Sonderegger, Arno (Hg.): *Afrika 1500-1900. Geschichte und Gesellschaft*. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia Verlag, 113-135.
- BBC News** (2002): *2002: Riots force Miss World out of Nigeria*. In: BBC News. http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/november/23/newsid_3226000/3226740.stm [Zugriff: 11.10.2012].
- BBC News** (2006): *Profile: Muhammadu Buhari. Former military ruler Muhammadu Buhari does not seem to know when to be quit*. In: BBC News. Africa. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/6192919.stm> [Zugriff: 25.09.2012].
- Berman**, Bruce/ **Eyoh**, Dickson/ **Kymlicka**, Will (2004): *Ethnicity & the Politics of Democratic Nation-Building in Africa*. In: Berman, Bruce/ Eyoh, Dickson/ Kymlicka, Will (Hg.): *Ethnicity & Democracy in Africa*. Oxford: James Currey, 1-21.
- Berman**, Bruce (2004): *Ethnicity, Bureaucracy & Democracy: The Politics of Trust*. In: Berman, Bruce/ Eyoh, Dickson/ Kymlicka, Will (Hg.): *Ethnicity & Democracy in Africa*. Oxford: James Currey, 38-53.
- Bierschenk**, Thomas (2007): *Islam, säkularer Staat und partizipative Entwicklung in Afrika. Eine Einleitung*. In: Bierschenk, Thomas/ Fischer, Marion (Hg.): *Islam und Entwicklung in Afrika. Mainzer Beiträge zur Afrikaforschung Bd. 16*, Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 11-22.
- Bratton**, Michael/ **Walle**, Nicolas van de (1997): *Democratic Experiments in Africa: Regime Transitions in Comparative Perspective*. Cambridge: University Press.
- Bratton**, Michael/ **Mattes**, Robert (2001): *Africans' Surprising Universalism. How People View Democracy*. In: *Journal of Democracy*, Vol. 12, Nr. 1, 107-121.
- Bratton**, Michael (2003): *Briefing: Islam, Democracy and Public Opinion in Africa*. In: *African Affairs*, Nr. 102, 493-501.
- Bratton**, Michael/ **Mattes**, Robert/ **Gyimah-Boadi**, Emmanuel (2005): *Public Opinion, Democracy and Market Reform in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bröning**, Michael (2006): *Einleitung: Politischer Islam in Westafrika*. In: Bröning, Michael/ Weiss, Holger (Hg.): *Politischer Islam in Westafrika. Eine Bestandsaufnahme*. Afrikanische Studien, Bd. 30, Berlin: LIT Verlag, 7-17.
- Brunner**, Markus (2000): *Nigeria: Politische Herrschaft zwischen Militär- und Zivilregierung*. In: Grau Ingeborg/ Mährdel, Christian/ Schicho, Walter (Hg.): *Afrika. Geschichte und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert*. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia, 277-298.
- Brunner**, Markus (2002): *The Unfinished State. Demokratie und Ethnizität in Nigeria*. Hamburg: Institut für Afrika-Kunde im Verbund Deutsches Übersee-Institut.
- Bugday**, Korkut (2007): *Was ist islamistisch? Eine Annäherung aus sicherheitspolitischer Perspektive*. In: *Sozial Extra*, Vol. 31, Nr. 1-2, 40-43.
- Casey**, Conerly (2008): *“Marginal Muslims”: Politics and the Perceptual Bounds of Islamic Authenticity in Northern Nigeria*. In: *Africa Today*, Vol. 54, Nr. 3, 67-92.
- Chazan**, Naomi (Hg.) (1999): *Politics and Society in Contemporary Africa*. 3. Aufl., Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- CIA** (2012): *Factbook. Afrika: Nigeria*. In: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ni.html> [Zugriff: 03.05.2012].
- Dahl**, Robert A. (1976): *Vorstufen zur Demokratie-Theorie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Dahl**, Robert A. (1992): *Why Free Markets Are Not Enough*. In: *Journal of Democracy*, Vol. 3, No. 3, 82-89.
- Deutsche Auswärtige Amt** (2012): *Nigeria. Innenpolitik*. In: http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Laenderinfos/Nigeria/Innenpolitik_node.html [Zugriff: 29.05.2012].
- Diamond**, Larry J. (1991): *Nigeria's Search for a New Political Order*. In: *Journal of Democracy*, Vol. 2, Nr. 2, 56-69.
- Eckert**, Andreas (2008): *Sklavenhandel und politische Fragmentierung. Afrika südlich der Sahara*. In: Hausberger, Bernd (Hg.): *Die Welt im 17. Jahrhundert. Globalgeschichte. Die Welt 1000 – 2000*. Wien: Magnus Verlag & Mandelbaum Verlag, 165-184.
- Eckert**, Andreas (2011): *Nation, Staat und Ethnizität in Afrika im 20. Jahrhundert*. In: Sonderegger, Arno/ Grau, Ingeborg/ Englert, Birgit (Hg.): *Afrika im 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft*. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia Verlag, 40-59.

