



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Vom Arbeiten für Peanuts

**Die Muridenbruderschaft und der Erdnussanbau in  
Senegal - Vom Zusammenhang zwischen muridischer Lehre und Arbeit**

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag<sup>a</sup>. phil.)

Verfasserin:	<b>Anna Kittinger</b>
Matrikel- Nummer:	<b>0106180</b>
Studienrichtung (lt. Studienblatt):	<b>A 307 Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie</b>
Betreuer:	<b>Univ.- Prof. Dr. Thomas Fillitz</b>

**Wien, 2009**

## **Danksagung:**

Ich danke meiner Familie, die mich sowohl während des gesamten Studiums als auch während des Entstehungsprozesses dieser Arbeit unterstützt hat und mir durch ihr geduldiges Zuhören und ihr Vertrauen Rückhalt und Sicherheit gegeben hat. Mein Dank gilt auch meinem Freund, der mir mit seinen oft unerwarteten Nachfragen neue Perspektiven eröffnet hat und mich dazu bewegte, das eine oder andere nochmals zu hinterfragen. Auch möchte ich mich herzlich bei Awa und ihrer Familie bedanken, die es mir ermöglichten, eine Zeit voller neuer Erfahrungen in Senegal zu verbringen und mich mit großer Offenheit und Herzlichkeit an ihrem Leben teilhaben ließen. Mein besonderer Dank richtet sich auch an meine Freunde, die dem Entstehungsprozess dieser Diplomarbeit mit seinen Höhen und Tiefen mit einem stets offenen Ohr beigewohnt haben.

Ich möchte mich weiters bei Dr. Manfred Kremser bedanken, der mir neben seinem fachlichen Rat auch den nötigen Freiraum für eigene Überlegungen gab und mich dazu ermutigte, selbständig zu arbeiten. Mein Dank gilt außerdem Dr. Thomas Fillitz, der sich auch kurzfristig noch bereit erklärt hat, mich bei den letzten Schritten vor der Diplomprüfung zu unterstützen.

# Inhalt

1	Einleitung .....	1
2	State of the Art .....	9
3	Wichtige Begriffe .....	12
4	Einflussfaktoren für die Ausformung der muridischen Arbeit .....	14
4.1	Der Einfluss des kapitalistischen Systems: Der Zusammenhang zwischen cash crops, Sklaverei und der Muridenbruderschaft .....	14
4.2	Vom <i>Laman</i> zum <i>Marabout</i> ? .....	21
4.2.1	Das Kastensystem und die Organisation der Arbeit .....	21
4.2.2	Die Verfügung über Land .....	23
4.3	Das 19. Jahrhundert in den Wolof- Reichen .....	27
4.3.1	Die politischen Entwicklungen .....	27
4.3.2	Der Islam in den Wolof Staaten .....	31
5	Die konkrete Gestaltung von Arbeit im muridischen Kontext .....	35
5.1	Die Beziehung zwischen <i>Marabout</i> und <i>Talibé</i> .....	35
5.1.1	Die Unterwerfung .....	38
5.1.2	Die Abgaben .....	42
5.1.3	Reziprozität der Beziehung .....	43
5.2	<i>Dara</i> und <i>village mouride</i> .....	45
5.3	Kollektive Arbeit .....	49
5.4	Mittwochsfelder .....	50
5.5	Ausweg für ehemalige Sklaven vs. <i>Change of master</i> ? .....	51
6	Arbeit und Muridischer Islam im Wechselverhältnis .....	53
6.1	Arbeit und Religion: einige grundsätzliche Überlegungen .....	53
6.2	Amadu Bamba und der Sufismus .....	60
6.3	Das Thema Arbeit in den <i>Qasida</i> .....	62
6.4	Verschiedene Ansichten zur Bedeutung von Arbeit im Muridismus .....	68
6.5	Wird der Arbeit Wert gegeben? .....	73
6.6	Arbeit als Mittel Hierarchie aufrecht zu erhalten .....	77
6.7	Aspekt der Gleichheit .....	80
6.8	Arbeit als Form des Gebets: Die <i>Bay Fall</i> .....	83
7	Schluss .....	86
8	Bibliografie .....	89

## 1 Einleitung

Amadu Bamba, der Gründer der Muridenbruderschaft<sup>1</sup> ist in Senegal allgegenwärtig. Er blickt einen aus schattigen Augen und mit halb verschleiertem Antlitz von Hauswänden aus an, begegnet einem in Taxis und Bussen, wird von Youssou N'Dour in seinen Hits besungen und man sagt, wer Amadu Bamba nicht gesehen hat, der war nicht in Senegal.

