

Sebastian Gottschalk

Kolonialismus und Islam



Deutsche und britische Herrschaft
in Westafrika (1900–1914)

campus

Kolonialismus und Islam

Reihe »Globalgeschichte«
Band 27

Herausgegeben von Sebastian Conrad, Andreas Eckert und Margrit Pernau

Sebastian Gottschalk, Dr. phil., war wissenschaftlicher Mitarbeiter an der FU Berlin und am Deutschen Historischen Museum; derzeit arbeitet er als Koordinator für das Graduiertenkolleg »Global Intellectual History« in Berlin.

Sebastian Gottschalk

Kolonialismus und Islam

Deutsche und britische Herrschaft
in Westafrika (1900–1914)

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Meinen Eltern

Zugleich Dissertation an der Freien Universität Berlin 2016

ISBN 978-3-593-50676-0 Print

ISBN 978-3-593-43621-0 E-Book (PDF)

ISBN 978-3-593-43664-7 E-Book (EPUB)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2017 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Umschlagmotiv: Sultan Bukar Afade aus dem Königreich Mandara (heute zu Kamerun) mit seinem Gefolge (um 1911/15) © Bundesarchiv, Bild 108-212-018

Satz: publish4you, Bad Tennstedt

Gesetzt aus: Garamond

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Printed in Germany

Inhalt

1. Einleitung	7
2. Kolonialismus, Islam und Afrika – europäische Debatten und Diskurse im 19. Jahrhundert	41
2.1 Europäische Diskurse über den Islam im 19. Jahrhundert	41
2.2 Afrika und der Islam im Diskurs der europäischen Forschungsreisenden des 19. Jahrhunderts	55
2.3 Zwischenfazit	70
3. Koloniale Emirate? Deutsche und britische Kolonialherrschaft im islamischen Westafrika	73
3.1 Die Etablierung kolonialer Herrschaft in Nordkamerun und Nordnigeria	73
3.2 Die Grundzüge der kolonialen Herrschaftsstrukturen	95
3.3 Das islamische Rechts- und Steuersystem im kolonialen Herrschaftssystem Nordnigerias	107
3.4 Das islamische Rechts- und Steuersystem im kolonialen Herrschaftssystem Nordkameruns	128
3.5 Verwaltungsreformen in Nordkamerun 1913 – Annäherung an das britische Modell	137
3.6 Zwischenfazit	148
4. Islamischer Widerstand gegen die koloniale Ordnung – die Mahdi-Bewegungen	153
4.1 Die Mahdi-Bewegungen in Satiru, Marua und Garua 1906/07	154

4.2	Mahdismus und Antikolonialismus im Kalifat von Sokoto	164
4.3	Reaktionen auf die Mahdi-Bewegungen in Nordkamerun	170
4.4	Reaktionen auf die Mahdi-Bewegungen in Nordnigeria	181
4.5	Großbritannien und der Mahdismus im westlichen Sudangebiet nach 1914.	191
5.	»Panislamische« Herausforderungen der Kolonialherrschaft – der Haddsch aus Westafrika.	205
5.1	Der Haddsch und die europäischen Imperialmächte im 19. Jahrhundert	206
5.2	Der Haddsch aus Westafrika, der Sudan und die Kolonialmächte	218
5.3	Pilger oder Arbeitsmigranten? Koloniale Bevölkerungspolitiken und der Haddsch in Nigeria und dem anglo-ägyptischen Sudan	228
5.4	Schutzzölle und Orientpolitik – der Haddsch als Herausforderung für die deutsche Kolonialherrschaft in Nordkamerun	236
5.5	Mahdismus und Antikolonialismus – politische Dimensionen des Haddsch aus Nordnigeria	244
5.6	Zwischenfazit	253
6.	Resonanzen in der Metropole: Rückwirkungen auf die europäischen Diskurse über den Islam in (West-)Afrika	257
6.1	Kritik der Missionsgesellschaften an der Islampolitik der Kolonialmächte	262
6.2	Kolonialreform und Islamwissenschaft – die Entwicklung der Diskurse in Deutschland	266
6.3	Schwache Resonanzen in Großbritannien	281
7.	Fazit	287
	Anhang	297
	Dank.	323

1. Einleitung

Thema und Fragestellung

Kolonialismus und Islam, dieses Begriffspaar weckt zunächst Assoziationen eines Gegensatzes: Der europäische Orientalismus konstruierte den zu meist islamischen Orient als negatives Gegenbild zum fortschrittlichen Europa – eine Sichtweise, die, wie Edward Said prominent demonstrierte, die imperiale Beherrschung »des Orients« mental vorbereitet, wenn nicht geradezu prädestiniert hat.¹ Die Gebiete des mit inneren wie äußeren Problemen kämpfenden osmanischen Reiches gehörten zu den begehrtesten Objekten des europäischen Imperialismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In Afrika südlich der Sahara war der arabische Sklavenhändler islamischen Glaubens ein zentraler Topos der europäischen Anti-Sklaverei-Rhetorik, welche oft einherging mit der Forderung nach einer kolonialen Intervention und Besetzung zur Beseitigung des Sklavenhandels auf dem afrikanischen Kontinent. Auch wenn die jüngere Forschung gezeigt hat, dass Missionsgesellschaften und Kolonialbehörden keine kongruenten Ziele hatten und daher nicht immer harmonisch Hand-in-Hand arbeiteten, gehörte die christliche Missionierung der Welt – und damit die Eindämmung, wenn nicht gar Zurückdrängung des Islam – zum Kernbestand imperialer Ideologie des 19. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit lebten bereits Millionen von Muslimen in Nordafrika, Süd- und Südostasien unter der Herrschaft christlicher Kolonialmächte. Flächendeckende bewaffnete Widerstandsbewegungen unter den zahlreichen kolonialen Untertanen islamischen Glaubens gehörten dabei fest in das Arsenal imperialer Schreckgespenster; die Angst vor einem umfassenden Widerstand der Muslime gegen die europäische Kolonialherrschaft war um 1900 in den Kolonialbehörden fast aller europäischen Kolonialmächte verbreitet. Muslime erschienen in dieser Perspektive vor allem als sinnlich-dekadente