- Ekeh**, Peter (2004): *Individuals' Basic Security Need & the Limits of Democracy in Africa*. In: Berman, Bruce/ Eyoh, Dickson/ Kymlicka, Will (Hg.): *Ethnicity & Democracy in Africa*. Oxford: James Currey, 22-37.
- Erdmann**, Gero (2007): *Demokratie in Afrika*. In: GIGA Focus, Nr. 10, 1-8.
- Falola**, Toyin (1998): *Violence in Nigeria. The Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies*. Rochester: University of Rochester Press.
- Falola**, Toyin (2004): *Ethnicity & Nigerian Politics: The Past in the Yoruba-Present*. In: Berman, Bruce/ Eyoh, Dickson/ Kymlicka, Will (Hg.): *Ethnicity & Democracy in Africa*. Oxford: James Currey, 148-165.
- Faschingeder**, Gerald (2004): *Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie*. Geschichte, Entwicklung, Globalisierung Bd.1, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Feldbauer**, Peter (1995): *Die islamische Welt 600 – 1250. Ein Frühfall der Unterentwicklung?* Wien: Promedia.
- Fetscher**, Iring (2011): *Fromme Muslime und Islamismus*. In: Abou-Taam, Marwan/ Esser, Jost/ Foroutan, Naika (Hg.): *Zwischen Konfrontation und Dialog. Der Islam als politische Größe*. 1. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ Springer Fachmedien GmbH, 87-94.
- Fischer**, Joschka (2011): *Wandel im Nahen Osten und Nordafrika. Kochtöpfe und Demokratie*. In: Süddeutsche Zeitung <http://www.sueddeutsche.de/politik/wandel-im-nahen-osten-kochtoepfe-und-demokratie-1.1066016> [Zugriff: 04.05.2012].
- Fischer**, Rudolf (1982): *Gold, Salz und Sklaven. Die Geschichte der großen Sudanreiche Ghana, Mali, Songhai*. Bern: Edition Erdmann Verlags-GmbH, Wyss Druck + Verlag AG.
- Fish**, Steven M. (2002): *Islam and Authoritarianism*. In: *World Politics*, Vol. 55, Nr. 1, 4-37.
- Frank**, Andre Gunder (2005): *Orientierung im Weltsystem. Von der Neuen Welt zum Reich der Mitte*. Wien: Promedia Druck- und Verlagsgesellschaft mbH.
- Ganter**, Elvira (2007): *Islam und Gute Regierungsführung: Wie wirksam sind die Ansätze der Entwicklungszusammenarbeit?* In: Bierschenk, Thomas/ Fischer, Marion (Hg.): *Islam und Entwicklung in Afrika*. Mainzer Beiträge zur Afrikaforschung Bd. 16, Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 27-36.
- Gänsler**, Katrin (2012a): *Terror in Nigeria*. In: *Südwind. Magazin für Internationale Politik, Kultur und Entwicklung*, Vol. 33, Nr. 4, 12-14.

- Gänsler**, Katrin (2012b): *Boko Haram in der Endlosschleife*. In: Südwind. Magazin für Internationale Politik, Kultur und Entwicklung, Vol. 33, Nr. 7-8, 34.
- Gänsler**, Katrin (2012c): *Mali in Turbulenzen*. In: Südwind. Magazin für Internationale Politik, Kultur und Entwicklung, Vol. 33, Nr. 5, 18-19.
- Glagow**, Rainer (2005): *Einführung*. In: Zehetmair, Hans (Hg.): Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ GWV Fachverlag GmbH, 11-18.
- Grau**, Ingeborg (2000): *Interaktion afrikanischer Gesellschaften mit dem kolonialen System*. In: Grau Ingeborg/ Mährdel, Christian/ Schicho, Walter (Hg.): Afrika. Geschichte und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia, 157-176.
- Grau**, Ingeborg (2006): *Scramble for Africa, koloniale Machtergreifung und Wandel gesellschaftlicher Rollen im Kolonialismus*. In: Englert, Birgit/ Grau, Ingeborg/ Komlosy, Andrea (Hg.): Nord-Süd-Beziehungen. Kolonialismen und Ansätze zu ihrer Überwindung. Wien: Mandelbaum Verlag & Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, 75-98.
- Grau**, Ingeborg (2008a): *Lokale Entwicklung, Assimilation und Marginalisierung. Afrika südlich der Sahara*. In: Feldbauer, Peter/ Lehnert, Jean-Paul (Hg.): Die Welt im 16. Jahrhundert. Globalgeschichte. Die Welt 1000 – 2000. Wien: Mandelbaum Verlag, 177-209.
- Grau**, Ingeborg (2008b): *Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“ und die Verbreitung „westlicher“ Werte in Westafrika im langen 19. Jahrhundert*. In: Fischer, Karin/ Zimmermann, Susan (Hg.): Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde, Promedia Verlag & Südwind, 61-84.
- Grau**, Ingeborg (2010): *Gesellschaften und Politik in Afrika südlich der Sahara*. In: Eckert, Andreas/ Grau, Ingeborg/ Sonderegger, Arno (Hg.): Afrika 1500-1900. Geschichte und Gesellschaft. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia Verlag, 45-71.
- Grau**, Ingeborg (2011): *Religion und Politik in Nigeria. Christentum und Islam im langen 20. Jahrhundert*. In: Sonderegger, Arno/ Grau, Ingeborg/ Englert, Birgit (Hg.): Afrika im 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia Verlag, 154-173.

