

STUDIA ORIENTALIA 114

TRAVELLING THROUGH TIME

Essays in honour of Kaj Öhrnberg

EDITED BY

SYLVIA AKAR, JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA
& INKA NOKSO-KOIVISTO



Helsinki 2013

Travelling through Time: Essays in honour of Kaj Öhrnberg
Edited by Sylvia Akar, Jaakko Hämeen-Anttila & Inka Nokso-Koivisto
Studia Orientalia, vol. 114, 2013

Copyright © 2013 by the Finnish Oriental Society
Societas Orientalis Fennica
c/o Department of World Cultures
P.O. Box 59 (Unioninkatu 38 B)
FI-00014 University of Helsinki
FINLAND

Editor

Lotta Aunio

Co-editors

Patricia Berg

Sari Nieminen

Advisory Editorial Board

Axel Fleisch (*African Studies*)

Jaakko Hämeen-Anttila (*Arabic and Islamic Studies*)

Tapani Harviainen (*Semitic Studies*)

Arvi Hurskainen (*African Studies*)

Juha Janhunen (*Altaic and East Asian Studies*)

Hannu Juusola (*Middle Eastern and Semitic Studies*)

Klaus Karttunen (*South Asian Studies*)

Kaj Öhrnberg (*Librarian of the Society*)

Heikki Palva (*Arabic Linguistics*)

Asko Parpola (*South Asian Studies*)

Simo Parpola (*Assyriology*)

Rein Raud (*Japanese Studies*)

Saana Svärd (*Assyriology*)

Jaana Toivari-Viitala (*Egyptology*)

Typesetting

Lotta Aunio

ISSN 0039-3282

ISBN 978-951-9380-84-1

Picaset Oy

Helsinki 2013

CONTENTS

Foreword	xi
Kaj Öhrnberg: A Biographical sketch.....	1
HARRY HALÉN	
Bibliography of the Publications of Kaj Öhrnberg.....	9
An Enchanted Wanderer.....	21
MARTTI ANHAVA	
Like-Minded Scholars Through the Centuries: Mission Georg August Wallin	31
PATRICIA BERG	
I HISTORY AND HISTORIOGRAPHY	
The Transmission of al-Madā'inī's Historical Material to al-Balādhurī and al-Ṭabarī: A Comparison and analysis of two <i>khabars</i>	41
ILKKA LINDSTEDT	
Al-Kisrawī and the Arabic Translations of the <i>Khwadāynāmag</i>	65
JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA	
The Saracen Raid of Rome in 846: An Example of maritime <i>ghazw</i>	93
TOMMI P. LANKILA	
Between East and West: The Many uses of the life of St Symeon of Trier	121
TUOMAS HEIKKILÄ	
Ibn Taghrībirdī's Voice.....	135
IRMELI PERHO	
Bronces de al-Andalus y epigrafía: el caso del hallazgo de Denia (siglo XI).....	147
VIRILIO MARTÍNEZ ENAMORADO	
De nuevo sobre el cadiazgo de al-Ándalus almorávide: reflexiones acerca del cadiazgo de Almuñécar	167
RACHID EL HOUR	
La derrota granadina en las Lomas de Diego Díaz (1483).....	179
JUAN ABELLÁN PÉREZ	

Noticias sobre el cadí Rodrigo Aben Chapela de Aldeire y su familia	189
MANUEL ESPINAR MORENO	
Modern Conveyances, Traditional Destinations: Khvāja Ḥasan Nizāmī's 1911 tour of the Middle East.....	213
MIKKO VIITAMÄKI	
„Katastrophen Sind Prüfungen Allahs“: Alltagserfahrungen Muslimischer Gelehrter in Nord-Ghana.....	233
HOLGER WEISS	
From Terrorists to Celebrities: Deportation as a political opportunity for Palestinian Islamic Hamas	257
MINNA SAARNIVAARA	
II FOOD FOR THOUGHT	
The Microcosm-Macrocosm Analogy in Mesopotamian and Mediaeval Islamic Contexts	279
INKA NOKSO-KOIVISTO & SAANA SVÄRD	
Suhrawardī's Knowledge as Presence in Context	309
JARI KAUKUA	
The Philosophical Lives of Ibn al-Haytham and Ibn Riḍwān: Autobiography as an expression of the philosophical way of life	325
JANNE MATTILA	
On Adding to the Names: The Camel's smile	341
TANELI KUKKONEN	
Polish-Lithuanian Karaite Hebrew <i>Zemirot</i> : Imitation only? A Review on a marginal genre	359
RIIKKA TUORI	
Mediaeval Arabs Ate Sandwiches, Too: <i>Bazmāward</i> and <i>awsāt</i> for the record	373
NAWAL NASRALLAH	
Palmiers-Dattiers et Dattes dans l'Occident Musulman d'après la ' <i>Umdat al-ṭabīb fī ma'rīfat al-nabāt li-kull labīb</i> d'Abū l-Khayr al-Ishbīlī (6 ^e /XII ^e siècle)	393
MOHAMED MEOUAK	

Nourritures Médiévales: L'alimentation au Maghreb d'après les Sources Ibadites (XI ^e –XIII ^e siècle).....	401
VIRGINIE PREVOST	

III ARABICS AND ACADEMICS

A Journey to St Petersburg: On the fate of the manuscript <i>Kitāb riḥlat al-shitā' wa-l-ṣaif</i> by Muḥammad al-Ḥusainī	421
MILANA ILIUSHINA	

The Outset of Arabic Studies in Finland with Notes on Finnish: Carolus Clewberg and Michael Avellan	427
TAPANI HARVIAINEN & KLAUS KARTTUNEN	

Haik Bek-Arakelov: An Armenian officer and Islamic poet.....	457
HARRY HALÉN	

Johan David Åkerblad: Orientalist, traveller, and manuscript collector	463
FREDRIK THOMASSON	

Illustrations to Thomasson's and Vasilyeva's Articles.....	479
--	-----

Åkerblad's Collection in Suchtelen's Orientalia: From Sweden to Russia.....	493
OLGA V. VASILYEVA	

G.A. Wallin's Contributions to the Study of Arabic Dialects.....	511
HEIKKI PALVA	

Dos cuentos en árabe del norte de Marruecos: 'El porqué el murciélago no tiene plumas' y '¿Quién arma más lío?'.....	531
FRANCISCO MOSCOSO GARCÍA	

Notes on the Orientalism Debate and Orientalism in Finland	547
HANNU JUUSOLA	

Teaching Arabic as a Foreign Language: From grammar-translation method to the audio-lingual approach.....	559
SYLVIA AKAR	

A Note from the Editor	573
------------------------------	-----

„KATASTROPHEN SIND PRÜFUNGEN ALLAHS“: ALLTAGSERFAHRUNGEN MUSLIMISCHER GELEHRTER IN NORD-GHANA

Holger Weiss

Åbo Akademi University

ABSTRACT

This article analyses interpretations by Muslim scholars of societal crises and calamities in Ghana. The first part focuses on presentations by modern scholars I interviewed in northern Ghana in 2001. The second part discusses two texts on societal stress by al-Hajj ‘Umar ibn Abi Bakr ibn ‘Uthman al-Kabbawi al-Kanawi al-Salaghawi (d. 1934). What kind of event is seen as a catastrophe by Muslim scholars? In general, the scholars distinguished between manmade catastrophes and those sent by God. The first type includes the various so-called Northern Conflicts of the 1990s. The second is interpreted as God testing a person and his faith. The bottom line is the argument that sickness, lack of rain, and even civil war can be interpreted as warnings and challenges for both the individual and society.

VORWORT: ÜBER WAHRNEHMUNG VON HUNGERKRISEN

Wie werden Katastrophen von muslimischen Gelehrten in Nord-Ghana verstanden und bewertet? Mit dieser Fragestellung im Kopf führte ich im November 2001 einige Diskussionen mit muslimischen Gelehrten in Tamale. Mich interessierte vor allem, ob meine Kollegen Katastrophen als reale Ereignisse oder eher als symbolisch-religiöse Herausforderungen ansehen würden. Ausgangspunkt war die in der aktuellen Forschung herausgestellte Unterscheidung zwischen Katastrophe und Krise, wobei erstere als eine extreme Situation, als ein eher ungewöhnliches Ereignis bestimmt wird, während letztere

als eine Herausforderung angesichts außergewöhnlicher Ereignisse, nicht aber als „apokalyptische“ Bedrohung des Individuums und des Kollektivs gilt.¹

Ein in diesem Zusammenhang typisches Beispiel ist die Wahrnehmung von Hungerkrisen, deren theoretische Implikationen sich durch meine Diskussion mit den Gelehrten in Tamale erschlossen. Nach Auffassung der Betroffenen werden Hungerkrisen oft – vielleicht sogar meistens – in erster Linie als Episoden erlebt, an die man sich erinnern, aber bei denen man nicht hängen bleiben soll. Mette Bovin hat dies in ihrer Untersuchung über die Erklärungsmuster der Wo'daa'be-FulBe in Niger und Borno (Nord-Nigeria) hervorgehoben. Danach treten Hungerkrisen auf, wenn das Bündnis zwischen Allah, den Menschen und der Natur durch das Handeln oder auch Nichthandeln der Menschen gebrochen wird. Was für Europäer oft als islamischer Fatalismus gilt, war und ist gemäß Bovin eine nichteuropäische, ggfs. könnte man auch sagen: nicht-faustische oder „unaufgeklärte“, „nichtrationelle“ Interpretation der Verhältnisse. Verhält es sich doch gerade so, dass, eben weil der Mensch den Vorschriften Allahs nicht gefolgt ist, dieser dem Sünder in Form einer Dürre eine Mahnung erteilt.²