1 Said 1978.

Vertreter einer Kultur im Niedergang, sie galten als erbitterte Gegner der europäischen *mission civilisatrice*, die wegen ihrer angeblichen Neigung zu Gewalt und religiösem Fanatismus besonders gefürchtet waren.²

Gleichzeitig waren muslimische Eliten aber in allen europäischen Kolonialreichen in die kolonialen Herrschaftsstrukturen eingebunden. Gerade innerhalb des britischen Empire betonten wichtige Kolonialfunktionäre daher auch eine dem Missionierungsgedanken zuwiderlaufende religiöse Neutralität und erklärten die britische Monarchin zur Schutzherrin kolonialer Untertanen aller Religionen. Auch in den französischen Kolonien in Nordafrika – vor allem in Algerien – entwickelten die Kolonialadministratoren eine Haltung zum Islam, die eine Kooperation zumindest mit Teilen der lokalen Eliten ermöglichte. Dabei nahmen die Kolonisatoren einen Blickwinkel auf den Islam ein, der den zuvor skizzierten Repräsentationen in vielem widersprach: Aus dieser Perspektive waren die muslimischen Kolonialuntertanen, und besonders die muslimischen Eliten der jeweiligen Kolonialgebiete, nicht unberechenbare, zu Irrationalität und Gewalt neigende religiöse Fanatiker, sondern erschienen vielmehr als Vertreter einer alten und der europäischen relativ ähnlichen Kultur, die, wenn sie auch in der Entwicklung weit hinter der europäischen zurückgeblieben war, dennoch über gesellschaftliche und politische Institutionen verfügte, welche sich zur kolonialen Beherrschung der betreffenden Gebiete vortrefflich einspannen ließen. Die europäische Sicht auf das, was man zu dieser Zeit die »islamische Welt« zu nennen begann, war damit äußerst ambivalent: Einerseits war der Islam das irrationale und rückschrittliche Gegenbild zum aufgeklärten und fortschrittlichen Europa, andererseits erschienen Muslime in einer sich globalisierenden Welt, in der die europäischen Kolonisatoren einer Vielzahl ihnen fremder Kulturen begegneten, als Vertreter einer vergleichsweise vertrauten und beherrschbar erscheinenden Nachbarzivilisation, die für das koloniale Projekt wertvolle Verbündete sein konnten.³

Um 1900 herum gelangten nun islamisch geprägte Gebiete im afrikanischen Sudangürtel unter die Herrschaft verschiedener europäischer Kolonialmächte, die zuvor nicht auf der europäischen Landkarte der »islamischen Welt« aufgetaucht waren, und über deren gesellschaftliche Verhältnisse und politische Verfasstheit in Europa nur wenig bekannt war. Im westlichen Sudangebiet, einer Großregion, die sich zwischen dem Südrand der Sahara und

2 Siehe etwa Konrad 2010.

3 Vgl. z. B. Osterhammel 2003: 105; siehe dazu ausführlich Kapitel 2.1.

dem Nordrand des tropischen Regenwaldes vom Senegal bis zum Tschadsee erstreckt, trafen die Kolonisatoren dabei auf großflächige Herrschaftsformationen, die nicht nur von einer islamischen Elite beherrscht wurden, sondern deren Bevölkerung auch zu einem größeren Teil aus Muslimen bestand. Zu den größten dieser westafrikanischen Herrschaftsverbände gehörten das Kalifat von Sokoto, das zu Beginn des 19. Jahrhunderts in einer breiten Jihad-Bewegung entstanden war, und das jahrhundertealte islamische Reich von Kanem-Bornu in unmittelbarer Nachbarschaft des Tschadsees.⁴ Beide Reichsformationen wurden im Zuge kolonialer Eroberungsfeldzüge in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts zwischen den Kolonialmächten aufgeteilt, wobei – abgesehen von kleineren Gebieten unter französischer Herrschaft – der größere Teil beider Reiche im britischen Protektorat Nordnigeria aufging, während der jeweils kleinere Teil zur deutschen Kolonie Kamerun geschlagen wurde.⁵

Zum Zeitpunkt der kolonialen Eroberung dieser Gebiete auf dem Höhepunkt des so genannten *scramble for Africa* war das Wissen der europäischen Invasoren über die ihnen begegnenden Menschen und ihre Gesellschaften nicht nur äußerst begrenzt, es steckte auch voller Widersprüche. Zwar sprachen die wenigen Berichte von europäischen Forschungsreisenden, welche die äußerst knappe Grundlage des europäischen Wissens über diese Gebiete bildeten, von großen und wirtschaftlich prosperierenden islamischen Reichen und die Hoffnung auf reiche Landstriche und profitable neue Absatzmärkte war ein wesentlicher Antriebsfaktor für das europäische Ausgreifen in den Sudangürtel. Doch fußten diese Vorstellungen mehr auf wirtschaftlichen Hoffnungen und imperialen Schwärmereien als auf belastbarem und widerspruchsfreiem Wissen. Denn gleichzeitig lagen die betreffenden Gebiete im Kernland des afrikanischen Kontinents, der im Europa des 19. Jahrhunderts als geschichts- und kulturlos galt und dessen Bewohner man in einem ursprünglichen Naturzustand wähnte – eine Repräsentation des Kontinents und seiner Bewohner, die zur Vorstellung blühender islamischer Reiche in einem gewissen Widerspruch stand. Und schließlich waren Muslime aus europäischer Sicht ohnehin schwer einzuschätzen: Musste man sie als fortschrittsfeindliche religiöse Fanatiker fürchten oder konnte man sie als vergleichsweise zivilisierte Anhänger einer vertrauten Nachbarkultur zu sei-

4 Zur Geschichte des Kalifats von Sokoto siehe unter anderem Last 1967; Adeleye 1971; Al-Hajj 1979; Sulaiman 1987; zur Geschichte Kanem-Bornus siehe Brenner 1973; Zeltner 1980.