- Günther**, Ursula (2006): *Historische Entwicklung des Islam in Westafrika – ein Abriss*. In: Bröning, Michael/ Weiss, Holger (Hg.): *Politischer Islam in Westafrika. Eine Bestandsaufnahme*. Afrikanische Studien, Bd. 30, Berlin: LIT Verlag, 18-46.
- Habinger**, Gabriele (2006): „Wildheit“ versus „Zivilisation“. *Fremd- und Selbstpräsentationen reisender Europäerinnen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*. In: Baumhackl, Herbert/ Habinger, Gabriele [u.a.] (Hg.): *Tourismus in der „Dritten Welt“*. Zur Diskussion einer Entwicklungsperspektive. Wien: Promedia Verlag & Südwind, 57-75.
- Halm**, Heinz (2007 [2000]): *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. 7. Aufl., München: Verlag C.H. Beck oHG.
- Harding**, Leonhard (1994): *Einführung in das Studium der Afrikanischen Geschichte*. 2. Aufl., Münster, Hamburg: Lit.
- Harding**, Leonhard (2009): *Ein langes Jahrhundert. Afrika*. In: Mann, Michael (Hg.): *Die Welt im 19. Jahrhundert*. Wien: Mandelbaum Verlag, 213-243.
- Harnischfeger**, Johannes (2002): *Die Diebe drohen mit Frömmigkeit. Im multi-religiösen Nigeria dient die Scharia als Waffe im Kampf zwischen Ethnien*. In: *Der Überblick. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit* http://www.eed.de/ueberblick.archiv/one.ueberblick.article/ueberblick.html?entry=page.2_00201.nig [Zugriff: 24.09.2012].
- Harnischfeger**, Johannes (2006): *Demokratisierung und islamisches Recht. Der Scharia-Konflikt in Nigeria*. Frankfurt/Main: Campus Verlag GmbH.
- Harris**, Olivia (2004): *Braudel: Historical Time and the Horror of Discontinuity*. In: *History Workshop Journal*, Vol. 57, 161-174.
- Hartmann**, Jürgen (2011): *Staat und Regime im Orient und in Afrika. Regionenporträts und Länderstudien*. 1. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ Springer Fachmedien GmbH.
- Hensbroek**, Pieter Boele van (1998): *African Political Philosophy, 1860-1995: An Inquiry into Families of Discourse*. Groningen: Universiteitsdrukkerij.
- Hödl**, Gerald (2006): *In der Endlosschleife. Leit motive der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit*. In: Gomes, Bea de Abreu/ Maral-Hanak, Irmi/ Schicho, Walter (Hg.): *Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen*. 1. Aufl., Wien: Mandelbaum Verlag/ Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, 25-42.

- Huntington**, Samuel P. (1991): *Democracy's Third Wave*. In: Journal of Democracy, Vol. 2, Nr. 2, 12-34.
- Huntington**, Samuel P. (1998): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 3. Aufl., München, Wien: Europa Verlag GmbH.
- Hyden**, Goran (2006): *African Politics in Comparative Perspective*. Cambridge: University Press.
- Jamal**, Amaney A./ **Tessler**, Mark A. (2008): *Attitudes in the Arab World*. In: Journal of Democracy, Vol. 19, Nr. 1, 97-110.
- Joseph**, Richard A. (2003): *Africa: States in Crisis*. In: Journal of Democracy, Vol. 14, Nr. 3, 159-170.
- Juergensmeyer**, Mark (2009): *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*. Hamburg: Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH.
- Juneja**, Monica/ **Rothermund**, Dietmar (2009): *Zwischen allen Meeren. Südasien*. In: Ertl, Thomas/ Limberger, Michael (Hg.): Die Welt 1250-1500. Globalgeschichte: Die Welt 1000-2000. Wien: Mandelbaum Verlag, 272-296.
- Kane**, Ousmane (2003): *Muslim modernity in postcolonial Nigeria. A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*. In: Hunwick, John/ Vikor, Knut (Hg.): Islam in Africa. Vol. 1, Brill, Leiden, Boston: Koninklijke Brill NV.
- Kane**, Ousmane (2006): *Political Islam in Nigeria*. In: Bröning, Michael/ Weiss, Holger (Hg.): Politischer Islam in Westafrika. Eine Bestandsaufnahme. Afrikanische Studien, Bd. 30, Berlin: LIT Verlag, 154-178.
- Kappel**, Robert (2010): *Nigeria: Die Instabilität wächst*. In: GIGA Focus, Nr. 2, 1-8.
- Karatnycky**, Adrian (2002): *Muslim Countries and the Democracy Gap*. In: Journal of Democracy, Vol. 13, Nr. 1, 99-112.
- Khallouk**, Mohammed (2008): *Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. Marokko zwischen Rückfall ins Mittelalter und westlicher Modernität*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ GWV Fachverlag GmbH.
- Ki-Zerbo**, Joseph (1979): *Die Geschichte Schwarz-Afrikas*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Kogelmann**, Franz (2006): *Shari'a-Debatten – Impressionen aus dem zeitgenössischen Nigeria*. In: Bröning, Michael/ Weiss, Holger (Hg.): Politischer Islam in Westafrika. Eine Bestandsaufnahme. Afrikanische Studien, Bd. 30, Berlin: LIT Verlag, 179-188.