In ähnlicher Weise fallen auch die Befunde anderer Forscher aus. So bei Astrid Meier, die die Hungerkrisen im vorkolonialen Wadai als durch schuldhaftes Verhalten, sei es eines oder der Gesellschaft im Ganzen, aufgefasst sieht, was wiederum dann als Ursache für göttliches Eingreifen begriffen wird.³ Oguntinyinbo und Richards sowie van Apeldoorn machen in ihren Studien über Dürren in Nord-Nigeria darauf aufmerksam, dass die betroffene Bevölkerung bei ihrer Interpretation der Krise nicht „wissenschaftlichen“, sondern religiösen, kosmologischen oder moralischen Argumentationen folgt,⁴ was nicht zuletzt die Pressestimmen während der Dürre von 1974 artikulierten, die diese als Strafe Allahs für die Sünden der Herrscher und des Volkes, die Ausbreitung der Prostitution und die Vernachlässigung der Riten und religiösen Gebräuche beschrieben.⁵

Wie Astrid Meier und andere hervorheben, ist mit einer Hungerkrise immer auch eine kosmologische Dimension verbunden. Denn tatsächlich ist es die Gottheit oder Allah, die an letzter Stelle für das Wohlbefinden der Gesellschaft eintreten und über „Regenzauber“,⁶ d.h. durch Ritualgebet und Opfergaben (*sadaqa*), gnädig zu stimmen sind.⁷ Entsprechend kann für

1 Spittler 1989: 22–23; Spittler 2000. Siehe auch Meier 2007.

2 Bovin 1990: 40–41, vgl. Norris 1973 und Spittler 1989 über ähnliche Deutungen bei den Tuareg.

3 Meier 1995: 115–118.

4 van Apeldoorn 1977: 3; Oguntinyinbo & Richards 1977: 1.

5 *Famine in the North of Nigeria: Muslim reaction in the Press*. Siehe auch Mortimore 1989: 80–81.

6 Weiss 1997: 31–32.

7 Weiss 2003: 239–257.

Muslime das Ausbleiben des Regens nur als Strafe oder Mahnung interpretiert werden,⁸ weshalb Jon Kirby für den Dialog zwischen Islam und Afrikanischen Traditionellen Religionen (ATR) hervorgehoben hat, dass es bei der Frage nach der Krise letztlich um die Konsequenz einer Disharmonie des kosmologischen Gleichgewichts gehe.⁹

ZUR ISLAMISIERUNG UND GESCHICHTE DER MUSLIME IN NORD-GHANA

Die Entwicklung des Islams im Volta Becken, ein Gebiet, das sowohl Nord-Ghana als auch den südlichen Teil vom heutigen Burkina Faso umfasst, ist mit der Entfaltung der vorkolonialen regionalen Handelsnetze verbunden. Mit dem Historiker Ivor Wilks ist davon auszugehen, dass Händler aus Mali, bekannt als Juula oder Wangara, spätestens im 16. Jahrhundert den Nord-Süd-Handel vom Akangebiet nach Jenne und bis an den Nigerfluss etabliert hatten. Wenigstens ein Teil dieser Händler waren Muslime, die sich in verschiedenen Ortschaften wie Bighu niederließen, mit der Folge, dass sich hier, wie in der Sudansavanne, typische „Doppelortschaften“ entwickelten, die zu einem Teil aus Muslimen und einem anderen Teil aus Nichtmuslimen sowie der einheimischen Oberschicht bestanden.¹⁰ Spätestens im 18. Jahrhundert weist die Region entsprechend eine Aufteilung vieler Gesellschaften auf, u.a. in Asante, Gonja, Dagon, Nanun, Wa und Mampurugu, nämlich zwischen der lokalen Oberschicht, den Untertanen und den Fremden. Die letztgenannte Gruppe setzte sich aus (meist) muslimischen Händlern und Gelehrten zusammen.¹¹ In keinem dieser „early states“¹² im Volta Becken und in der Regenwaldzone (das Reich Asante) hatten die Muslime dabei jedoch direkten Zugang zu oder gar Einfluss auf die politischen Verhältnisse und Strukturen. Ihr Status als Händler, Gelehrte und *literati* drückte sich vielmehr in einer Mittlerposition aus. In einigen Fällen waren die Muslime Teil der Oberschicht, falls sie einen Titel, eine Position als Imam am Hof oder als Führer der Fremdenviertel, dem sogen. *zongo*, innehatten. Doch auch in diesen Fällen verweisen die Quellen eher auf einen indirekten Einfluss und eine schwache politische Position der Muslime, weshalb sie gesellschaftlich als Fremde und Außenseiter galten.¹³

8 Conrad 1992; Schulze 2004.

9 Kirby 1993: 237–247.

10 u.a. Wilks 1993: 16–22.

11 Goody 1967; Levtzion 1968; Benzing 1971; Ferguson 1972; Wilks 1989.

12 Skalnik 1978.

13 Skalnik 1978; Owusu-Ansah 1987; Ryan 1996.

Dass sich diese Diskriminierung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts halten konnte und es zu keiner militanten Islamisierung gekommen ist, lag hauptsächlich an dem Vorstoß der imperialen Mächte Europas, der Aufteilung des Volta Beckens in französische, britische und deutsche Interessenzonen und der Etablierung kolonialer Oberhoheit zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Was den neuen Herrschern im Volta Becken auffiel, war die grundlegende Aufteilung der Gesellschaft in einerseits gegliederte, hierarchische Staaten mit segmentären, wenig hierarchischen Gesellschaften, sowie andererseits das komplexe Verhältnis zu den Muslimen, das zwischen Anerkennung und Ablehnung changierte. So bezeichneten die kolonialen Behörden die Präsenz und Position der Muslime als einflussreiche Minderheit, stellten aber zugleich auch fest, dass sich muslimische Händler kaum unter den nichtmuslimischen segmentären Gesellschaften befänden oder gar dort angesiedelt hätten.¹⁴

Bekanntlich gelangte durch die koloniale Aufteilung der größte Teil des Volta Beckens unter britische Herrschaft, wobei 1901 das Protektorat Northern Territories of the Gold Coast und 1907 mit Tamale der Standort der britischen Verwaltung begründet wurde, der sich darauf zum politischen und wirtschaftlichen Zentrum Nord-Ghanas entwickelte. Nach der Einrichtung kolonialer Verwaltungsstrukturen folgte Anfang der 1930er Jahre die Ausarbeitung einer einheimischen Verwaltung (*native administration*), so dass entweder einheimische Herrscher für „staatenlose“ Gesellschaften ernannt und eingesetzt oder die Herrscher in den jeweiligen Staaten als *native rulers* anerkannt wurden.¹⁵ Für die in diesem Zusammenhang benötigte koloniale, aber auch einheimische Verwaltung spielte die muslimische Bevölkerung eine nicht unwesentliche Rolle. Sie war es, die es mit ihren Schriftgelehrten ermöglichte, neben den Steuerlisten auch den schriftlichen Verkehr zwischen den Europäern, den einheimischen Herrschern und der Bevölkerung aufrechtzuerhalten.¹⁶ Entsprechend kann man konstatieren, dass die britische Kolonialherrschaft im Hinterland der Goldküste, der Northern Territories of the Gold Coast, gewisse Weichen stellte, die für das Verhältnis Muslime und Staat von grundlegender Bedeutung wurden. Wenn deshalb der britische Kolonialbeamte W.H. Ingrams Anfang der 1950er Jahre gemeint hat, dass „to my knowledge the Gold Coast has never taken any interest in Islam“,¹⁷ so hatte dies seine Ursachen weniger in einem grundsätzlichen Desinteresse der britischen Behörden in den Northern Territories; es hatte seine

¹⁴ Weiss 2008.

¹⁵ Staniland 1975; Ladouceur 1979; Lentz 1998; Hawkins 2002.

¹⁶ Ferguson & Wilks 1970: 336–337; Wilks 1989: 166–167.

¹⁷ Reports on the Moslem Problems in the Gold Coast, Minutes, Bemerkung von W.H. Ingrams, 2.12.1952; British National Archives CO 554/746.