Schon auf meinem ersten Weg in Senegal – vom Flughafen in das Dakarer Viertel Hann Mariste – traf ich auf den charismatischen Gründer der Muriden- Bruderschaft. Er – oder besser gesagt sein Abbild – baumelte direkt vor meiner Nase vom Rückspiegel des Taxis. Nun dachte ich mir – erschöpft von der Reise und damit beschäftigt den die Straßen vernebelnden Staub einzuatmen – dabei zunächst nicht viel. Erst einige Zeit später fiel mir auf, dass dieses Bild – und es handelt sich tatsächlich fast immer um genau dieselbe Abbildung Amadu Bambas (siehe Abb. 2) – an den verschiedensten Orten zu finden ist. Als eines Abends einer von Youssou N'Dour's Songs über Bamba aus dem Radio dröhnte, fragte ich Ndeye Awa, die damals 7-jährige Tochter meiner senegalesischen Freundin, bei der ich wohnte, was es denn mit diesem Bamba auf sich habe. Ihre Reaktion war ehrliche Verblüffung: „*Tu ne le connais pas? Ce n'est pas vrai!*“ Umgehend rief sie ihre Geschwister und informierte sie über meine – offenbar frappante – Wissenslücke. Vereint und mit großer Hingabe sangen sie mir dann das Lied nochmals selbst vor und erzählten mir begeistert von Bamba: Bamba, der, als er von den Tubabs<sup>2</sup> auf einem Boot ins Exil gebracht werden sollte, und gefesselt auf dem Boot sein Gebet nicht sprechen konnte, sich von seinen Ketten befreite und auf einem aus dem Wasser emporgestiegenen Teppich zu beten begann, Bamba dem selbst wilde Löwen nichts anhaben konnten, Bamba dem Helden.

So begegnete ich Amadu Bamba in Senegal.

Ganz anders sah meine Begegnung mit ihm zurück in Wien an der Universität aus. Denn als ich eine Seminararbeit über den Erdnussanbau in Senegal schreiben sollte, las ich – in verschiedenen mehr oder weniger eindeutigen Formulierungen und

---

<sup>1</sup> Bzw. Muridiyya

<sup>2</sup> So werden die Europäer, die Weißen genannt.

größtenteils (aber nicht ausschließlich!) von AutorInnen aus dem kolonialen Kontext – dass es sich bei der Muridenbruderschaft um eine neue Form der Sklaverei handle. Diese Widersprüchlichkeit machte mich natürlich stutzig. Was hatte es tatsächlich mit Amadu Bamba und der Muridenbruderschaft auf sich? Wie und mit welchen Argumenten kamen die AutorInnen zu dem Schluss, dass es sich dabei um Leibeigenschaft oder Sklaverei handeln könne? So begann meine Beschäftigung mit der Muridenbruderschaft. Die Fragen haben sich mittlerweile verändert, aber es war diese Diskrepanz, die mein Interesse geweckt hat.

Die *Muridiyya* entstand zu einer Zeit, die von Veränderungen geprägt war: Die alten Reiche zerfielen, die Sklaverei ging zumindest offiziell dem Ende zu und das kapitalistische System befand sich im Vormarsch. Das Leben der Menschen war geprägt von sozialer und ökonomischer Unsicherheit. Die Zerschlagung der alten Staatensysteme und die daraus resultierende chaotische politische und soziale Situation machte offenbar eine der neuen sozialen Realität entsprechende Form des Islam notwendig, einen friedlichen und vor allem sozial tauglichen Islam, der in gewisser Weise einen Anker in der Orientierungslosigkeit und einen Weg die soziale Realität zu bewältigen darstellte.