- Kolnberger**, Thomas/ **Six**, Clemens (2008): *Einleitung der Herausgeber*. In: Kolnberger, Thomas/ Six, Clemens (Hg.): *Fundamentalismus und Terrorismus. Zu Geschichte und Gegenwart radikalierter Religion*. 2. erw. Aufl., Essen: Magnus Verlag, 7-16.
- Kolnberger**, Thomas (2008): *Terror, Terrorismus und der Staat. Eine historische Einordnung*. In: Kolnberger, Thomas/ Six, Clemens (Hg.): *Fundamentalismus und Terrorismus. Zu Geschichte und Gegenwart radikalierter Religion*. 2. erw. Aufl., Essen: Magnus Verlag, 17-42.
- Korieh**, Chima J./ **Nwokeji**, Ugo G. (2005): *Introduction*. In: Korieh, Chima J./ Nwokeji, Ugo G. (Hg.): *Religion, History, and Politics in Nigeria*. Lanham/ Boulder/ New York [u.a.]: University Press of America, 1-12.
- Korieh**, Chima J. (2005): *Islam and Politics in Nigeria: Historical Perspectives*. In: Korieh, Chima J./ Nwokeji, Ugo G. (Hg.): *Religion, History, and Politics in Nigeria*. Lanham/ Boulder/ New York [u.a.]: University Press of America, 109-124.
- Körner**, Peter/ **Vüllers**, Johannes/ **Basedau**, Matthias (2009): *Kriegsursache oder Friedensressource? Religion in afrikanischen Gewaltkonflikten*. In: GIGA Focus, Nr. 2. http://www.gigahamburg.de/dl/download.php?d=/content/publikationen/pdf/gf_afrika_09_02.pdf [Zugriff: 02.10.2012].
- Krämer**, Gudrun (2011): *Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. München: Verlag C.H. Beck oHG.
- Krech**, Hans (2011): *The Growing Influence of Al-Qaeda on the African Continent*. In: *Africa Spectrum*, Vol. 46, Nr. 2, 125-137.
- Krings**, Matthias (2008): *Conversion in Screen: A Glimpse at Popular Islamic Imaginations in Northern Nigeria*. In: *Africa Today*, Vol. 54, Nr. 4, 44-68.
- Kukah**, Matthew (2003): *Menschenrechte in Nigeria: Hoffnungen und Hindernisse*. In: Oehring Otmar (Hg.): *Internationales katholisches Missionswerk e.V.* <http://www.mission-hilft.de/media/thema/menschenrechte/studie/14-nigeria-de.pdf> [Zugriff: 27.09.2012].
- Kurzmann**, Charles/ **Naqvi**, Ijlal (2010): *Do Muslims Vote Islamic?* In: *Journal of Democracy*, Vol. 21, Nr. 2, 50-63.
- Lange**, Dierk (2010): *Afrika südlich der Sahara – Von den Sakralstaaten zu den Großreichen*. In: Fried, Johannes/ Hehl, Ernst-Dieter (Hg.): *WBG Welt-Geschichte. Eine Globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert. Weltdeutungen und Weltregionen 600 bis 1500*. Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 103-116.
- Lentz**, Carola (1992): *Quantitative und Qualitative Erhebungsverfahren im fremdkulturellen Kontext. Kritische Anmerkungen aus ethnographischer Sicht*. In: Reichert, Christoph/

- Scheuch, Erwin/ Seibel, Hans Dieter (Hg.): Empirische Sozialforschung über Entwicklungsländer: Methodenprobleme und Praxisbezug. Saarbrücken: Breitenbach, 317-339.
- Lewis**, Peter M. (2011): *Nigeria Votes: More Openness, More Conflict*. In: Journal of Democracy, Vol. 22, Nr. 4, 60-74.
- Limberger**, Michael/ **Ertl**, Thomas (2009): *Vormoderne Verflechtungen von Dschingis Khan bis Christoph Columbus. Eine Einleitung*. In: Ertl, Thomas/ Limberger, Michael (Hg.): Die Welt 1250-1500. Globalgeschichte: Die Welt 1000-2000. Wien: Mandelbaum Verlag, 11-28.
- Loimeier**, Roman/ **Reichmuth**, Stefan (1996): *Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften*. In: Die Welt des Islam, New Series, Vol. 36, Nr. 2, 145-185.
- Loimeier**, Roman (1997): *Die radikale islamische Opposition in Nordnigeria*. In: Afrika Spektrum, Vol. 32, Nr. 1, 5-23.
- Loimeier**, Roman (2000): *Die islamischen Revolutionen in Westafrika*. In: Grau Ingeborg/ Mährdel, Christian/ Schicho, Walter (Hg.): Afrika. Geschichte und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia, 53-74.
- Loimeier**, Roman (2006): *Erfahrungen mit „Islamischer Demokratie“*. In: Friedrich Ebert Stiftung. Zwischen Demokratie und Shari‘a? Die Rolle des Politischen Islam in Westafrika. Dokumentation. <http://library.fes.de/pdf-files/iez/03638.pdf> [Zugriff: 19.01.2012], 10.
- Loimeier**, Roman (2009): *Afrikas Eintritt ins Weltsystem. Das subsaharische Afrika*. In: Ertl, Thomas/ Limberger, Michael (Hg.): Die Welt 1250-1500. Wien: Mandelbaum Verlag, 216-244.
- Loimeier**, Roman (2010): *Religiöse Gelehrte an der Macht. Die Dschihad-Bewegungen in Westafrika von 1673-1903*. In: Eckert, Andreas/ Grau, Ingeborg/ Sonderegger, Arno (Hg.): Afrika 1500-1900. Geschichte und Gesellschaft. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia Verlag, 136-153.
- Loimeier**, Roman (2011): *Muslimen in Afrika im 20. Jahrhundert*. In: Sonderegger, Arno/ Grau, Ingeborg/ Englert, Birgit (Hg.): Afrika im 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia Verlag, 135-153.
- Lonsdale**, John (2004): *Moral & Political Argument in Kenya*. In: Berman, Bruce/ Eyoh, Dickson/ Kymlicka, Will (Hg.): Ethnicity & Democracy in Africa. Oxford: James Currey, 73-95.