Ursachen vielmehr umgekehrt in ihrer eher positiven Einschätzung, dass „there [in der Goldküste] existed no Islamic problem“.¹⁸

Wie in vielen Teilen Westafrikas, so begann während der Kolonialzeit auch im Hinterland der Goldküste die Islamisierung breiter Bevölkerungskreise. Auffällig ist in den Northern Territories, die Anfang der Selbständigkeit Ghanas 1957 in die Northern Region umbenannt und von welcher später die Upper East Region und Upper West Region getrennt wurden, die Zweiteilung dieser Entwicklung, die in Dagbon, Mampurugu, Gonja, Nanun und Wa im Gegensatz zu den anderen Gebieten eine markante Islamisierung beinhaltete. Jedoch ist es umstritten, wie weitgreifend diese gewesen ist. Die Bevölkerungszählung im Jahre 1960 weist zwar auf eine muslimische Mehrheit der Bevölkerung u.a. in Wa, Dagbon und Nanumba hin;¹⁹ ungeachtet dessen sind Ethnologen wie Jon Kirby der Ansicht, dass eine durchgehende Islamisierung – und vor allem die Indigenisierung des Islams in diesen Gesellschaften – erst in der Nachkolonialzeit eingesetzt hat. Mit Kirby kann man den Schub zum Islam jedenfalls in Dagbon an Ereignissen in den 1970er und 1980er Jahren festmachen. Hierzu gehören die Ausweisungen in Folge der Aliens Compliance Order des Jahres 1969, der vor allem nigerianische Staatsbürger betraf (u.a. Hausa und Yoruba), die vielerorts den Kern der muslimischen Gemeinschaft bildeten, sowie die Hungerkrise 1983, wo umfassende Hilfeleistung aus arabischen Ländern in den Norden gebracht wurden. Vor allem aber scheinen auch die Aktivitäten der muslimischen NGOs einen tiefgreifenden Einfluss gehabt zu haben, denn wie Kirby weiß, hieß es unter den Dagbamba, Mamprungu, Gonja und Nanumba im Jahre 1985, dass politischer oder wirtschaftlicher Einfluss vom Übertritt zum Islam abhängig gewesen sei.²⁰

Im Zensus des Jahres 2000 machten die Muslime zirka 16 Prozent der Gesamtbevölkerung Ghanas aus. Der größte Teil lebte dabei im Norden, und hier vor allem in der Northern Region, wo sich ca. 56% der Bevölkerung als Muslime bezeichneten, was anders herum betrachtet bedeutete, dass 34% aller Muslime in diesem Teil Ghanas zu finden waren.²¹ Zwei Tendenzen erscheinen in diesem Zusammenhang für die Situation der Muslime im nachkolonialen Ghana vor allem mit Bezug auf den Norden des Landes als auffällig. Zum einen das Faktum, dass sich die muslimische Gesellschaft in einer Dauerkrise befand; zum anderen eine Politisierung des Islams, die sich nicht gegen den modernen, säkularen Staat richtete, sondern vielmehr in lokalen Konflikten äußerte. Dabei

18 Moslem Problems in Africa, Minutes, Kommentar von R.J. Vile, 7.4.1954; British National Archives CO 554/1317.

19 Ferguson 1972: xvii; Staniland 1975: 16.

20 Kirby 2003.

21 Weiss 2008: 359–363.

war die Krise innerhalb der muslimischen Gemeinschaft nicht etwa durch den Druck des kolonialen oder nachkolonialen Staates hervorgerufen worden; die Erklärung wird eher im Verweis auf gewisse Ähnlichkeiten mit der Situation am Ende der vorkolonialen Zeit zu suchen sein. Hatte sich in der Kolonialzeit eine Diskrepanz zwischen „richtigen“ und „Pseudo-Muslimen“ angedeutet, als hier „richtige Muslime“ die lasche Einstellung der „Pseudo-Muslime“ kritisiert hatten, so traten im Norden wie auch anderswo in Ghana in den 1950er Jahren (anscheinend) lautstark muslimische Gelehrte auf, die einmal mehr die lokalen Traditionen und Sitten kritisierten und eine Hinwendung der Muslime zum „richtigen“ Glauben forderten.²²

Wie anderswo in Westafrika ist diese Entwicklung auch in Ghana mit der Etablierung der Wāḥabīya oder Ahl as-Sunna verbunden gewesen. In den 1960er Jahren kommt es dabei zum ersten Mal zu heftigen Zusammenstößen zwischen Anhängern der Tijānīya und der Ahl as-Sunna, die dann auch in den folgenden Jahrzehnten des öfteren Schlagzeilen in den ghanaischen Zeitungen machen. Insgesamt betrachtet, wird man davon ausgehen können, dass es sich bei diesen, wie auch bei den Zusammenstößen zwischen Anhängern der Tijānīya oder der Ahl as-Sunna und der Ahmadiya, die unter dem Schutz der Kolonialherrschaft in einigen Städten im Norden moderne Schulen gründen und eine kleine Anhängerschaft um sich sammeln konnten, um Auseinandersetzungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft und um ein Ringen um Einfluß in der muslimischen Sphäre gehandelt hat.²³

Wenn die Muslime in Ghana dessen ungeachtet weiterhin den säkularen Staat als einen für sie akzeptablen möglichen Referenzrahmen ansahen, so beruhte dies offenbar darauf, dass ungeachtet des sog. *Northern Conflicts*, der in den 1980er und 1990er Jahren Nord-Ghana erschütterte, die Auseinandersetzungen nicht unmittelbar zwischen Muslimen und Nichtmuslimen ausgetragen wurde.²⁴ Andererseits war die Religion aber auch einer der vielen Identitätsmarker zwischen den Kontrahenten. Denn auch wenn zwischen den Konkomba einerseits und den Dagbamba, Nanumba und Gonja andererseits auch im erklärten Sinne auch kein Glaubenskampf ausgefochten wurde; wie indes von der Forschung herausgestellt, galten indes in der Rhetorik der Kontrahenten „alle Dagbamba“ als Muslime und „die Konkomba“ als Nichtmuslime. Und weiter ist zu beachten, dass sich auf Grund der in der Kolonialzeit vorgenommen Aufteilung der politischen Sphäre zwischen modernem, säkularem Staat und den *traditional chiefs*

²² Weiss 2008: 300–304.

²³ Ryan 1996: 313, 323; Weiss 2008: 382–391.

²⁴ Zu den *Northern Conflicts*, siehe Bogner 1998.

nicht nur ein politischer Dualismus herstellte, sondern mit diesem auch die Komplexität der *Northern Conflicts* gesteigert wurde. Besonders deutlich wurde dies nach dem Landeigentumsgesetz des Jahres 1978, als das Landrecht in die Hände der *chiefs* überführt wurde, was wiederum für sogenannte *chiefless societies* wie die Konkomba implizierte, daß sie sogenannten *paramount chiefs* unterstellt wurden und ihren traditionellen Anspruch auf den Boden verloren. Auch wenn deshalb die Herrscher in Dagbon, Mampurugu, Nanun, Wa und Gonja bisweilen nicht als „richtige“ Muslime angesehen worden sind – unter anderem hat sich bis zum heutigen Zeitpunkt keiner der fünf Staaten als ein „muslimischer“ Staat bezeichnet, so scheint die religiösen Aufteilung der Gesellschaft im Norden dafür gesorgt zu haben, dass sie von den Kontrahenten als ein latentes politisches Problem bewertet wird.²⁵

AFA RAZAQS GESCHICHTE: ALLTAGSERFAHRUNGEN ÜBER KRISEN ZU VERSCHIEDENEN ZEITEN

Krieg, Epidemien, ökonomische Depression oder Hungerkrisen sind spezifische Krisen, gebunden an eine bestimmte Lokalität und mit einem begrenzten Zeitrahmen, auf die mit einem aktiven Handeln der Betroffenen reagiert wird. Schauen wir im Folgenden zu, wie eine solche Reaktion aussieht. Dies soll aus einer mikrohistorischen Sicht auf der Grundlage von Alltagserfahrungen geschehen. Im gegebenen Fall der ghanesisch-muslimischen Verhältnisse durch Bezug auf die Lebenserfahrung und Aufzeichnungen des muslimischen Gelehrten Afa Razaq, den der Verfasser persönlich befragt hat.²⁶

Zum Zeitpunkt des hierzu durchgeführten Interviews war Afa Razaq ein 50jähriger muslimischer Gelehrter, der in Tamale im Stadtteil Chengi lebte und dessen Dasein durch seine Position als armer Gelehrter geprägt gewesen ist, der eine kleine Moschee in seinem Viertel leitete. Tatsächlich verfügte seine kleine Gemeinde weder über die Mittel, weder ihn noch die Moschee selbst zu erhalten. Was nicht nur bedeutete, dass er für seinen Unterhalt ein Feld im Busch außerhalb Tamales, auf der Straße nach Yendi, selber bestellen musste und dabei für seine Familie und sich nicht mehr leisten konnte als die Anmietung eines Zimmers im Hof. Die beschränkt zur Verfügung stehenden Mittel bewirkten darüber hinaus, dass auch die Moschee ohne Dach und genauso jeder Gedanke an die Einrichtung einer Koranschule (oder gar einer sog. arabisch-englischen Schule) ausgeschlossen waren. Was umso beklagenswerter erschien, als mir

²⁵ Kirby 2001; 2003; Weiss 2007b.

²⁶ Interview mit Afa Razaq, siehe ZNGFN 2001: Interview 1.