In einer Situation, die von Unsicherheit geprägt war, entstand das soziale und ideologisch kohärente System des Muridismus. (Copans 1980: 78)

Die *Muridiyya* gründete *Daras* und muridische Dörfer, in denen intensiver Erdnussanbau betrieben wurde, wobei die Arbeit in den *Daras* für viele *Talibés* die einzige Möglichkeit bedeutete, Zugang zu Land zu erwerben. (Moitt 1989:45)

Die *Marabouts* stellten ihren Anhängern Land zur Verfügung und diese leisteten Abgaben an ihren *Marabout*, der als Vermittler zu Gott gesehen wurde. Arbeit wurde dabei als eine der religiösen Tugenden aufgefasst, wobei – vor allem was die Lehre von Amadu Bamba selbst betrifft – anzuzweifeln ist, ob tatsächlich von einer Verherrlichung der Arbeit zu sprechen ist.

Die Bruderschaft wurde von einigen AutorInnen als ein Wiederaufkommen der Sklaverei im religiösen Kontext gesehen, muridische *Marabouts* gleichzeitig als Befreier (ehemalige Sklaven kamen in die *Daras*) und als Versklaver. (Moitt 1989:45)

Um auch Ihnen das Bild zu vermitteln, das in vielen Werken über die *Muridiyya* zu finden ist, nun einige repräsentative Zitate:

„*The Marabouts' power is cemented [...] by their assumption of the prerogatives of former kings and nobles, including the right to payment for the use of land. Some Marabouts have developed this system into semi slavery that extends to every area of life.*” (Behrman 1970:6)

„...*l'esclavage est complet, esclavage à la fois matériel et moral, généralisé d'une extrémité à l'autre du monde musulman, partout où un cheikh a implanté les doctrines de sa confrérie, partout où un moqaddem missionnaire a terrorisé les esprits de la masse ignorante, crédule et naïve.*” (Depont / Coppolani 1897: 203)

„*Quand l'esclavage a été supprimé, ils [les Mourides] ont senti et apprécié le bienfait de la liberté. Il n'empêche que, quelques années plus tard, ils viennent eux-mêmes se placer en servitude sous la férule d'un marabou ; et l'autorité reste désarmée devant cet esclavage d'un nouveau genre : volontaire et à forme religieuse.*” (Marty 1917 : 282)

„*Le mouridisme d'Amadu Bamba qu'on peut définir : de l'Islam à l'usage des Ouolofs*”. (Marty 1917, Band 1 : 3, zitiert nach : Copans 1980 : 34)

„*La seule chose qui soit vraiment à déplorer dans le Mouridisme vu du côté économique, c'est l'exploitation des indigènes. Les dons affluent chez les Serignes : espèces sonnantes, par centaines de milliers de francs, animaux.*” (Marty 1917, Band 2 : 352, zitiert nach : Copans 1980 : 34)

Solche Darstellungen prägen eine große Zahl der Werke, die über die *Muridiyya* und Amadu Bamba verfasst wurden.

Schaut man sich jedoch die Arbeitsverhältnisse genauer an, so erkennt man, dass die *Talibés* zwar Abgaben an ihren *Marabout* leisten, sei es in Form von Naturalien oder von Geld, es jedoch keine Sanktionen im Falle einer Nichtabgabe seitens der *Talibés* gibt, sondern lediglich von religiösen Folgen ausgegangen wird. Die Mehrarbeit /

„Surtravail“<sup>3</sup> übersteigt nicht 10% der gesamten von den *Talibés* verrichteten Arbeit<sup>4</sup> und die Abgaben werden immer an den eigenen *Marabout* geleistet, der nicht der des Dorfes sein muss, was auf eine gewisse Entscheidungsfreiheit seitens der *Talibés* schließen lässt und nahe legt, dass auch der *Marabout* Leistungen zu erbringen hat um Anhänger an sich zu binden. (Copans 1980: 155)