5 Zur kolonialen Eroberung der Gebiete vgl. Kapitel 3.1.

nen Verbündeten machen? Die afrikanischen Muslime des Westsudans bildeten damit einen Kreuzungspunkt zweier europäischer Diskurse über die außereuropäische Welt und vereinigten Repräsentationen auf sich, die sich nicht ohne weiteres zur Deckung bringen ließen: Waren sie Afrikaner, so konnten sie eigentlich keine Kultur besitzen, waren sie aber Muslime, mussten sie eine Kultur haben, die sich möglicherweise sogar für die Zwecke des kolonialen Projektes einspannen ließ – neigten aber womöglich zu gefährlichem religiösem Fanatismus.

Dieses doppelte Spannungsverhältnis in den europäischen Diskursen über die ihnen begegnenden außereuropäischen Anderen ist der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung deutscher und britischer Kolonialherrschaft über Muslime in Kamerun und Nordnigeria. Die Frage nach den Auswirkungen dieser doppelt ambivalenten Repräsentationen der westafrikanischen Muslime auf die Ausgestaltung der kolonialen Herrschaftsbeziehungen und die Praxis kolonialer Herrschaft steht im Zentrum der Arbeit. Inwiefern bestimmten die Vorstellungen der europäischen Kolonialfunktionäre davon, wie Muslime und ihre gesellschaftlichen und politischen Institutionen einzuschätzen waren, den Umgang der Kolonisatoren mit den ihnen begegnenden Menschen, und wie verhielten sich europäische Islamrepräsentationen zu dem, was Afrikanerinnen und Afrikaner unter Islam verstanden und in seinem Namen praktizierten? Welche Bedeutung hatten europäische Diskurse über den Islam und Afrika somit darauf, wie die koloniale Politik vor Ort formuliert und Herrschaftsstrukturen ausgestaltet wurden? Dabei geht es auch darum zu untersuchen, inwieweit vorkoloniale islamische Institutionen und Akteure in die kolonialen Strukturen integriert wurden und die koloniale Herrschaftspraxis mit prägten. Diese Herangehensweise schließt die Frage nach den Spielräumen afrikanischer Akteure innerhalb dieser Herrschaftsarrangements ebenso ein, wie diejenige nach Formen und Möglichkeiten antikolonialen Widerstands, der sich auf den Islam berief und sich an der Kritik ebendieser Integration islamischer Institutionen in den kolonialen Apparat entzündete. Schließlich soll auch gefragt werden, ob und inwiefern die kolonialen Erfahrungen in Kamerun und Nordnigeria auf die europäischen Diskurse über Muslime in Afrika rückwirkten und diese veränderten.

Die Arbeit untersucht damit das Wechselspiel von kolonialem Diskurs und kolonialer Herrschaftspraxis, indem ausgehend von einer Analyse der Diskurse über den Islam – und besonders den Islam in Afrika – die Konsequenzen dieser diskursiven Formationen in der kolonialen Situation vor

Ort analysiert werden. Die Arbeit argumentiert, dass hier in der Tat eine Wechselbeziehung bestand, dass diese gegenseitige Beeinflussung aber nicht linear und eindeutig verlief und dass muslimische Akteure vor Ort an diesen Prozessen einen wesentlichen Anteil hatten. Insbesondere wird gezeigt, wie Widersprüche in den europäischen Diskursen über den Islam in Afrika zwar einerseits ein flexibles und strategisches Handeln der Kolonialbeamten im Umgang mit den islamischen Akteuren und Strukturen vor Ort ermöglichten, wie aber andererseits diese Widersprüche auch Unsicherheiten aufseiten der Kolonialmächte verursachten, wenn es etwa darum ging, islamisch auftretende Widerstandsbewegungen richtig einzuschätzen und zu interpretieren. Diese Unsicherheiten waren der Auslöser für Prozesse der lokalen Wissensproduktion, an denen die mit den Kolonialmächten kooperierenden muslimischen Eliten nicht unwesentlich beteiligt waren. Die Untersuchung zeigt, wie hier vor Ort eine Interpretation des Muslimischseins unterschiedlicher Gruppen innerhalb der untersuchten Kolonien entwickelt wurde, welche die bestehenden diskursiven Widersprüche überbrücken konnte und eine kohärentere Strategie im Umgang mit Herausforderungen durch islamische Oppositionelle ermöglichte. Diese Interpretation, die einen lokalen Islam von einem Islam außerhalb der untersuchten Gebiete unterschied, fand schließlich – so die Argumentation der Arbeit – ihren Weg zurück in die Metropole und beeinflusste die Arbeit von Islamwissenschaftlern wie dem am Hamburger Kolonialinstitut lehrenden Carl Becker.