Afa Razaq bereits vor einigen Jahren Zukunftspläne für einen Hof-Neubau gezeigt hatte, wobei das Grundstück sogar schon vorhanden und dazu die Pläne bereits in den achtziger Jahren von den Behörden genehmigt worden waren. Die Erklärung für die Blockade von Afa Razaqs Aufstieg zum eigenen Hausherr lag laut einheimischer Sichtweise schlicht darin, dass muslimische Gelehrte und Imane keinen Reichtum besitzen sollten. Tatsächlich versicherten mir sowohl Afa Razaq als auch andere Gelehrte in Tamale, die Bevölkerung hege großes Misstrauen gegenüber Gelehrten und Imanen, wenn diese nicht nach einem bestimmten Armutsideal lebten,²⁷ ein Ideal, das allerdings fordert, empfangene Almosen und Gaben sogleich wieder verteilen zu müssen;²⁸ würde doch im anderen Fall, so Afa Razaq, jeder Iman mit schönen Kleidern und gutem Essen oder gar großem Hof ein Zeichen des missbrauchter Spenden setzen: "He eats the *sadaqa* and *zakāt* he receives, if the scholar or imam seems to live in affluence, dresses in fancy clothes or lives in a rich house."²⁹

Unabhängig hiervon spielten jedoch für die prekäre Situation Afa Razaqs auch solche Gründe eine Rolle, die mit gewissen Wendungen in seinem Leben zu tun hatten. Nachdem er die ersten Jahre seines Lebens in der Stadt Yendi, der Hauptstadt von Dagbon (Dagomba), verbracht und die dortige *grammar school* und *middle school* sowie ein Jahr in Salaga die *secondary school* besucht hatte, sollte er sich nach dem Willen seines Vaters im Jahr 1969 der neu gegründeten Nuriyya (Arabic–English) Schule des Malam Basha in Tamale anschließen, um Arabisch, den Koran und den Islam zu studieren. Bis 1974 weilte Afa Razaq so als Schüler bei Malam Basha, wurde danach an der Schule Englischlehrer (*deputy teacher*) und studierte nebenbei bei Malam Basha weiterhin Arabisch und den Koran. Wie Afa Razaq selbst mitteilt, war dies offenbar eine glückliche Zeit:

As Mallam Basha, with him, he loved me. I was his secretary. I made local trips with him to Accra. And all his propaganda, he brought about Islamic educational unit. I was with him, I was his secretary during the time. He was, I mean, propagating, organizing people to understand what is the, what a unit is. And went to Accra and organized and registered the unit and the government approved it, it was brought to Tamale here.³⁰

Im Jahre 1979 verließ Afa Razaq die Nuriyya-Schule und siedelte nach Obuasi über, eine Goldminenstadt im Süden Ghanas. Der Umzug nach Obuasi geschah, nachdem Afa Razaq eine Einladung eines gewissen Malam Abdallah bekommen

²⁷ Siehe ZNGFN 2001: Interview 4.

²⁸ Hierzu Weiss 2007a.

²⁹ ZNGFN 2001: Interview 1.

³⁰ ZNGFN 2001: Interview 1.

hatte, ihm bei der Einrichtung einer arabisch-englischen Schule in Obuasi zu helfen und dort als Englischlehrer tätig zu sein. Afa Razaq wollte jedoch erst die Genehmigung seines Vaters für die Umsiedlung einholen, die er zwar erhielt, aber an die Bedingung gebunden war, Frau und Kind in Yendi zu belassen. Auch sollte er keine (zweite) Frau im Süden heiraten. Denn wie sein Vater ihm erklärte, bestünde im anderen Fall die Gefahr, nicht zurückzukommen. Tatsächlich hat Afa Razaq dieses Versprechen nie gebrochen. So gründete in Obuasi die Ansar ad-Din (Ansarebdeen) Islamic and English Grammar School, nahm die geplante Lehrtätigkeit auf, um dann 1988 von Obuasi wieder zurück nach Tamale in die Nähe seines Vaters zu ziehen. Allerdings arbeitete er nun nicht mehr als Lehrer, sondern widmete sich der Feldarbeit. Wie Afa Razaq mir erklärte, hatte dies zunächst damit zu tun, dass er der älteste Sohn seines Vaters sei und seine jüngeren Brüder noch in die Schule gingen oder (im Ausland) studierten, und er im übrigen als Lehrer viel weniger verdienen würde als durch die Feldarbeit:

In teaching I wouldn't have been able to take care of my father and my family and at the same time my brothers in the teaching because salary was very scant. And when I'm free and I'm not employed I will have time to travel and to do other works that will give me some income to be able to take care of home, my father, mother and also my family and once I'm employed I will not have enough time to do anything again. So I decided entering into farming.³¹

Einige Jahre lang lebte Afa Razaq von der Landwirtschaft und erfreute sich ausreichender Ernten. Eine neue Wende, man könnte auch sagen: die erste persönliche Katastrophe oder Krise, ereignete sich 1994, im Jahr des Perlhuhnkrieges (*Guinea fowl war*). In diesem Jahr hatte er eine gute Ernte, mit zehn Säcken Reis, je sechs Säcken Hirse und Sorghum sowie zwölf Säcken Bohnen, die am Rand seiner Felder auf den Transport ins Gehöft warteten. Allein, Afa Razaq konnte diese Ernte niemals bergen, sie wurde im Bürgerkrieg zerstört, weshalb er plötzlich ohne jene Einkünfte und Vorräte dastand. Hinzu kam, dass er sich zu diesem Zeitpunkt auch von seinen zwei Frauen scheiden ließ, was womöglich damit zu tun hatte, dass sich die Streitereien in den ohnehin nicht glücklichen Ehen zugespitzt hatten. Jedenfalls verließ er auf Anraten seines Vaters beide Frauen:

They always fight, they always beat each other. So it came to a point, my father called me and advised me that these women would kill me because fighting always will not bring good to your people. And he have tried, and everybody have tried to dissolve this problem, and we are not able to do it, so

³¹ ZNGFN 2001: Interview 1.

the best is to divorce them. So, he came from Yendi and asked all the two of them to go back to their homes. When they went, they all packed.³²

Nach dem Bürgerkrieg verließ Afa Razaq dann Tamale und fristete sein Dasein als Kleinbauer in dem kleinen Ort Jakapuntu tief im Busch. Gelegentlich lehrte er den Islam und predigte, aber weder Landwirtschaft noch Lehrtätigkeit reichten für seine und die Existenzsicherung seines Vaters. Afa Razaq war auf Almosen und die Hilfe der Dorfeinwohner angewiesen. Im Jahre 1997 wurde er schließlich von seinen Bekannten aufgefordert, wieder nach Tamale zurückzukehren, was er auch tat. Als ich ihn darauf im Mai 1999 zum ersten Male traf, hatte Afa Razaq gerade neu geheiratet. Er lebte damals als Kleinbauer und Gelehrter in Tamale mit der Hoffnung auf eine gute Regenzeit. Leider wurde es aber eine „schlechte“ Regenzeit: zuerst verzögerte sich die Ankunft des „richtigen“ Regens, und in der zweiten Hälfte der Regenzeit regnete es zu viel.³³ Die Ernte fiel gering aus, was indes weniger mit dem Niederschlag als den fehlenden finanziellen Möglichkeiten zu tun hatte, um Dünger kaufen und Traktoren mieten zu können. Auch die nächsten Jahre waren schwer für Afa Razaq. Weil er seinem kränkelnden Vater in Yendi beistehen mußte, blieb oft zu wenig Zeit für die Feldarbeit. Seine Ernten schwankten entsprechend zwischen schlecht und miserabel. Und im Januar 2000 erhielt ich gar einen Brief, wo er mir vom Tod seines Kindes berichtete:

I only lost my daughter on the 2 Dec. 1999. The baby my wife was carrying on her back when you came. The incident was after a short illness. We are not so worried because that was her first child and we hope for the next one will be for us.³⁴

In Afa Razaqs Erzählung lässt sich die Zeitgeschichte Ghanas im Spiegel eines muslimischen Gelehrten anschauen. Als junger Lehrer hat er an der Nuriyya-Schule die wirtschaftliche und politische Krise des Landes der 70er Jahre erlebt, auch wenn er selber wenig davon betroffen gewesen zu sein scheint, was indes gerade auch für die Verhältnisse der Ära Acheampong typisch ist, weil unter der Herrschaft von General Acheampong dem früher und auch später wirtschaftlich vernachlässigten Norden Ghanas finanzielle Mittel für die Entwicklung der Landwirtschaft und der Gesellschaft bereitgestellt wurden.³⁵ Zudem scheinen in dieser Zeit auch eine Reihe muslimischer NGOs, insbesondere im

32 ZNGFN 2001: Interview 1.

33 Brief von Afa Razaq (o.J., empfangen im Oktober 1999).

34 Brief von Afa Razaq (o.J., empfangen im Januar 2000).

35 Hierzu Beckman 1981.

Erziehungswesen im Rahmen der Gründung und Finanzierung arabischer oder arabisch-englischer Schulen, aktiv hervorgetreten zu sein.³⁶

Als Afa Razaq in Obuasi wohnte, erlebte Ghana 1979 und 1981 die Militärputsche Jerry Rawlings.³⁷ Beide scheinen an Afa Razaq vorbei gegangen zu sein. So erklärte er mir, sein Aufenthalt in Obuasi habe sich mit keinerlei Schwierigkeiten verbunden, als er als muslimischer Gelehrter in einer Goldstadt einer der wenigen Personen gewesen sei, denen man volles Vertrauen entgegengebracht hätte. Was hauptsächlich mit der Auffassung zu gehabt habe, dass die muslimischen Gelehrten nicht bestrebt waren, Reichtümer zu sammeln. Außerdem hätten die Muslime in der Stadt über genügend Mittel verfügt, um ihre Gelehrten und Imame hinreichend mit Almosen zu unterstützen.³⁸