- Mahmud**, Sakah Saidu (2004): *ASR FOCUS: ISLAMISM IN WEST AFRICA. Nigeria*. In: African Studies Review, Vol. 47, Nr. 2, 83-95.
- Mark**, Monica (2012): *Boko Haram vows to fight until Nigeria establishes sharia law*. In: The Guradian. <http://www.guardian.co.uk/world/2012/jan/27/boko-haram-nigeria-sharia-law> [Zugriff: 22.09.2012].
- Mattes**, Robert/ **Bratton**, Michael (2007): *Learning about Democracy in Africa: Awareness, Performance, and Experience*. In: American Journal of Political Science, Vol. 51, Nr. 1, 192-217.
- Mättig**, Thomas (2010): *Religiöser Konflikt und politisches Versagen in Nigeria*. In: Perspektive. Friedrich Ebert Stiftung <http://library.fes.de/pdf-files/iez/07546.pdf> [Zugriff: 02.10.2012].
- Mättig**, Thomas (2011): *Eine Wahl mit drei Siegern*. In: Zeit Online. <http://www.zeit.de/politik/ausland/2011-04/nigeria-praesident-wahl> [Zugriff: 25.09.2012].
- Merkel**, Wolfgang (2003): *Demokratie in Asien. Ein Kontinent zwischen Diktatur und Demokratie*. Bonn: Verlag J.H.W. Dietz.
- Meyer**, Thomas (2011): *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ Springer Fachmedien GmbH.
- Mols**, Manfred (2007): *Zur Einführung: Staat und Demokratie in Asien*. In: Dosch, Jörn/ Mols, Manfred/ Öhlschläger, Rainer: Staat und Demokratie in Asien. Zur politischen Transformation einer Weltregion. Berlin: Lit Verlag, 9-28.
- Montclos**, Marc-Antoine Pérouse de (2008): *Conversion to Islam and Modernity in Nigeria: A View from the Underworld*. In: Africa Today, Vol. 54, Nr. 4, 71-87.
- Mordi**, Raymond (2012): *Nigeria at 52: Up on the Insecurity Index*. In: Tell. Nigerian's Independent Weekly. http://www.tellng.com/index.php?option=com_k2&view=item&id=1888:nigeria-at-52-up-on-the-insecurity-index [Zugriff: 02.10.2012].
- Mustapha**, Abdul R./ **Whitfield**, Lindsay (2009): *African Democratisation. The Journey So Far*. In: Mustapha, Abdul R./ Whitfield, Lindsay (Hg.): Tunring Points in African Democracy. Suffolk, Rochester: James Currey, 1-12.
- Mustapha**, Abdul R. (2009): *Nigeria since 1999. A Revolving Door Syndrome or the Consolidation of Democracy?* In: Mustapha, Abdul R./ Whitfield, Lindsay (Hg.): Tunring Points in African Democracy. Suffolk, Rochester: James Currey, 71-93.

- Münch-Heubner**, Peter L. (2005): *Islamismus oder Fundamentalismus? Ein Beitrag zu einem akademischen Glaubenskrieg*. In: Zehetmair, Hans (Hg.): *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ GWV Fachverlag GmbH, 49-65.
- Nagel**, Tilman (2005): *Islam oder Islamismus? Probleme einer Grenzziehung*. In: Zehetmair, Hans (Hg.): *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ GWV Fachverlag GmbH, 19-35.
- Nuscheler**, Franz (2005): *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*. Aufl.6, Bonn: Verlag J.H.W. Dietz.
- NZZ** (2006): *Wie es zum Karikaturen-Streit gekommen ist. Chronologie einer gesteuerten Eskalation in der muslimischen Welt*. In: *Neue Zürcher Zeitung* <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/articleDLH7M-1.12774> [Zugriff: 10.10.2012].
- Ojie**, Andrew E. (2006): *Ethnicity, and the Problem of Extrajudicial Killing in Nigeria*. In: *Journal of Black Studies*, Vol. 36, Nr. 4, 546-569.
- Olaniyi**, Rasheed O. (2011): *Hisbah and Sharia Law Enforcement in Metropolitan Kano*. In: *Africa Today*, Vol. 57, Nr. 4, 70-96.
- Ostendorf**, Berndt (2011 [2006]): *Samuel Huntington: From Creed to Culture*. In: Moebius, Stephan/ Quadflieg, Dirk (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. 2. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 92-105.
- Osterhammel**, Jürgen (2009 [1995]): *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*. 6. durchgesehene Aufl., München: Verlag C.H. Beck oHG.
- Otayek**, René/ **Soares**, Benjamin F. (2007): *Introduction: Islam and Muslim Politics in Africa*. In: Soares, Benjamin F./ Otayek, René (Hg.): *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York, Hampshire: Palgrave Macmillan, 1-26.
- Owusu**, Maxwell (1992): *Democracy and Africa – A View from the Village*. In: *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 30, Nr. 3, 369-396.
- Pähler**, Klaus (2007): *Nigeria stolpert auf dem steinigen Weg zur Demokratie*. In: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., *Auslandinformationen* http://www.kas.de/wf/doc/kas_11159-544-1-30.pdf?071002113652 [Zugriff: 06.04.2012].
- Perras**, Arne (2012a): *Die Sekte Boko Haram unterwandert den Staat*. In: *Süddeutsche Zeitung* <http://www.sueddeutsche.de/politik/anschlagsserie-gegen-nigerianische-christen-die-sekte-boko-haram-unterwandert-den-staat-1.1254031> [Zugriff: 22.09.2012].