Das Untersuchungsgebiet umfasst mit dem Norden des deutschen Schutzgebietes Kamerun und dem britischen Protektorat Nordnigeria zwei Kolonialgebiete, die in der Forschung zumeist als klassische Fälle eines indirekten Herrschaftssystems in Afrika betrachtet wurden. Bei diesem Herrschaftsmodell wurden weite Bereiche der praktischen Herrschaftsaufgaben weiterhin von den örtlichen Eliten ausgeführt, während den europäischen Kolonialbeamten lediglich die Aufgabe der Oberaufsicht über diese nunmehr als Intermediäre fungierenden lokalen Herrscher und ihre Funktionäre zufiel. Besonders Nordnigeria, dessen langjähriger Hochkommissar bzw. Gouverneur Frederick Lugard die von ihm in diesem Gebiet etablierte Praxis der *indirect rule* zu einem der einflussreichsten Herrschaftsmodelle für das britisch besetzte Afrika machte, gilt als Paradebeispiel eines indirekten Herrschaftssystems in Afrika südlich der Sahara.⁶ Der Norden Kameruns,

6 Vgl. etwa Cell 1999: 239 ff.; Albertini 1976: 246 ff.; Marx 2004a: S. 163 f.; Speitkamp 2007: S. 254 f.

der bisher deutlich seltener Gegenstand der Forschung war als die bekanntere Nachbarkolonie, wird dabei meist als einer der wenigen Fälle eines deutschen Systems indirekter Kolonialherrschaft betrachtet, der darüber hinaus von vornherein stark vom größeren britischen Nachbarn beeinflusst war.⁷ Die kolonialhistorische Forschung erklärte die Entscheidung der Kolonialmächte für ein indirektes Herrschaftssystem zumeist mit einem Mangel an lokalem Wissen und personellen wie finanziellen Ressourcen und konzentrierte sich bei der Untersuchung der *indirect rule* in diesen Gebieten häufig auf die Frage, wie indirekt das System in der Praxis eigentlich war. Nicht selten spielte dabei der Vergleich mit der französischen Kolonialherrschaft eine wichtige Rolle, die im Gegensatz zur britischen grundsätzlich als das klassische Modell einer direkten Herrschaft betrachtet wurde.⁸

Obwohl dabei durchaus zur Kenntnis genommen wurde, dass es sich bei den politischen Eliten der hier untersuchten Gebiete um Muslime handelte, wurde die Frage der Religion und ihrer Bedeutung für die kolonialen Herrschaftsarrangements nur selten thematisiert. Dies ist umso bemerkenswerter, als die Frage nach dem richtigen Umgang mit dem Islam in den europäischen Kolonialreichen um 1900 für alle betroffenen Kolonialmächte eine wichtige Rolle spielte und besonders im Hinblick auf die Ängste vor anti-kolonialen islamischen Verschwörungen und großflächigem religiösem Widerstand engagiert diskutiert wurde.⁹ In der vorliegenden Arbeit wird daher explizit untersucht, ob und welche Auswirkungen diese europäischen Debatten über den Islam auf die Ausgestaltung der Kolonialherrschaft hatten und wie die kolonialen Erfahrungen in den untersuchten Gebieten auf die europäischen Islamdiskurse zurückwirkten. Die bestehende kolonialhistorische Forschung zur deutschen und britischen Kolonialherrschaft im muslimischen Afrika südlich der Sahara kann so um eine wichtige Dimension erweitert und eine neue Perspektive auf die Herrschaftsbeziehungen in den untersuchten Kolonien erschlossen werden. Ziel dieses Fokus auf Kolonialismus und Islam ist es nicht, einem islamzentrierten Exzessionalismus das Wort zu reden oder die Strukturen und Praktiken kolonialer Herrschaft ganz durch die islamische Prägung der Gesellschaften erklären zu wollen. Vielmehr geht es darum, auszuleuchten, inwiefern Besonderheiten, die die historischen Akteure durch ihren Blick auf den Islam der kolonialen Situation

7 Vgl. z. B. Speitkamp 2005: 52 f.; Gründer 2012: 159; Hausen 1970: 105 ff.; Hoffmann 2007: 273 ff.

8 Vgl. etwa Crowder 1968: 165–173 und 217–238; Albertini 1976: 273 ff. und 387 f.

9 Vgl. etwa Motadel 2012.

in den untersuchten Gebieten zusprachen, die Kolonialherrschaft in spezifischer Weise geprägt haben. In welcher Weise sahen die Kolonialakteure die Situation aufgrund des Islamisch-Seins der in diesen Kolonien lebenden Menschen als von anderen Kontexten verschieden und wie wirkte sich diese Sicht auf ihr Handeln aus?

Dabei geht es auch darum die Funktion der Religion als Differenzmarker in der kolonialen Situation, die in Bezug auf andere Weltregionen bereits besser erforscht ist, auch für das koloniale Afrika stärker als bisher in die Analyse der Kolonialherrschaft einzubeziehen. Koloniale Herrschaft europäischer Mächte über außereuropäische Bevölkerungen beruhte wesentlich auf der Konstruktion von Differenzen zwischen Menschengruppen.¹⁰ Die Behauptung eines grundlegenden zivilisatorischen Gefälles zwischen Europa und dem Rest der Welt bildete die legitimatorische Grundlage für die gewaltsame Kolonisierung ganzer Kontinente. Die zur weiteren Begründung dieses Zivilisationsgefälles ins Feld geführten pseudowissenschaftlichen Theorien von der Existenz und grundsätzlichen Verschiedenheit so genannter Menschenrassen standen dabei bereits in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der als Rechtfertigung der europäischen Expansion herangezogenen Zivilisierungsmission.¹¹ Die jüngere Kolonialforschung hat eindringlich darauf hingewiesen, dass die versuchte Einteilung der Welt in zwei Gruppen von Herrschern und Beherrschten, die zum inneren Kern des kolonialen Projektes gehörte, zu keinem Zeitpunkt selbstverständlich funktionierte – sie wurde stets von der Vielfalt menschlicher Lebenswirklichkeiten, dem Handeln der Menschen, die diese Einteilungen herausforderten oder sie sich eigensinnig aneigneten, und nicht zuletzt von ihren eigenen inneren Widersprüchen und Spannungen in Frage gestellt.¹² Eine wesentliche Aufgabe der mit der Aufrechterhaltung dieser Herrschaftsverhältnisse beauftragten Kolonialfunktionäre bestand daher darin, dieses wackelige Fundament kolonialer Herrschaft immer wieder zu rekonstruieren und zu stabilisieren.