Eine ganz andere Sicht der Dinge ergibt sich für das Jahr 1983, als die Folgen der Dürre auch in Obuasi zu spüren waren.³⁹ Auch wenn es kaum Untersuchungen zu dem Dürrejahr und der Hungerkrise gibt und meine eigenen Bewertungen lediglich auf Gesprächen mit meinen Informanten in Tamale beruhen, so scheint es sich jedoch so, dass es, ungeachtet dessen, dass nur der Norden Ghanas von der Dürre und der darauffolgenden Hungerkrise betroffen gewesen ist, zu Reibungen zwischen den verschiedenen Ethnien im Norden gekommen sein muss. Zwar berichtet Afa Razaq über Obuasi, dass die ortsansässigen Dagomba den Leuten in Obuasi seinerzeit versicherten hätten, keinen Konflikt gewollt zu haben und auch keine Gefahr für die lokale Gesellschaft gewesen seien.⁴⁰ Laut anderen Berichten aber soll gerade die Hungerkrise von 1983 dazu geführt haben, dass die Islamisierung der Dagomba, Nanumba, Mamprusi und Gonja nun ein Faktum geworden sei und sich ganz und gar durchgesetzt habe.

Klar ist bei allem, dass der Bürgerkrieg 1994 nicht bloß für Afa Razaq, sondern genauso auch für die gesamte Northern Region Ghanas ein katastrophales Ereignis gewesen sein muss. Vorzeichen für diesen Konflikt hatte es bereits zu Anfang der 80er Jahre gegeben. Zuerst handelte es sich um latente Differenzen zwischen den Konkomba, die Nicht-Muslime waren, und den Gonja resp. Nanumba, bis es im Februar 1994 zu dem besagten blutigen Bürgerkrieg kam, in dem mehrere tausend Menschen ihr Leben verloren und über hunderttausend Menschen, hauptsächlich Dagomba und Gonja, in die Städte, und hier vor allem nach Tamale und Salaga,

³⁶ Weiss 2007a.

³⁷ Hierzu Chazan 1982 sowie Nugent 1995.

³⁸ ZNGFN 2001: Interview 1.

³⁹ Zum Dürrejahr 1983, siehe Ofori-Sarpong 1986.

⁴⁰ ZNGFN 2001: Interview 1.

flüchteten. Ein vorläufiges Ende der Auseinandersetzungen stellte sich nach dem Einschreiten der Armee im Mai 1994 mit einem Waffenstillstand ein.⁴¹

INTERPRETATIONEN MUSLIMISCHER GELEHRTER ZUM THEMA KATASTROPHEN

Von außen aus wird der Bürgerkrieg in Nord-Ghana mit seinen darauf folgenden Konflikten als Krise, ja als Katastrophe für den einzelnen Menschen beurteilt werden. Als ich entsprechend Afa Razaq um eine Einschätzung der Ereignisse bat, durch die so viele Menschen umgebracht, Wohnorte verlassen, Familien zerstreut und ein großer Teil der Ernten verloren gegangen waren, so deutete auch er das Geschehen als Katastrophe. Als ich ihn dann jedoch um eine Interpretation als Muslim und Gelehrter bat, erhielt ich die folgende Antwort:

We have catastrophe which is related to Islamic, Islam, and we have a catastrophe which is related to a tribal, a tribal, I mean an ethnic conflict. And also to, it could be, catastrophe can also be within someone and his fellow friend.⁴²

Afa Razaqs Einschätzung stellt die Frage nach der Bedeutung einer Katastrophe in ein neues Licht; augenscheinlich ist von einer bloß monokausalen Interpretation abzurücken und zu einer komplexeren Betrachtung der Verhältnisse überzugehen. Wie sich herausstellen wird, steht Afa Razaqs Interpretation nicht allein da, vielmehr wird sie von vielen anderen muslimischen Gelehrten in Ghana geteilt, sofern sie eine Katastrophe als etwas begreifen, *which is related to Islam* oder *to an ethnic conflict*. Vielleicht könnte man dabei sogar beide Katastrophen als Ereignisse auffassen, die auf den Menschen ohne eine Vorahnung zukommen können. Eine solche Betrachtung wird im muslimischen Bereich indes weiter zu differenzieren sein; denn wie die von mir befragten Gelehrten hervorhoben, tauchten externe Katastrophen nicht wie ein *deus ex machina*, als Blitz vom klaren Himmel, auf, sondern seien in den meisten, wenn nicht allen Fällen auf einen bestimmten Grund zurückzuführen. Man vergleiche dazu die von mir eingeholten Ausführungen von al-Hajj Dawda Mustapha, in Tamale bekannt als Malam Bawa, der als Grundursache der verschiedenen Katastrophen eine Prüfung und Herausforderung des Menschen und seines Glaubens durch Gott-Allah ansieht:

It is God who have created us and God is telling us that I, God, I will always test you to see the level of your faith in me. And this kind of test is not on

⁴¹ Brukum 2000–2001; Kirby 2001; Weiss 2008: 375–382.

⁴² ZNGFN 2001: Interview 1.

Muslims alone, he can test you a Muslim and he can test you non-Muslim. God said that I will test you people, things like catastrophe, by setting a war, either civil war or a tribal war or anything of that nature, but a war on you people to see the level of your faith in me. Allah also said, it is not only on one thing that I will test you people, it is not only on war alone. I will also test you by making you people hungry, by hunger. You will go and do farming, go and farm, plant it, do everything, and me Allah, I will just hold my rain. So that you will not get a good harvest.⁴³

Wie Malam Bawa weiter erklärte, schicke Gott den Menschen mit Krieg und Hunger auch eine Prüfung, die alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens in Frage stellt:

I will also test your economies, your economy, all your traders, for example. In a year, you will see that your trade is, your business is very okay, sound for you. And another year you will see that anything you do you see, you get losses. All these things are catastrophe, which simply means God is testing a person to see the level of his faith in Him. He also said, asked you to give a little of, give the needy some little amount of your money to help him also survive. God can also test us within our health. You can see that God can send a malaria or a diarrhea or something, or something like that, to a country or a town or a community. And this sickness, they will lose so many lives because of that sickness. It's also a disaster and also a catastrophe. And it is a test from the Lord.⁴⁴

In meinen Diskussionen mit den muslimischen Gelehrten in Tamale stellte sich bald heraus, dass viele von ihnen das Katastrophen-Thema vor allem auf individuelle Krisen bezogen wissen wollten. Kollektive Krisen und Katastrophen wie Krieg, Dürre und Hunger wurden zwar als solche erkannt, jedoch in vielen Fällen auf lediglich individuelle Handlungen und Deutungen zurückgeführt. Diese Sehweise ist für einen gläubigen Muslim ein durchaus rationales Vorgehen, als nur so das Unglück eines fleißigen und tüchtigen Bauern zu erklären ist, der Jahr aus Jahr ein sein Bestes tut, um am Ende doch oft nur eine kleine oder gar keine Ernte zu erhalten. Man vergleiche dazu die Darstellung des Gelehrten Shaykh Abdur-Rahman Abu Bakrs:

You see someone, he is not, he is very busy always, he works a lot, like a farmer, who always be in the farm. He's a hard working person, and he takes care of his farm but you will see that at the end of the day, you'll not get anything from the farm. It can be, fire can go in to the farm, or it can be water settings like rain. So this place, we don't say that he is lazy, he's a hard working

43 ZNGFN 2001: Interview 5.

44 ZNGFN 2001: Interview 5.

person. But why is it that he doesn't achieve anything from the farm? So we rather say it is God who is testing him. It is not that God doesn't like him.⁴⁵

Folgerichtig erscheint vor diesem Hintergrund Afa Razaqs Auffassung über das Wetter, das mit seinen Schwankungen zwischen zu viel und zu wenig Regen eine alltägliche und alljährliche Prüfung und Herausforderung darstellt und, wie im Jahr 2001, einen individuellen wie kollektiven Charakter annimmt:

So the whole, and it is distant, it is not me alone, it is so many people, so you can look into this, what did, did you kill yourself? Do you cry? Do you go about telling people? It is not, I mean, everybody's having the same problem, even rice growers, even too maize growers, and even beans and millet growers. You'll see farms, you will cry. So what you see? Do you go to tell them that this is what is happened, while you know he's also having the same problem. So the best thing, we'll see, is to give everything to God, is to become, to have patience because it is a general problem.⁴⁶

Katastrophen und Krisen, alltägliche oder außergewöhnliche, sind also aus muslimischer Sicht Prüfungen Allahs. Dass diese aber auch zu Strafen geraten können, gibt dem Katastrophen-Thema allerdings eine weitere Dimension. Denn wie die Katastrophe im erklärten Sinne als Prüfung eine Herausforderung und Mahnung erscheint, so ist sie nun, im Falle der Strafe, ausschließlich als Warnung zu interpretieren. Man vergleiche dazu Malam Bawas Erklärung, wonach bei einem bewussten Verstoß gegen die religiösen Vorschriften, d.h. einer Weigerung, die Gebote Allahs zu erfüllen oder ihnen zu gehorchen, mit einer Strafe Allahs früher oder später zu rechnen ist:

And one will say I will not give it out. God doesn't like anything from your money because He is not around to take it here Himself. But He is rather asking you to help your neighbour. If you refuse, anything can happen in your business. And if it happens like that, it can be a catastrophe.⁴⁷

Im Falle der Katastrophe, verstanden als Strafe Gottes, handelt es sich demnach um die Konsequenzen, die die Menschen aus einem nicht gottgefälligen Tun oder auch Nichtstun heraus zu tragen haben. Für solch ein Verhalten haben die muslimischen Gelehrten wenig Verständnis, und als Trost bleibt dem Sünder allein die Ermahnung, den Vorschriften Allahs zu folgen. Wie oben angedeutet und wie mir Malam Bawa in Übereinstimmung mit anderen Gelehrten versichert hat, ist diese Situation dadurch klar von dem Fall der Krise unterschieden, als

⁴⁵ ZNGFN 2001: Interview 3.