- Perras**, Arne (2012b): *Boko Haram. Breite Blutspur in Nigeria*. In: Süddeutsche Zeitung <http://www.sueddeutsche.de/politik/boko-haram-breite-blutspur-in-nigeria-1.1264368> [Zugriff: 20.09.2012].
- Philipp**, Thomas (2008): *Der liberale Rechts- und Verfassungsstaat: Zur Genese und Bedeutung der Trennung von Recht und Religion*. In: Biegi, Mandana/ Förster, Jürgen [u.a.] (Hg.): *Demokratie, Recht und Legitimität im 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 51-72.
- Poya**, Abbas (2010): *Ijthihad, Scharia und Vernunft*. In: Schneiders, Thorsten G. (Hg.): *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 83-94.
- Puschra**, Werner (2006): *Begrüßung*. In: Friedrich Ebert Stiftung. *Zwischen Demokratie und Shari'a? Die Rolle des Politischen Islam in Westafrika*. Dokumentation. <http://library.fes.de/pdf-files/iez/03638.pdf> [Zugriff: 04.05.2012], 4.
- Rothermund**, Dietmar (2004): *Der Blick vom Westen auf den Indischen Ozean*. In: Rothermund, Dieter/ Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (Hg.): *Der Indische Ozean. Das afro-asiatische Mittelmeer als Kultur- und Wirtschaftsraum*. Wien: Promedia, 7-8.
- Ruf**, Werner (2006 [1996]): *Islamischer Fundamentalismus*. In: Imbusch, Peter/ Zoll, Ralf (Hg.): *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*. 1 Bd., 4. überarbeitete Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ GWV Fachverlag GmbH, 309-332.
- Salime**, Zakia (2008): *Mobilizing Muslim Women: Multiple Voices, the Sharia, and the State*. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 28, Nr. 1, 200-211.
- Sanusi**, Sanusi Lamido (2007): *Politics and Sharia in Northern Nigeria*. In: Soares, Benjamin F./ Otayek, René (Hg.): *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York, Hampshire: Palgrave Macmillan, 177-188.
- Schicho**, Walter (2001): *Westafrika und die Inseln im Atlantik*. Handbuch Afrika, Bd. 2, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Wien: Brandes & Apsel, Südwind.
- Schicho**, Walter (2010a): *Geschichte Afrikas*. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag.
- Schicho**, Walter (2010b): *Selbstbestimmte Entwicklung – vorenthalten und verspielt. Afrika*. In: Konrad, Helmut/ Stromberger, Monika (Hg.): *Die Welt im 20. Jahrhundert – nach 1945*. Wien: Mandelbaum Verlag, 252-281.
- Schmidt**, Manfred G. (2010 [1995]): *Demokratiethorien. Eine Einführung*. 5. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.

- Sen**, Amartya (1999): *Democracy as a Universal Value*. In: Journal of Democracy, Vol. 10, Nr. 3, 3-17.
- Sonderegger**, Arno/ **Grau**, Ingeborg/ **Eckert**, Andreas (2010): *Einleitung: Afrika 1500-1900*. In: Sonderegger, Arno/ Grau, Ingeborg/ Eckert, Andreas (Hg.): Afrika 1500-1900. Geschichte und Gesellschaft. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia Verlag, 9-22.
- Stepan**, Alfred C./ **Robertson**, Graeme B. (2003): *An "Arab" More Than "Muslim" Electoral Gap*. In: Journal of Democracy, Vol. 14, Nr. 3, 30-44.
- Suberu**, Rotimi T. (2007): *Nigeria's Muddled Elections*. In: Journal of Democracy, Vol. 18, Nr. 4, 95-110.
- Suleiman**, Tajudeen (2012): *"Jonathan things insecurity is a northern affair"*. In: Tell. Nigeria's Independent Weekly.
http://www.tellng.com/index.php?option=com_k2&view=item&id=1871:jonathan-thinks-insecurity-is-a-northern-affair&Itemid=120 [Zugriff: 25.09.2012].
- Sunday Trust** (2011): *Sheikh Zakzaky Interview with Daily Trust Reporter*. In: Official Website of the Islamic Movement in Nigeria. Speeches.
http://www.islamicmovement.org/index.php?option=com_content&view=article&id=114&Itemid=153 [Zugriff: 22.09.2012].
- Thomson**, Alex (2000): *An Introduction to African Politics*. London, New York: Routledge.
- Ukiwo**, Ukoha (2003): *Politics, ethno-religious conflicts and democratic consolidation in Nigeria*. In: Journal of Modern African Studies, Vol. 41, Nr. 1, 115-138.
- Umar**, Muhammad S. (2001): *Education and Islamic Trends in Northern Nigeria: 1970s-1990s*. In: Africa Today, Vol. 48, Nr. 2, 127-150.
- Umar**, Muhammed S. (2006): *Islam and Colonialism. Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*. In: Hunwick, John/ Seesemann, Rüdiger/ Viktor, Knut (Hg.): Islam in Africa. Vol. 5, Brill, Leiden, Boston: Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff & VSP.
- Vorländer**, Hans (2010 [2003]): *Demokratie. Geschichte, Formen, Theorien*. 2. Aufl., München: Verlag C.H. Beck oHG.
- Weiss**, Holger (2006): *Erfahrungen mit „Islamischer Demokratie“*. In: Friedrich Ebert Stiftung. Zwischen Demokratie und Shari'a? Die Rolle des Politischen Islam in Westafrika. Dokumentation. <http://library.fes.de/pdf-files/iez/03638.pdf> [Zugriff: 04.05.2012], 9.