In der vorliegenden Arbeit frage ich, welche Rolle die Kategorie der Religion für die Konstruktion einer grundsätzlichen Differenz zwischen Kolo-

10 Vgl. etwa Comaroff 2002: 114 f. Grundlegend zur »rule of colonial difference« vgl. Chatterjee 1993: 14–34; siehe auch Adas 1990; Wirz 1999: 269 ff.

11 Vgl. etwa Comaroff 2002: 114 f. und 119; Osterhammel 2005: 363–366; siehe auch Adas 1990: 318–338; Nadin Heé und Ulrike Schaper weisen darauf hin, dass diese Spannung nicht notwendig als Widerspruch gelesen werden muss, sondern dass beide Konzepte, je nach ihrer konkreten Auslegung, einander auch ergänzen und bei der Herstellung einer kolonialen Ordnung Hand in Hand gehen konnten, vgl. Heé/Schaper 2009: 9–12.

12 Vgl. etwa Stoler/Cooper 1997: 6–11; grundlegend dazu Bhabha 1994.

nisierern und Kolonisierten spielte. Auf das Zusammenspiel verschiedener Differenzkriterien – vor allem »Rasse«, Klasse und Gender – und der dadurch produzierten Spannungen, Widersprüche und Uneindeutigkeiten ist in der durch die *postcolonial studies* geprägten Forschung wiederholt eingegangen worden.¹³ Für meine Arbeit geht es in diesem Zusammenhang vor allem um die Frage, in welchem Verhältnis hier die Kategorien von »Rasse« und Religion standen. Dabei wird zu untersuchen sein, wie sich die diskursiven Gegensätze Europa-Islam und Europa-Afrika zueinander verhielten, wenn es darum ging, eine koloniale Hierarchie mit den Kolonisatoren an der Spitze zu konstruieren und zu begründen.

Doch auch jenseits der Versuche einer manichäischen Einteilung der Welt in Kolonisierer und Kolonisierte bemühten sich die Akteure kolonialer Herrschaft um die Konstruktion von Differenzen innerhalb der Gruppe der Kolonisierten. Koloniale Bevölkerungen, die nach Kategorien, welche von den Kolonialmächten definiert wurden, in deutlich voneinander unterscheidene Menschengruppen eingeteilt waren, ließen sich nicht nur leichter verstehen und durchschauen, sich waren auch besser zu kontrollieren und zu beherrschen – sowohl mit Blick auf die Möglichkeiten einer Strategie des *divide et impera*, als auch hinsichtlich einer möglichst reibungs- und lückenlosen Erfassung und Verwaltung.¹⁴ Im Bemühen um derartige Gruppenkonstruktionen rekurrierten die Kolonialmächte auf unterschiedliche Kategorien der Differenzierung. Für das subsaharische Afrika hat die Forschung vor allem die Bedeutung der sich teilweise überschneidenden essentialisierenden Kategorien von »Rasse« und »Stamm« bzw. »Ethnie« betont und die langfristigen Folgen dieser Gruppenkonstruktionen für eine bis in die Gegenwart wirkmächtige Ethnisierung vieler afrikanischer Gesellschaften diskutiert.¹⁵ Neben der »Rasse« konnte aber auch die Religion als koloniale Differenzkategorie herangezogen werden. Die Verfestigung und Institutionalisierung der unterschiedlichen Religionsgruppen auf dem indischen Subkontinent durch die britischen Kolonialherren ist hierfür das bekannteste und am besten erforschte Beispiel.¹⁶

13 Für das britische Empire vgl. etwa McClintock 1995; Levine 2003; für den deutschen Fall siehe unter anderem Grosse 2000; Kundrus 2003.

14 Vgl. etwa Comaroff 2002: 116 ff.; Eckert 2011: 45 ff.; grundlegend dazu Ranger 1983; die Grenzen der »Erfundung« betonen kritisch z. B. Ranger 1993; Spear 2003.

15 Vgl. etwa den Überblick bei Lentz 1995 oder die Beiträge in Vail 1989; siehe auch Wirz 1999: 261 ff.

16 Vgl. z. B. Pandey 1990; siehe auch den Abschnitt zum Forschungsstand

Die vorliegende Arbeit fragt nun, welche Bedeutung die Religion als Differenzkategorie auch für das koloniale Afrika haben konnte, und untersucht, welche Rolle gerade die Unterscheidung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen durch die Kolonialmächte für die Herrschaftsausübung in den untersuchten Gebieten spielte. Dabei lautet meine These, dass es hier zu Überschneidungen und Verschränkungen zwischen den Kategorien von »Rasse« und Religion kam, die Widersprüche und Uneindeutigkeiten produzierten, welche die koloniale Einteilung der Bevölkerung nach einem europäischen Raster erschwerten. Dies hing vor allem damit zusammen, dass nach den Kriterien des europäischen Civilisationsdiskurses der Zeit das Vorhandensein einer von der europäischen Wissenschaft als solcher anerkannten Religion ein Indikator für eine fortgeschrittenere Kulturstufe war, welche die in Subsahara-Afrika lebenden Menschen den zeitgenössischen Rassediskursen zufolge aber noch gar nicht erreicht hatten.¹⁷ Diese Spannungen zwischen den Diskursen und den auf ihnen aufbauenden Gruppenkonstruktionen führten zu Unsicherheiten aufseiten der Kolonialmächte und machten eine wiederholte Neujustierung der kolonialen Ordnung nötig.