⁴⁶ ZNGFN 2001: Interview 1.

⁴⁷ ZNGFN 2001: Interview 5.

hier mit einer Warnung Gott ein Zeichen seiner Liebe setzt und die Menschen in ihrem Glauben stärken will, ihren Mut und ihre Zuversicht nicht zu verlieren:

So therefore, if something like that is having happened to a person, or to a number of persons, it isn't that God has done that because He don't like you, but He is rather going to test our faith to see what we will do.⁴⁸

Bei einer Katastrophe als Prüfung ist also nicht etwa das dadurch auferlegte schwere Los zu bejammern, vielmehr ist mit gutem Mut von neuem anzufangen. Eine Mahnung und Warnung geben die Gelehrten indes dabei mit auf den Weg. Wird doch auch hier immer aktives Handeln, zumindest Verzeihen verlangt: „You are able to have patience and know that God did not dislike me. He is just going to test me. And you'll become patient and then you forgive and you forgive and you forgive.“⁴⁹ Wie mir Malam Bawa erklärt hat, ist es ohne ein aktives Handeln niemals möglich, aus einer misslichen Situation herauszukommen: „So the farmer too, he can also keep on trying by trying another crop to see whether things will change on his part but not to become fed up and keep on sitting. Then automatically he will become lazy and he will not get too.“⁵⁰

ZWEI DARSTELLUNGEN ZUM KATASTROPHEN-THEMA VON IMAM IMORU

Auf meine Frage, ob sich die heutigen muslimischen Gelehrten über ein Themen wie die Katastrophen-Deutung sich auch schriftlich äußerten, war die Antwort ausnahmslos negativ: Lokale Schriften zum Katastrophenthema gibt es nicht. Jedoch ist dies nicht immer der Fall gewesen. So lebte während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Kete-Krachi ein berühmter Gelehrter namens Umar ibn Abu Bakr ibn Uthman ibn Ali al-Kabbawi al-Kanawi (1858–1934), alias Imam Imoru al-Salagawi, wie er unter der lokalen Bevölkerung genannt wurde, der laut deutschen und britischen Kolonialbehörden einer der einflussreichsten Hausgelehrten im Voltagebiet, in Togo und an der Goldküste, gewesen ist.⁵¹

Nach Angaben seines Sohnes soll Imam Imoru mehr als 120 Texte verfasst haben, darunter auch einige Schriften zur Katastrophen-Thematik. Zwei Titel verdienen dabei besondere Erwähnung: *Labarin nasaru* oder *Das Lied über die*

⁴⁸ ZNGFN 2001: Interview 5.

⁴⁹ ZNGFN 2001: Interview 3.

⁵⁰ ZNGFN 2001: Interview 5.

⁵¹ Zu Imam Imoru, siehe z.B. Weiss 2002.

*Ankunft der Europäer*⁵² und *Tunkuyawa* oder *Das Lied über die Grippe*.⁵³ Das letztere Lied bezieht sich auf die sich im Zuge der Eroberung der Staaten Westafrikas sich ausbreitenden Spanischen Grippe, der Influenzapandemie und ihren Folgen des Jahres 1918, ein Ereignis aufgegriffen haben, das von der damaligen Bevölkerung als außerordentlich wahrgenommen worden ist. Folgt man Imorus nicht unkritischer Darstellung, war die Ankunft der Christen für die Muslime mehr oder weniger eine Katastrophe, als die muslimischen Herrscher wie Seku Ahmadu von Masina und der *sarkin muslimin* Attahiru aus Sokoto in die Flucht geschlagen und ihre Reiche unter christlicher/europäischer Oberhoheit gestellt wurden. Für Imoru ist dieses Katastrophen-Szenario deshalb ein Anlass zu fragen, für welche Schlechtigkeiten und böses Leben es eine Strafe darstelle. Eine Erklärung auf das heimtückische Verhalten und das brutale Handeln der Europäer weiß er jedoch nicht zu geben, auch wenn er sich wie in *Labarin nasaru* geradezu entsetzt über die deutschen Verheerungen in Dagomba im Jahre 1896 äußert: Sie sammelten die Dagomba im *zongo*, sie fesselten den *yerima* und töteten ihn obwohl er blind war, um darauf das Schicksal der muslimischen Herrscher und das der Bevölkerung noch umso lauter zu beklagen:

Look at the rulers whom we have mentioned here: They all fell under the rule of the Christians. Where is an oppositionist here, in our country? As for us, we have surrendered. We beg Almighty God, the Sublime One That He preserve us from humiliation by the Christians.⁵⁴

Bei aller Betroffenheit war Imam Imoru jedoch auch ein nüchterner Beobachter, der die Schrecken kolonialer Eroberung mit der Unsicherheit der vorkolonialen Verhältnisse zu vergleichen wusste. So schrieb er, wiederum in *Labarin nasaru*, über die Zeit der Herrschaft Samoris:

Before this [seiner Inhaftierung durch die Franzosen] he had done damage and waged war: The men were being killed, the women were crying. They were being slaughtered like hens or guinea-fowls. Help! Come quickly to the rescue, oh Christians!⁵⁵

Andere Herrscher, wie zum Beispiel den Emir von Zinder, beschuldigt er, den Ernst der Situation nicht erkannt zu haben. Viele Herrscher hätten sich vielmehr wie kleine Kinder oder Wahnsinnige benommen, wobei mit der Eroberung von Kano und Sokoto im heutigen Nord-Nigeria im Jahre 1903 der Höhepunkt

⁵² Pilaszewicz 1975.

⁵³ Abdul 1975–1976.

⁵⁴ Pilaszewicz 1975: 99.

⁵⁵ Pilaszewicz 1975: 67, 69.

des Klageliedes erreicht ist. Hatte es sich bis dahin bei Imorus *Labarin nasaru* um ein eher antikoloniales Schimpf- und Klagelied über die Verheerungen der Europäer gehandelt, so ändert sich nun der Ton, so dass die ersten Jahren unter europäischer Herrschaft zu einer Art sarkastischem Preislied geraten, und die Einschätzung der von den Europäern eingeführten gesellschaftlichen Veränderungen erscheinen in einem freundlichen Licht:

The grass has been weeded and swept in the town: and that is a good deed of the Christians. The roads have been improved, they go on endlessly: even the bridges have been built thanks to the Christians. They have repaired all the markets making them clean and changed market stalls – it is the Christians’ deed. The peace reigns here, there is no plundering and there is no swindle in the Christians’ doings.⁵⁶

In dieser Interpretation tritt Imam Imorus Hintergrund als Gelehrter und Mitglied einer Händlerfamilie deutlich hervor: zwar kann man das Schicksal der muslimischen Herrscher beweinen, was aber letztendlich keine größere Rolle spielt, so lange nur die neuen Machthaber den Gesellschaftsfrieden und die Religionsfreiheit der Muslime zusichern.

Imam Imorus Verhältnis zu den neuen Machthabern war kein Einzelfall. Auch andere muslimische Gelehrte, wie der Wesir von Sokoto, Muhammadu Bukhari, hatten beschlossen, sich mit den Christen zu arrangieren,⁵⁷ was in der Voltaregion nicht allzu schwer fiel, weil man hier schon früher die Oberhoheit anderer nichtmuslimischer Herrscher anerkannt hatte.⁵⁸

Trotz dieses Arrangements und der zumindest teilweise positiven Reaktionen gegenüber den Kolonialmächten, hatte die Entwicklung aus der Sicht der muslimischen Gelehrten indes auch eine klar negative Seite, und diese betraf Weltsicht und Moral, die ihnen wie auf den Kopf gestellt erschienen. Nichts wie früher, keine Vorstellungen, keine Vorschriften hatten länger Gültigkeit, selbst die muslimischen Richter waren verdorben und christliche an ihre Stelle getreten, kurz die einstige Gesellschaftsordnung war außer Kraft geraten, als nun selbst die Sklaven den Christen gehörten:

The dog has eaten the hyena thanks to the Christians. The she-cat feels safe on the wild cat road: she abuses him thanks to the Christians’ power. The hare has come to boast (in front) of the lion. [...] The mice have gathered and

⁵⁶ Pilaszewicz 1975: 101.

⁵⁷ Adeleye 1968.