Trotz vieler Aspekte, die gegen den *Marabout* als rein ökonomisch motiviert handelnden Ausbeuter sprechen, weist Copans darauf hin, dass das Bild vom ausbeuterischen *Marabout*, und dem ihm treu Untergebenen, sich einem „falschen“ Islam unterwerfenden *Talibé*, noch nicht gänzlich aus den Köpfen der AutorInnen verschwunden ist. (Copans 1980: 32)

Wie entsteht ein solches Bild? Vielleicht liegt es an der Herangehensweise, am Blickwinkel unter dem ein Thema betrachtet wird. Gerade das Thema „Arbeit“ ist lange Zeit – auch in der Ethnologie / Kultur- und Sozialanthropologie – einem ökonomischen Reduktionismus unterlegen. Arbeit wurde dabei durch ihre ökonomischen Ziele erklärt, der ökonomische Zweck war somit der Kern der Betrachtung um den herum nicht mehr viel Platz für andere Aspekte blieb. (Beck/Spittler 1996:1f.)

Wenn nun – auf den Muridismus übertragen – Arbeit und somit das Handeln der *Marabouts* hinsichtlich derselben als rein ökonomisch motiviert dargestellt wird, so kann leicht das Vorurteil entstehen, dass Arbeit im Kontext des Muridismus nur dazu diene, eine wirtschaftliche Basis für die *Marabouts* und die Bruderschaft zu ermöglichen, dass Arbeit noch andere Funktionen erfüllen kann wird dann leicht übersehen.

Nur weil in westlichen Gesellschaften Arbeit häufig als rationales Mittel gesehen wird, die ökonomischen Bedürfnisse zu befriedigen, so muss dies nicht heißen, dass Arbeit nicht auch andere Zwecke erfüllen kann, einen weitreichenderen Wert hat<sup>5</sup>. Es geht darum welche Logik dahinter steckt, darum wie der Zusammenhang zwischen den Zielen und dem Weg ihrer Erreichung hergestellt wird.

*„In unserer Gesellschaft gilt Arbeit als Prototyp eines zweckrationalen Handelns [...] Für den Ethnologen [sic!] sollte aber Rationalität nicht Teil der Definition, sondern der*

---

<sup>3</sup> Hier verstanden als Mehrleistung, die über die für den eigenen Bedarf notwendige Produktion des *Talibé* hinausgeht, und an den *Marabout* abgegeben wird.

<sup>4</sup> Copans 1980: 182

<sup>5</sup> Auch Friedmann schreibt der Arbeit einen „ontologischen Wert“ zu. (Spittler 1996: 33)

*Problemstellung sein. Es geht nicht um das Verhältnis von rational und irrational, sondern um die Art der Rationalität.“ (Beck/Spittler 1996: 3)*

Um herauszufinden inwiefern Arbeit im Kontext des Muridismus auch religiöse Funktionen einnimmt, andere Ziele als die Befriedigung ökonomischer Bedürfnisse hat, wird die vorliegende Arbeit sich deshalb auch mit dem Wechselverhältnis zwischen Arbeit und muridischer Lehre beschäftigen.

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Arbeit und dem religiösen Bereich sind verschiedenste Ansichten zu finden. Während Weber Magie als ein Hindernis für den Arbeitserfolg sieht, so meint Malinowski, dass Magie die praktische Rationalität stützt. (Beck/Spittler 1996: 3)

Auch Couty befasst sich mit der Frage, wie die Beziehung zwischen einer Ideologie und sozialen Verhältnissen einer Gruppe untersucht werden kann. Er weist darauf hin, dass Knights Unterscheidung zwischen „conduct“ – als Handlungen, die auf ein Ziel ausgerichtet sind – und „comportment“ nicht unbedingt sinnvoll ist, da es kaum möglich ist in einem für ForscherInnen fremden Kontext zu unterscheiden welche Handlungsziele nun ökonomisch sind und welche nicht. Couty geht deshalb von einem viel allgemeinerem Ziel von Handlungen aus, nämlich der Befriedigung von Bedürfnissen. Doch auch hier stellt sich die Frage, wie sich feststellen lässt, um welche Bedürfnisse es sich handelt. Materielle Bedürfnisse zu erkennen ist vielleicht noch kein Problem, schon ganz anders sieht es jedoch aus, wenn das Handeln auf nicht materielle Ziele ausgerichtet ist. (Couty 1972: 68)