In diesem Zusammenhang geht es in der vorliegenden Arbeit auch darum, die Bedeutung kolonialen Wissens und europäischer Diskurse über die außereuropäische Welt für die koloniale Praxis zu evaluieren. Das Zusammenspiel von Wissen und Herrschaft gehört zu den Kernbereichen der jüngeren Kolonialismusforschung. Die Rolle des Wissens bei Etablierung und Ausübung kolonialer Herrschaft und seine Auswirkungen auf die kolonialen wie auch die postkolonialen Gesellschaften ist – maßgeblich beeinflusst durch die Impulse der *postcolonial studies* – auf verschiedenen Ebenen thematisiert und untersucht worden.¹⁸ Einerseits wurden in grundlegender Weise die nachhaltigen Wirkungen der europäischen und eurozentrischen Wissensordnung(en) auf das Denken und Handeln der zeitgenössischen Akteure wie auch der postkolonialen Gesellschaften kontrovers diskutiert. Hier geht es ganz grundsätzlich um die Frage, inwiefern das koloniale Ausgreifen der europäischen Mächte auf große Teile der übrigen Welt vorgezeichnet und geprägt war durch eine europäische Wissensordnung, die seit der Aufklärung durchdrungen war (und ist) von der Konstruktion eines Gegensatzes zwischen der rational geprägten europäischen und der nicht aufgeklärten

17 Siehe näher dazu Kapitel 2.2.

18 Einen Einstieg in die Forschung zum britischen Empire bietet Ballantyne 2008; für den deutschen Fall siehe Conrad 2007; einen interessanten Querschnitt durch die Thematik bieten auch die Beiträge in Habermas/Pzryrembel 2013.

außereuropäischen Welt.¹⁹ Auf einer konkreteren Ebene wurde andererseits die Rolle verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen und einzelner Wissenschaftler bei der Generierung und Bereitstellung notwendigen kolonialen Herrschaftswissens untersucht sowie umgekehrt die Bedeutung des europäischen Kolonialismus und der durch ihn geschaffenen Möglichkeiten für die Herausbildung und Etablierung neuer Disziplinen thematisiert.²⁰

Für die vorliegende Arbeit spielen beide Ebenen eine wichtige Rolle: Einerseits das Vorwissen über den Islam, mit dem die Kolonialfunktionäre in die untersuchten Gebieten kamen und das den Ausgangspunkt ihrer Begegnung mit den dort lebenden Muslimen bildete, andererseits das Wissen, das von Wissenschaftlern in Europa in Auseinandersetzung mit den kolonialen Erfahrungen über den Islam in Westafrika produziert wurde. Dabei fragt die Arbeit besonders nach den Wechselwirkungen zwischen europäischen Diskursen und kolonialer Praxis in den untersuchten Kolonien. Welche Folgen hatte in Europa produziertes Wissen über den Islam auf die koloniale Praxis in den Kolonien und in welcher Weise beeinflussten koloniale Erfahrungen im Umgang mit Muslimen in Westafrika die Produktion von Wissen über den Islam?²¹ Besonderes Augenmerk wird dabei auf solche Momente gerichtet, in denen das Wissen der Europäer durch das Handeln der kolonisierten Bevölkerungen herausgefordert wurde und die Kolonialbeamten feststellen mussten, dass sich das beobachtete Verhalten der Menschen nicht mit dem in Einklang bringen ließ, was die Europäer über sie zu wissen glaubten – etwa, wenn Teile der muslimischen Bevölkerung, die nach dem Kenntnisstand der Kolonialbeamten höchstens der Form nach Muslime waren und denen religiöse Gewalt fern lag, gewaltsam und im Namen des Islam gegen die Kolonialmacht aufstanden.²² In solchen Momenten wurde es nötig, das bestehende Wissen zu aktualisieren und zu verändern, um es mit den neuen Erfahrungen in Einklang zu bringen. Es wird zu fragen sein, inwiefern dieses neue in der kolonialen Situation produzierte Wissen auf die Diskurse in Europa zurückwirkte und diese ggf. veränderte.

19 Grundlegend für diesen Ansatz war Said 1978; grundlegend mit Fokus auf Afrika: Mudimbe 1988; einen allgemeinen Einstieg in die Diskussion bieten Conrad/Randeria 2002: 32–35.

20 Vgl. dazu etwa die Beiträge in MacLeod 2000; Stuchtey 2005; Tilley/Gordon 2007; für den deutschen Fall siehe auch Grosse 2000; Zimmerman 2004; Eckart 1997.

21 Einen wichtigen Anstoß für die Erforschung derartiger Zusammenhänge und Wechselwirkungen gaben Stoler/Cooper 1997.

22 Ein Versagen kolonialen Wissens im Umgang mit Krisensituationen beschreibt etwa mit Blick auf den Indischen Aufstand von 1857 Bayly 1997.