⁵⁸ Weiss 2008: Chapter Two.

celebrate their marriage in the Christians' days. The cat is their bride-washer – imagine it!⁵⁹

In den letzten Zeilen seines Liedes diskutiert Imam Imoru sein eigenes Verhältnis zu den neuen Machthabern. Wenn er einräumt, die Christen hätten nur Gutes getan und ihre Herrschaft werde womöglich für alle Ewigkeit dauern, so spricht er hier dennoch nicht als Verräter an der muslimischen Sache, er ist auch kein Überläufer. Denn wie bereits oben bedeutet, bezog sich sein positives Bild der Verhältnisse auf deren materielle Seite, wo allerdings der persönliche Kontakt mit den europäischen Eroberern nützlich sein mochte. Unberührt davon aber blieb die koloniale Eroberung und die Etablierung der Kolonialherrschaft fortgesetzt eine ideell schmerzhaftes Umwälzung, weshalb nicht zufällig am Ende von *Labarin nasaru* das Bekenntnis zu lesen ist: Verschone uns vor der Tyrannei der Christen!⁶⁰

Imam Imorus zweiter Text zur Katastrophen-Thematik ist die besagte Schrift *Tunkuyawa* oder *Das Lied von der Grippe*. Geschrieben wurde dieser Text Ende 1918 oder zu Anfang des Jahres 1919, als die Spanische Grippe die Goldküste erfasste, was von der betroffenen Bevölkerung vielerorts als eine schreckliche Heimsuchung empfunden wurde. So auch von Imam Imoru, der diese Pandemie als einmaliges, so noch nicht dagewesenes Ereignis erlebte, das heimtückisch wie ein Räuber in der Nacht über Unschuldige hereingebrochen weder Arm noch Reich, Jung oder Alt verschonte:

You'll see man throwing away all clothes and getting rid of them when comes influenza. He drags his legs out of pain, and everything becomes swollen out of influenza. Neither is he able to sit nor stand, that is the effect of influenza. He remains naked without any clothes, it appears as if a hook, a lancet and a razor, are displacing one another in him, the result of influenza.⁶¹

Für Imoru zerriss die Krankheit die sozialen Bande, Familien seien zerstreut, Kinder und Frauen verlassen worden. Aber auch wenn das Leiden der Menschen groß gewesen sei, so habe doch das Sterben an sich nicht die eigentliche Betroffenheit ausgemacht – was einigermaßen stutzten lässt, als nach amtlichen Berichten und späteren Untersuchungen die Zahl der Toten an der Goldküste – und zwar auch im Norden des Territoriums – ziemlich hoch gewesen ist.⁶² Wenn deshalb in Imam Imorus Lied versichert wird: *Trotz all diesen Leiden, keiner starb an der Influenza*, so kann dies nur bedeuten, dass für den Verfasser

⁵⁹ Pilaszewicz 1975: 103, 105.

⁶⁰ Pilaszewicz 1975: 109.

⁶¹ Abdul 1975–1976: 21–22.

⁶² Hierzu Patterson 1983.

der eigentliche Schrecken der Pandemie in dem intensiven, kurzen Schmerz gesehen worden ist, den jeder Kranke auszustehen hatte. Dazu fügt sich, dass Imoru nichts über das Sterben selbst verlauten lässt, was tatsächlich weniger damit zu tun hat, dass er die Misere der Bevölkerung nicht hat sehen und verstehen wollen. Der Grund für seine Darstellung ist vielmehr darin zu sehen, seinen Zuhörern bei und trotz aller Fatalität bewusst eine positive Botschaft zu bringen, sprich klar zumachen wünschte, dass es sich bei der Influenzapandemie um eine Prüfung Allahs handelte. Zuhörer und Leser sollten anders gesagt mit ihm dieselbe Zuversicht zu Allah teilen, weil nur dieser den Leidenden wirklich beistehen und Errettung bieten konnte. Wie seine Worte: „With Thy screen protect all the Muslims, O the living One, against influenza. From the east of the earth to its west, its south to its north, remove influenza“,⁶³ bedeuten, ging Imam Imoru in seiner Allah-Zuversicht offenbar soweit, die gesellschaftliche Misere ganz und gar auszublenden, um dadurch jeden Gedanken daran auszuschließen, dass die Influenzapandemie womöglich (wie in bekannten anderen Fällen) als ein Anzeichen des Untergangs der Welt begriffen werden könnte.⁶⁴ Vielleicht ist dies sogar der eigentliche Sinn seiner Schrift, und wenn dies so wäre, dann allerdings würde uns damit eine neue Dimension einer gelehrten muslimischen Katastrophen-Deutung eröffnet sein, sofern die Influenzapandemie von 1918 eben nicht als Katastrophe im herkömmlichen Sinne, sondern höchstens als Prüfung, jenseits aller Weltuntergangsszenarien anzunehmen sei. Für eine solche Deutung spricht zudem, dass Imam Imoru die Epidemie nicht einmal als ernste Mahnung, geschweige denn als göttliche Strafe ins Bild gesetzt hat.

SCHLUSSFOLGERUNGEN: UMGANG MIT KATASTROPHEN

Wie die vorstehend angeführten Diskussionen mit muslimischen Gelehrten in Tamale zeigen auch Imam Imorus zwei Schriften, dass Katastrophen für muslimische Gelehrte keine uneindeutigen Ereignisse sind. Situationen, die aus einer westlich-christlich oder gar säkularen Sichtweise durchaus als Katastrophen oder „Erschütterungen mit apokalyptischen Dimensionen“ interpretiert werden, können für Muslime eine ganz andere Bedeutung besitzen. Auch wenn Gelehrte in Tamale das Wort „Katastrophe“ verwenden, so besitzt doch der dahinter stehende Begriff eine von der konventionellen Bedeutung abweichende Dimension. Wie dargelegt, werden Katastrophen als kollektive wie auch individuelle Erfahrungen zu einer von Allah oder Gott auferlegten Prüfung,

⁶³ Abdul 1975–1976: 25.

⁶⁴ Dangambo 1980.

Mahnung oder Strafe. Dementsprechend kann aus muslimischer Sicht die Interpretation von Katastrophen wie die Dürre von 1983 oder der Bürgerkrieg 1994 oder auch die Influenzapandemie nicht im Rahmen von Endgültigkeit, und von hier weiter, gar im Zeichen des jüngsten Tages vorgenommen werden. Und weil die Katastrophen-Deutung bei muslimischen Gelehrten immer auch auf eine positive, hoffnungsvolle Grundeinstellung zurückführbar ist, besteht meines Erachtens deshalb aus muslimischer Sicht auch bei einem extremen Schreckensszenario kaum ein Anlass zur Annahme eines Fatalismus. Vielmehr gilt, dass die Gelehrten ihre Zuhörer immer wieder dazu aufzufordern, sich angesichts einer Katastrophe im geistlichen Sinne konstruktiv zu aktivieren: zu beten, sich zu bessern, die Hoffnung nicht aufzugeben. Ganz wie es in der Botschaft von Imam Imorus *Tunkuyawa* zum Ausdruck gebracht ist: *Wir haben Wunder gesehen!*

Die kosmologische Dimension der Katastrophen- und Krisendeutung korreliert bei den muslimischen Gelehrten demnach mit einer Art rationalem Realitätsverständnis, wobei Allah allerdings eine zentrale Rolle einnimmt und deshalb an erster Stelle in einer Krise resp. Katastrophe darauf zu achten ist, die Verbindung zwischen Menschen und Gott intakt zu halten. Krieg, Dürre, Epidemie, Unglück, geschäftlicher Verlust und Armut: all diese individuell oder kollektiv erlebten Szenarien sind Zeichen dafür, dass das Menschen durch ihr abwegiges Handeln (oder auch Nicht-Handeln) ihr Verhältnis zu Gott in Frage gestellt haben. Weshalb es im Umkehrschluss wiederum genauso möglich ist, durch individuelles wie kollektives Handeln, wie Bittgebete, Almosenausteilung etc., Krisen und Katastrophen zu verhindern. Die Botschaft der Gelehrten in Tamale zielte nach allem Ausgefundenen jedenfalls auf eine Aktivierung der Gläubigen, und der wichtigste Bestandteil hierbei ist Hoffnung und Zuversicht auf Allah, was allerdings zugleich einhergeht mit der Warnung vor Passivität: Nichtstun ist Faulheit, die den Weg in die Armut bedeutet, wobei sich, wie mir Malam Bawa mit Nachdruck verdeutlicht hat, am Ende jedoch ein jeder der Allmacht Allahs bewusst zu sein hat:

God has two powers: I wish and I like. What God wishes and what God likes. What God likes can be protected by prayer and *sadaqa*. What God wishes nothing can prevent it.⁶⁵

⁶⁵ ZNGFN 2001: Interview 5.