So bin auch ich davon abgekommen krampfhaft zu versuchen herauszufinden ob muridische Arbeit nun ökonomische Ziele verfolgt oder nicht materielle, religiöse. Eine Entweder- Oder- Herangehensweise scheint hier nicht hilfreich zu sein. Beides kann vorhanden sein und es ist vielleicht nicht notwendig und möglicherweise auch nicht sinnvoll die Ziele einer der beiden Kategorien zuzuordnen. Viel eher scheint es von Bedeutung zu sein, muridische Arbeit und Religion in einen Kontext einzubetten und die Vernetzung der beiden Bereiche aus diesem heraus zu verstehen.

Es geht also darum, sich anzuschauen, unter welchen sozialen und historischen Bedingungen sich der Muridismus und die Arbeit in dessen Kontext sich entwickelt haben, um zu verstehen, welche Bedeutung der Arbeit im Rahmen der Bruderschaft und deren Lehre zukommt.



Auch Couty betont die Wichtigkeit sich zunächst mit dem Komplex Mensch- Kultur zu beschäftigen sowie mit Ereignissen, die sich aus dem Kontakt mehrerer Mensch-Kultur- Komplexe ergeben. Im Fall der Muridenbruderschaft wäre dies vor allem das Eindringen der Marktwirtschaft: „ ...*le développement du mouridisme et notamment des attitudes mourides à l'égard du travail peut s'expliquer partiellement par l'intrusion de l'économie du marché, et la nécessité de réagir contre cette intrusion.*“ (Couty 1972: 68)

Die Beziehung zwischen Islam und Arbeit sowie die religiöse Motivation ökonomischen Handelns wurden bisher wenig betrachtet. Um zu verstehen welche Bedeutung Arbeit im islamischen Kontext hat, ist es auch notwendig, sich die praktische Ebene, das Arbeiten an sich anzuschauen. (Seesemann 1996: 141f)

Die konkrete Ausgestaltung der Arbeit wird daher, nach einer Einbettung derselben in den sozio- historischen Kontext ein wichtiger Teil dieser Arbeit sein.

Die zugrunde liegende Forschungsfrage ist dementsprechend das Zusammenspiel zwischen Arbeit, Religion und soziohistorischen Verhältnissen im Kontext der Muridenbruderschaft im Senegal.<sup>6</sup>

Es werden verschiedene Bereiche miteinander vernetzt, ihre Beziehung zueinander wird aufgezeigt: Der Betrachtung von soziohistorischen und ökonomischen Grundlagen der muridischen Arbeit folgt eine Analyse ihrer konkreten Ausgestaltung und ihrem Wechselverhältnis zur muridischen Lehre. Es werden somit sozio- historische Verhältnisse, ökonomische Bedingungen und religiöse Grundlagen miteinander verbunden. Das Heraustreten aus der Beschränkung auf ökonomische oder auch politische Aspekte, das Aufzeigen von Zusammenhängen zwischen verschiedenen das Phänomen prägenden Aspekten, scheint gerade für die Befassung mit der *Muridiyya*, die in der Literatur durchaus kontrovers diskutiert wurde und wird, interessant zu sein, da somit auch am Bild des rein ökonomisch motiviert handelnden, ausbeuterischen *Marabouts* gerüttelt werden kann und das Phänomen des Muridismus in seiner Vielschichtigkeit betrachtet werden kann.

Zur formalen Gestaltung der Arbeit sei hier noch erwähnt, dass bewusst auf die „gegenderte“ Verwendung von Begriffen verzichtet wird. Dies hat den Grund, dass die

---

<sup>6</sup> Der zeitliche Kontext ist dabei die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Zeit in der sich die Muridenbruderschaft entwickelte und die Ausprägung der muridischen Arbeit stattfand.