Indem die Arbeit die Grenzen des kolonialen Wissens über die islamischen Gesellschaften in den untersuchten Gebieten und die Brüchigkeit der auf diesem Wissen fußenden kolonialen Ordnung hervorhebt und die daraus für die islamischen Akteure erwachsenden Handlungsspielräume aufzeigt, schließt sie an eine Strömung der neueren Kolonialismusforschung an, welche entgegen einer lange Zeit vorherrschenden Konzentration auf das Überwältigungspotential der Kolonialmächte die Schwäche des kolonialen Staates betont.²³ Über Jahrzehnte lag der Interesseschwerpunkt der historischen Kolonialforschung auf stark politik- und wirtschaftsgeschichtlichen Fragestellungen, wodurch vor allem die zerstörerische Kraft kolonialer Gewalt, die bis in die Gegenwart nachwirkenden Folgen autoritärer Herrschaft und wirtschaftlicher Ausbeutung und die tiefgreifenden gesellschaftlichen Brüche, die die Kolonialzeit in vielen betroffenen Regionen verursacht hat, in den Vordergrund gerückt wurden.²⁴ Demgegenüber konnte eine neuere, stärker kulturwissenschaftlich orientierte und von den *postcolonial studies* inspirierte Kolonialforschung zeigen, wie prekär gerade in den ersten Jahrzehnten die Position europäischer Kolonialakteure oft war. Es zeigte sich nicht nur, wie diese aufgrund mangelnden Wissens, beschränkter Sprachkenntnisse und begrenzter Ressourcen auf vorhandene Strukturen und Institutionen sowie auf die Kooperation und Hilfe lokaler Machthaber und Intermediärer angewiesen waren, ohne die sie praktisch handlungsunfähig gewesen wären, sondern auch wie die selbsternannten Kolonisatoren oftmals gesellschaftlichen Realitäten und menschlichem Handeln hilflos gegenüberstanden, das sie nicht verstanden und auf das sie nicht adäquat zu reagieren wussten. Koloniale Gewalt, die aufgrund der knappen Ressourcen oft nur zeitlich und räumlich begrenzt ausgeübt werden konnte, erscheint in dieser Perspektive weniger als überlegene Überwältigung, sondern vielmehr als hilfloser – aber dadurch für die Betroffenen nicht weniger traumatisierender – Versuch, Herr einer Situation zu werden, die man nicht durchschaute und der man anders nicht gewachsen war.²⁵

Diese die Grenzen der kolonialen Macht betonende Perspektive macht sich auch die vorliegende Arbeit zu eigen, indem sie nicht nur fragt, wo das koloniale Wissen an seine Grenzen stieß und inwiefern und in welchem Maße dadurch Handlungsspielräume für afrikanische Akteure eröffnet wur-

23 Vgl. etwa Pesek 2005; Pesek 2006; Trotha 1994; Reinkowski/Thum 2012.

24 Vgl. etwa Young 1994; für Kamerun vgl. etwa Hausen 1970; Temgoua 1990; für Nordnigeria vgl. z. B. Tukur 1979; Tibenderana 1988. Dagegen schon früh Ajayi 1969.

25 Vgl. etwa Pesek 2005: 191–204; siehe auch Trotha 1994: 32–84 und 374–378.

den, sondern auch indem sie untersucht, in welchem Maße die kolonialen Herrschafts- und Verwaltungsstrukturen in den untersuchten Gebieten auf den vorhandenen islamischen Strukturen aufbauten und diese fortführten und inwiefern das koloniale Regime damit als Fortführung der bestehenden Strukturen unter veränderten Vorzeichen betrachtet werden muss. Dabei ist auch zu fragen, inwiefern sich derartige Kontinuitäten auf die Art und Weise auswirkten, in der sich Kritik und Widerstand am kolonialen Regime äußerte: Wenn die koloniale Herrschaft in der alltäglichen Praxis ein deutlich islamisches Gesicht behielt, ist damit zu rechnen, dass sich auch der Widerstand gegen das koloniale Regime zunächst an diejenigen Akteure richtete, die im Alltag auch der Kolonialzeit die Herrschaft verkörperten – die muslimischen Herrscher und ihre Funktionäre –, und dass er sich in islamischen Kategorien artikulierte. Indem die vorliegende Arbeit so nach den Grenzen kolonialer Veränderungsmacht fragt, versucht sie gleichzeitig Übertreibungen in die andere Richtung zu vermeiden und bemüht sich zu einer differenzierenden Analyse der kolonialen Herrschaftsverhältnisse zu kommen: Koloniale Herrschaft im islamischen Westafrika wird weder als radikaler Umsturz der bestehenden Verhältnisse verstanden, noch wird der kolonialen Episode jegliche Veränderungsmacht abgesprochen. Die kolonialen Strukturen werden als eine Herrschaftsform interpretiert, die in weit reichendem Maße auf vorkoloniale Institutionen aufbaute und in der afrikanische Akteure eine zentrale und nicht selten sehr eigenständige Rolle spielten, die aber gleichzeitig die vorhandenen Strukturen nicht unwesentlich im Sinne der Kolonalmächte transformierte.

Die vorliegende Untersuchung betrachtet koloniale Herrschaft nicht isoliert, sondern bezieht grenzüberschreitende Verbindungen und Verflechtungen auf unterschiedlichen Ebenen ein, die die koloniale Praxis vor Ort in verschiedener Hinsicht beeinflussten. Ausgangspunkt ist dabei die Annahme, dass europäische Diskurse über den Islam in Afrika und die Praxis kolonialer Herrschaft im islamisch geprägten Westafrika in einem Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung standen. Gerade wenn es um die Frage nach den Interaktionen von Kolonialismus und Islam in Afrika geht, erscheint diese Betrachtung der Interaktionen zwischen Kolonie und Metropole allein allerdings nicht ausreichend.²⁶ Neuere Forschungen haben gezeigt, dass in vielen Bereichen Ereignisse, Strukturen und Politiken in einzelnen Kolonien nicht nur durch eine Interaktion mit der jeweiligen Metropole beeinflusst wurden,