BIBLIOGRAPHIE

- ABDUL, Musa 1975–76. Literacy in an “Illiterate” Society. *Research Bulletin, Centre of Arabic Documentation (Ibadan)* 11: 13–25.
- ADELEYE, R.A. 1968. The Dilemma of the Wazir: The Place of the Risâlat al-Wazîr ‘îla ahl al-’ilm wa’l-tadabbur in the history of the conquest of the Sokoto Caliphate. *Journal of the Historical Society of Nigeria* IV(2): 285–311.
- VAN APELDOORN, G. Jan 1977. Understanding the Famine in the Early 1970’s: The Nigerian case. Paper presented at the Workshop on Rural Development at Village Level in the Savanna Environment of Nigeria, Zaria, 19–23 May 1977.
- VAN APELDOORN, G. Jan 1981. *Perspectives on Drought and Famine in Nigeria*. London: Unwin Hyman.
- BECKMAN, Björn 1981. Ghana, 1951–78: The Agrarian basis of the post-colonial state. In: Judith HEYER, Pepe ROBERTS & Gavin WILLIAMS (Hrsg.), *Rural Development in Tropical Africa*: 143–167. London: MacMillan.
- BENZING, Brigitta 1971. *Die Geschichte und das Herrschaftssystem der Dagomba*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- BOGNER, Artur 1998. Gewaltkonflikte und der Wandel sozialer Fremdheit in Nordghana. In: Herfried MÜNKLER (Hrsg.), *Die Herausforderung durch das Fremde*: 201–303. Berlin: Akademie.
- BOVIN, Mette 1990. Nomads of Drought: Fulbe and Wodabee nomads between power and marginalization in the Sahel of Burkina Faso and Niger Republic. In: Mette BOVIN & Leif MANGER (Hrsg.), *Adaptive Strategies in African Arid Lands*: 29–57. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- BRUKUM, Nana James Kwaku 2000–2001. Ethnic Conflict in Northern Ghana. *Transactions of the Historical Society of Ghana, New Series* 4–5: 131–147.
- CHAZAN, Naomi 1982. Ethnicity and Politics in Ghana. *Political Science Quarterly* 97(3): 461–485.
- CONRAD, Lawrence I. 1992. Epidemic Disease in Formal and Popular Thought in Early Islamic Society. In: Terence RANGER & Paul SLACK (Hrsg.), *Epidemics and Ideas: Essays on the historical perception of pestilence*: 77–99. Cambridge: CUP.
- DANGAMBO, Abdulkadir 1980. The “Signs of the Hour” Among the Muslim Hausa, with Special Reference to Their Verse. *Kano Studies, New Series* 2(1): 150–161.
- Famine in the North of Nigeria: Muslim reaction in the press*. Unveröffentlichtes Manuskript. Anonym, ohne Datum.
- FERGUSON, Phyllis 1972. Islamization in Dagbon: A Study of the Afanema of Yendi. Doktorarbeit, University of Cambridge.
- FERGUSON, Phyllis & Ivor WILKS 1970. Chiefs, Constitutions and the British in Northern Ghana. In: Michael CROWDER & Obaro IKIME (Hrsg.), *West African Chiefs*: 326–369. NY: Africana Publishing & Ile-Ife: University of Ife Press.

- GOODY, Jack 1967. The Over-Kingdom of Gonja. In: Daryll FORDE & Phyllis Mary KABERRY (Hrsg.), *West African Kingdoms in the Nineteenth Century: 179–205*. London: OUP for the International Africa Institute.
- HAWKINS, Sean 2002. *Writing and Colonialism in Northern Ghana*. Toronto: UTP.
- KIRBY, Jon P. 1993. The Islamic Dialogue with African Traditional Religion: Divination and health care. *Social Science & Medicine* 36(3): 237–247.
- KIRBY, Jon P. 2001. Cross-Cultural Miscommunication and Indigenous Peacebuilding in Africa. Unveröffentlichtes Manuskript, 20.11.2001.
- KIRBY, Jon P. 2003. Peacebuilding in Northern Ghana: Cultural themes and ethnic conflict. In: Franz KRÖGER & Barbara MEIER (Hrsg.), *Ghana's North: Research on culture, religion, and politics of societies in transition*: 161–205. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- LADOUCEUR, Paul André 1979. *Chiefs and Politicians: The Politics of regionalism in Northern Ghana*. London: Longman.
- LENTZ, Carola 1998. *Die Konstruktion von Ethnizität: Eine politische Geschichte Nord-West Ghanas, 1870–1990*. Köln: Rüdiger Köppe.
- LEVIZION, Nehemia 1968. *Muslims and Chiefs in West Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- MEIER, Astrid 1995. *Hunger und Gesellschaft: Vorkoloniale und frühe koloniale Hungerkrisen im Nordschad*. Stuttgart: Franz Steiner.
- MEIER, Astrid 2007. Natural Disasters? Droughts and epidemics in pre-colonial Sudanic Africa. *The Medieval History Journal* 10(1&2): 209–236.
- MORTIMORE, Michael 1989. *Adapting to Drought: Farmers, famines and desertification in West Africa*. Cambridge: CUP.
- Moslem Problems in Africa, Minutes, Kommentar von R.J. Vile, 7.4.1954. In: British National Archives, CO 554/1317.
- NORRIS, Harry T. 1973. Sahel Nomads' Attitudes to Drought. *Savanna* 2(2): 143–144.
- NUGENT, Paul 1995. *Big Men, Small Boys and Politics in Ghana: Power, ideology and the burden of history, 1982–94*. London: Frances Printer.
- OFORI-SARPONG, Edward 1986. The 1981–83 Drought in Ghana. *Singapore Journal of Tropical Geography* 7(2): 108–127.
- OGUNTOYINBO, Julius S. & Paul RICHARDS 1977. Peasant Farmer Responses to Drought Conditions in West Africa: Case studies of the 1973 drought in Nigeria. Paper presented at the Conference on the aftermath of the 1973 drought in West Africa, Bagauda, Kano 17–20 April 1977.
- OWUSU-ANSAH, David 1987. Islamization Reconsidered: An Examination of Asante responses to Muslim influence in the nineteenth century. *Asian and African Studies* 21: 145–163.
- PATTERSON, K. David 1983. The Influenza Epidemic of 1918–19 in the Gold Coast. *Journal of African History* 24(4): 485–502.
- PILASZEWICS, Stanislaw 1975. "The Arrival of the Chrisitans": A Hausa poem on the colonial conquest of West Africa. *Africana Bulletin* 22: 55–129.
- Reports on the Moslem Problems in the Gold Coast, Minutes, Bemerkung von W.H. Ingrams, 2.12.1952. In: British National Archives, CO 554/746.

- RYAN, Patrick J. 1996. Ariadne auf Naxos: Islam and politics in a religiously pluralistic African society. *Journal of Religion in Africa* 26(3): 308–329.
- SCHULZE, Reinhard 2004. Islamische Deutungen von Erdbeben und anderen Naturkatastrophen. In: Christian PFISTER & Stephanie SUMMERMATTER (Hrsg.), *Katastrophen und ihre Bewältigung: Perspektiven und Positionen*: 101–117. Bern: Paul Haupt.
- SKALNIK, Peter 1978. Early States in the Voltaic Basin. In: Henri J.M. CLAESSEN & Peter SKALNIK (Hrsg.), *The Early State*: 469–494. Den Haag: Mouton.
- SPITTLER, Gerd 1989. *Handeln in einer Hungerkrise: Tuaregnomaden und die grosse Dürre von 1984*. Opladen: Westdeutscher.
- SPITTLER, Gerd 2000. Die Bewältigung von Todesangst: Krieg und Hungerkrisen bei den Tuareg. In: Franz BOSBACH (Hrsg.), *Angst und Politik in der europäischen Geschichte*: 29–51. Dettelbach: Röhl.
- STANILAND, Martin 1975. *The Lions of Dagbon: Political change in Northern Ghana*. Cambridge: CUP.
- WEISS, Holger 1997. *Babban Yunwa: Hunger und Gesellschaft in Nord-Nigeria und den Nachbarregionen in der frühen Kolonialzeit*. Helsinki: Societas Finlandiae Historica.
- WEISS, Holger 2002. Imam Imoru: lärdom, samhällsanalys och vittnesmål i Västafrika. *Svensk Religionshistorisk Årsskrift* 11: 185–215.
- WEISS, Holger 2003. *Obligatory Almsgiving: An Inquiry into Zakât in the pre-colonial Bilâd al-Sûdân*. (Studia Orientalia 96) Helsinki: Finnish Oriental Society.
- WEISS, Holger 2007a. *Begging and Almsgiving in Ghana: Muslim positions towards poverty and distress*. Uppsala: Nordic Africa Institute.
- WEISS, Holger 2007b. Contested Historical and Geographical Narratives: Succession disputes, contested land ownership and religious conflicts in Northern Ghana. *Studia Orientalia* 101: 461–486.
- WEISS, Holger 2008. *Between Accommodation and Revivalism: Muslims, the state and society in Ghana from the precolonial to the postcolonial era*. (Studia Orientalia 105) Helsinki: Finnish Oriental Society.
- WILKS, Ivor 1989. *Wa and Wala: Islam and polity in Northwestern Ghana*. Cambridge: CUP.
- WILKS, Ivor 1993. *Forests of Gold: Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*. Athens: OU Press.
- ZNGFN 2001 = Holger WEISS, Hajj MUMUNI SULEMANA & Taufeeq Abdallah AFA RAZAQ (Hrsg.), *Zakât in Northern Ghana: Field Notes 1: Interviews conducted during January and February 2000*. Helsinki: Institute for Asian and African Studies.