- Werthmann, Katja** (2007): *Islam in Afrika – Ein Überblick*. In: Bierschenk, Thomas/ Fischer, Marion (Hg.): *Islam und Entwicklung in Afrika. Mainzer Beiträge zur Afrikaforschung* Bd. 16, Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 37-49.
- Wiegmann, Jens** (2012): „*Nigeria stagniert, entwickelt sich sogar zurück*“. *George Ehusani, ehemaliger Generalsekretär der nigerianischen Bischofskonferenz, spricht über die instabile Lage im Land, die Verfolgung von Christen und die Sekte Boko Haram*. In: Welt online. <http://www.welt.de/politik/ausland/article13837870/Nigeria-stagniert-entwickelt-sich-sogar-zurueck.html> [Zugriff: 02.10.2012].
- Wiseman, John** (1990): *Democracy in Black Africa: Survival and Revival*. New York: Paragon House Publishers.
- Zakaria, Fareed** (2004): *Islam, Democracy, and Constitutional Liberalism*. In: *Political Science Quarterly*, Vol. 119, Nr. 1, 1-20.
- Zaretsky, Robert** (2011): *Egypt and the Longue Durée. What Braudel Has to Teach About the Crisis*. In: *Foreign Affairs*. <http://www.foreignaffairs.com/articles/67393/robert-zaretsky/egypt-and-the-longue-duree> [Zugriff: 16.06.2012].
- Zehetmair, Hans** (2005): *Geleitwort*. In: Zehetmair, Hans (Hg.): *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/ GWV Fachverlag GmbH, 9-10.
- Ziai, Aram** (2008): *Demokratie in den Nord-Südbeziehungen – Politische Konsequenzen theoretischer Entscheidungen*. In: Biegi, Mandana/ Förster, Jürgen [u.a.] (Hg.): *Demokratie, Recht und Legitimität im 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 211-229.

8. Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Nigeria, Sprachgruppen und Regionen:

Adigwe, Hypolite A./ **Grau**, Ingeborg (2007): *When God Says Yes – Who Can Say No? Religion as a Factor in Political Discourse in Nigeria Since the 1960s*. In: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien, Nr. 13, 79-110.

Abb. 2: Nigeria, 36 Bundesstaaten:

Bowie, Nile (2012): *Nigeria: Fertile Ground for Balkanization*. In: Inform Africa. <http://www.informafrika.com/africa-report/nigeria-fertile-ground-for-balkanization/> [Zugriff: 26.10.2012].

Anhang

Zusammenfassung

Nigeria kann mit der im Jahr 1999 etablierten Vierten Republik als Nachzügler jenes politischen Transitionsprozesses betrachtet werden, welcher sich in vielen Ländern des subsaharischen Afrikas bereits in der ersten Hälfte der 1990er Jahre vollzog. Dabei dient Nigeria, ein Land mit einer äußerst komplexen und heterogenen Gesellschaft, als Fallbeispiel, um das Interaktionsverhältnis von *Islam* und *Demokratie* zu beleuchten. Ausgehend von der These Samuel P. Huntingtons u.a., bezüglich der Unvereinbarkeit von *Islam* und *Demokratie*, wird einleitend eine Gegenthese konstruiert, welche davon ausgeht, dass »der Islam« in Nigeria je nach Ausformung sowohl vereinbar als auch unvereinbar mit »Demokratie« in Nigeria ist. Diese Annahme resultiert aus der Tatsache, dass eine allgemeingültige Aussage über den *Islam* und die *MuslimInnen* in Afrika, aber wohl auch in Nigeria schwierig ist. Innerhalb der Studie werden sodann zwei zentrale Forschungsfragen verfolgt und beantwortet: Zum einen wird nach den Auswirkungen des Interaktionsverhältnisses von *Islam* und *Demokratie* auf die *demokratische Entwicklung* Nigerias gefragt. Zum anderen wird untersucht, inwiefern die einzelnen Ausformungen des *Islam* in Nigeria mit den *demokratischen Werten* Nigerias vereinbar sind. Primäres Ziel der Arbeit ist es, der wechselseitigen Beeinflussung von *Islam* und *Demokratie* in Nigeria nachzugehen, wobei einerseits gezeigt wird, dass die große Bandbreite des *Islam* in Nigeria eine jegliche Verallgemeinerung über ihn unzulässig erscheinen lässt und sich andererseits die diversen *muslimischen* AkteurInnen im *demokratischen* Diskurs Nigerias sehr unterschiedlich positionieren und agieren.