26 Vgl. grundlegend zu dieser Interaktion Stoler/Cooper 1997.

sondern dass auch Austausch- und Transferprozesse mit angrenzenden Kolonien, mit anderen Kolonien derselben Kolonialmacht oder sogar zwischen konkurrierenden Kolonialimperien eine wichtige Rolle gespielt haben.²⁷ Daraüber hinaus wurde jüngst auch auf den Einfluss globaler Strukturen auf die koloniale Situation vor Ort hingewiesen. In einer sich globalisierenden Welt um 1900, in der ein wichtiger Teil der Globalisierungsprozesse unter imperialen Vorzeichen stattfand, standen die Kolonialherrschaft in einer bestimmten Kolonie und ihre Akteure und Strukturen in Beziehung zu und in Interaktion mit Prozessen und Strukturen, die sich zu dieser Zeit regionen- und kontinentübergreifend formierten und die für eine zunehmende globale Integration auch der Kolonialimperien sorgten.²⁸ Begriffe und Ideen wie die eines »global colonialism«²⁹ oder einer »kolonialen Globalität«³⁰ gehören in diesen Zusammenhang.

Gerade in Bezug auf Kolonialherrschaft in muslimisch geprägten Gebieten erscheinen diese Überlegungen besonders plausibel: Die Frage nach dem richtigen Umgang mit den als schwierig und religiös fanatisch geltenden muslimischen Kolonialuntertanen und ihren religiösen und gesellschaftlichen Strukturen, wurde von den Kolonialmächten jenseits der Grenzen einzelner Kolonien als besonderes Problem diskutiert. Dabei bestand ein wesentlicher Aspekt dieser von allen Kolonialmächten als besonders empfundenen Herausforderung in dem Umstand, dass man in der Religion des Islam ein verbindendes Element sah, das Muslime unterschiedlicher Kolonien miteinander in Kontakt brachte und über das sich insbesondere antikoloniale Strömungen und Ideen verbreiten konnten. So speiste sich die Angst vor dem Widerstand muslimischer Kolonialuntertanen neben der Furcht vor dem stereotypen Fanatismus, der den Muslimen angeblich zu eigen war, zu einem nicht geringen Teil aus der Befürchtung, dass solcher Widerstand über das Bindeglied der religiösen Zugehörigkeit wie ein Flächenbrand von einem Kolonialgebiet auf das andere übergreifen und eine große antikoloniale Bewegung hervorrufen könnte, die vor den Grenzen eines europäischen Kolonialreiches nicht Halt mache.³¹

27 Vgl. z. B. Grant/Levine/Trentmann 2007; Hall/McClelland 2010; Lindner 2011a.

28 Siehe etwa Zimmerman 2010; zum Zusammenhang von Imperien und Globalisierung siehe z. B. Osterhammel 2009: 565 ff.; Darwin 2009; Magee/Thompson 2010; kritisch dazu Cooper 2005: 91–112.

29 Darwin 2007: 299.

30 Conrad 2008: 106 ff.

31 Vgl. etwa Motadel 2014a: 1 f.; Osterhammel 2009: 1260 f.

Tatsächlich waren diese kolonialen Projektionen nicht völlig ohne Entsprechung auf der Seite der in den Kolonialimperien lebenden Muslime. So bestanden durchaus grenzüberschreitende Verbindungen zwischen Muslimen unterschiedlicher Kolonien, die über Handelskontakte, Pilgerrouten, Wanderprediger und gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend auch über gedruckte Medien vermittelt wurden und die – ironischerweise beschleunigt durch die mit der Kolonialisierung einhergehenden Globalisierungstendenzen – auch das Landesinnere des westlichen Sudangebietes erreichten.³² Nachrichten aus anderen Teilen der islamisch geprägten Welt und besonders aus überregional bedeutenden religiösen Zentren, neue religiöse Strömungen und durchaus auch antikoloniale Gedanken fanden über diese Kanäle ihren Weg auch in entfernter liegende Gegenden und konnten die koloniale Situation an einem gegebenen Ort beeinflussen. Dabei musste es sich nicht unbedingt um Kontinente überspannende Netzwerke handeln, auch innerhalb von Großregionen wie dem afrikanischen Sudangürtel bestanden aktive Austauschbeziehungen zwischen Muslimen, die koloniale Grenzen überschritten.³³ Dass diese tatsächlichen Verbindungen und Strömungen nicht immer dem entsprachen, was die Kolonialmächte in ihnen sahen oder von ihnen befürchteten, machte die Sache aus der Sicht der Kolonisatoren nicht einfacher.

Um diesen vielfältigen und auf verschiedenen Ebenen angesiedelten Verflechtungen und Verbindungen unterschiedlicher Reichweite gerecht zu werden und ihren Einfluss auf die koloniale Situation vor Ort zu analysieren, ist die vorliegende Arbeit einerseits als Vergleich zwischen zwei aneinander grenzenden Kolonien unterschiedlicher europäischer Mächte angelegt, die muslimisch geprägte Gebiete umfassten, welche – wie im Falle der Reiche von Sokoto und Kanem-Bornu – vor der kolonialen Teilung politisch zusammenhingen. Dabei orientiert sich der Zuschnitt dieses Untersuchungsraumes im engeren Sinne zwar bis zu einem gewissen Grad an den kolonialen Grenzziehungen, unterläuft die koloniale Raumordnung aber insofern, als auch vorkoloniale Ordnungsmuster den Zuschnitt maßgeblich beeinflussen, so dass von der deutschen Kolonie Kamerun nur der nördliche Teil in die Untersuchung einbezogen wird. Andererseits wird bei der Untersuchung von Entwicklungen und Strukturen innerhalb dieses engeren Untersuchungsraumes stets nach Verbindungen gefragt, die über diesen Raum

32 Vgl. etwa Bayly 2004: 345 f. und 351–359; Osterhammel 2009: 249 f.

33 Siehe dazu Kapitel 5.2.