Werden zunächst im ersten Kapitel der Arbeit Konzepte und Ideen von *Demokratie*, *Islam*, »Politischer Islam«, *Islamismus* und *Fundamentalismus* präsentiert, nähert sich das darauf folgende Kapitel über eine Langzeitperspektive dem gewählten Forschungsgegenstand an. Diese Herangehensweise scheint deshalb angebracht, weil der *Islam* bereits seit Jahrhunderten nicht nur eine zentrale Stellung im religiösen Leben Nigerias einnimmt, sondern auch im politischen, sozialen und wirtschaftlichen. Dieser Abschnitt umfasst eine Zeitspanne von der Ausbreitung des *Islam* über den Transsaharahandel von Nordafrika nach Westafrika bis zur Etablierung der Vierten Republik Nigerias. Darauf aufbauend setzt sich das letzte Kapitel konkret mit dem Interaktionsverhältnis von *Islam* und *Demokratie* auseinander. Hierbei wird gezeigt, inwiefern *Islam* und *Demokratie* gegenseitig aufeinander einwirken und

welche Auswirkungen diese Interaktion für die noch junge *Demokratie* Nigerias hat. Ebenso werden AkteurInnen aus dem nigerianischen *muslimischen* Spektrum vorgestellt und deren Verhältnis zur *Demokratie* untersucht. Bevor am Ende der Arbeit noch die wesentlichen Schlussfolgerungen zusammengefasst werden, wird einerseits noch auf die Wiedereinführung der Scharia in Nigeria im Jahr 2000 und andererseits auf die »ethno-religiöse« Heterogenität des Landes und ihre Auswirkungen auf die *Demokratie* eingegangen.

Abstract

Nigeria, with its Fourth Republic established in the year 1999, can be viewed as a latecomer of the political transition process, which already took place in the first half of the 1990s in many countries of sub-saharan Africa. Nigeria, with its very complex and heterogeneous society, is used as a case study to look into the interactions between *Islam* and *democracy*. Starting from the theses of Samuel P. Huntington and others, regarding the incompatibility of *Islam* and *democracy*, an antithesis will be constructed which assumes that *Islam* in Nigeria takes a shape which is both compatible and incompatible with *democracy*. This results from the fact that it is very difficult to describe *Islam* and the *Muslims* in Nigeria in a generalized way. Within the study, two main questions will be addressed and answered: The first question concerns the consequences of the interaction of *Islam* and *democracy* on the *democratic development* in Nigeria. The second question focuses on the extent to which the individual manifestations of *Islam* in Nigeria are compatible with the *democratic values* of this country. The primary aim of this work is the analysis of the reciprocal influences between *Islam* and *democracy* in Nigeria, and it will be shown that the broad spectrum of *Islam* makes any attempt of generalization seem impossible, and that the individual *muslim* actors in the *democratic* discourse of Nigeria are positioned and act very differently.

The first chapter of this work will present the concepts and ideas of *democracy*, *Islam*, »*political Islam*«, *Islamism* and *fundamentalism*. In the subsequent chapter, the main topic of this thesis will be approached via a long-term perspective. This kind of presentation seems adequate because *Islam* has been taking a very prominent position not only in the religious surroundings in Nigeria, but also in the political, social, and economic environment. This chapter will cover the time between the spreading of *Islam* via the trans-saharan trade from northern Africa to western Africa until the establishment of the Fourth Republic of Nigeria. Based on this, the last chapter deals directly with the interaction between *Islam* and *democracy*. The reciprocal influences between these two factors will be discussed here, together with the consequences of such interactions for the young *democracy* in Nigeria. Furthermore, individual actors from the entire Nigerian *muslim* spectrum will be presented, and their relationship to *democracy* will be discussed. Before the main conclusions of the work will be summarized at the end of the thesis, the re-establishment of the »*sharia*« in Nigeria in 2000 and the 'ethno-religious' heterogeneity of this country together with its influence on *democracy* will be analyzed.

Lebenslauf

PERSÖNLICHE DATEN

Stefan Weiner

Geburtsdatum: 18.05.1983
Geburtsort: Neunkirchen / NÖ
Staatsangehörigkeit: Österreich
Kontakt: weiner_st@hotmail.com

AUSBILDUNG

seit Februar 2007 Studium Internationale Entwicklung, Hauptuniversität Wien
Forschungsschwerpunkte: Afrikanische Geschichte, Globalgeschichte, Geschichte »des Islam«, Demokratie, Tourismus in sogenannten »Entwicklungsländern«
Regionaler Fokus: West- und Ostafrika, Südostasien
Spezialisierung im Rahmen der Wahlfächer »Geschichte Afrikas« und »Globalgeschichte«

2002 – 2005 Kolleg für Innenraumgestaltung und Möbelbau, HTL Mödling

1998 – 2002 Fachschule für Tischlerei, HTL Mödling

1997 – 1998 Polytechnische Schule, Neunkirchen

1993 – 1997 Hauptschule, Pitten

1989 – 1993 Volksschule, Schwarza am Steinfeld

SPRACHEN

Deutsch, Englisch