Rolle von Frauen im Kontext der Muridenbruderschaft in der Literatur eigentlich nicht behandelt wird<sup>7</sup> und ich durch das Anhängen der weiblichen Form nicht den Eindruck erwecken möchte, dies sei sehrwohl geschehen. Dies würde meiner Ansicht nach eine Verzerrung der Tatsachen bedeuten, denn Frauen in die Darstellung miteinzubeziehen bedeutet mehr, als sie in Form eines Anhängsels nachzutragen.

---

<sup>7</sup> Es sei hier jedoch erwähnt, dass Copans zumindest die von Frauen verrichtete Arbeit behandelt (wobei er sich auch auf Untersuchungen von Roch und Couty bezieht) und zum Schluss kommt, dass die Arbeit von Frauen zwar unverzichtbar sei, aber der männlichen Organisation der Arbeit unterliege: „*Le travail féminin est indispensable, mais il est totalement subordonné à l'organisation masculine du travail dans le carré;*“ (Copans 135 f)



Abb. 1: Mor Gueye's Sheikh Amadu Bamba Praying on the Waters, 1998<sup>8</sup>



Abb. 2: Bild von Amadu Bamba auf einer Wand in Dakar<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Photo courtesy of the Fowler Museum at UCLA, <http://www.columbia.edu/cu/news/08/03/sufi.html>

<sup>9</sup> <http://flickr.com/photos/tjhaslam/336363976/in/set-72157594519400162/>

## 2 State of the Art

Das Thema Arbeit im Allgemeinen wurde in der Ethnologie / Kultur- und Sozialanthropologie – gerade in der Afrikaforschung – meist eher vernachlässigt, was unter anderem mit dem bereits erwähnten ökonomischen und ökologischen Reduktionismus sowie dem früheren Trend des Exotismus in der Ethnologie in Zusammenhang gesehen werden kann. Wenn Arbeit als auf rein wirtschaftlichen Zielen beruhend gesehen wird, so sind weitere Erklärungen eigentlich nicht mehr nötig. (Beck/Spittler 1996: 1f.)

Angesichts der raren ethnologischen Literatur zum Thema Arbeit ist deshalb „*Arbeit in Afrika*“ von Spittler und Beck zu erwähnen, ein im Rahmen der Arbeitsforschung in Bayreuth entstandener Sammelband in welchem verschiedene AutorInnen sich aus anthropologischer Perspektive mit unterschiedlichen Aspekten von Arbeit in verschiedenen afrikanischen Gesellschaften auseinandersetzen.

Ein weiterer, allerdings zuvor entstandener Sammelband, der sich mit Arbeit in Afrika beschäftigt ist „*Le travail en Afrique Noire*“<sup>10</sup>, eine Sondernummer von „*Présence Africaine*“.

Was das eigentliche Kernthema dieser Arbeit betrifft, so sieht die Quellenlage schon etwas besser aus. Zur muridischen Bruderschaft wurden unter anderem von Muriden selbst verfasst (ein sehr neues Werk, das eine Darstellung aus Sicht der *Muridiyya* anstrebt ist das von Babou<sup>11</sup>)

Hinsichtlich der bereits existierenden Arbeiten über die Muridenbruderschaft in Senegal ist jedoch anzumerken, dass deren Herangehensweisen und Hintergründe sehr heterogen sind. So finden sich Arbeiten, die eindeutig einem kolonialen Kontext zuzuordnen sind (z.B. Marty<sup>12</sup>, Depont / Coppolani<sup>13</sup>) sowie Werke, die sich durch ein Naheverhältnis zur Muridenbruderschaft charakterisieren lassen und somit zwar einen gegenteiligen Hintergrund haben, jedoch auch durch eine gewisse

---

<sup>10</sup> Naville, Pierre / Diop, Alioune (1952): *Le travail en Afrique Noire*. In : *Présence Africaine* 13. Paris : Edition Seuil.

<sup>11</sup> 2007, siehe Bibliografie

<sup>12</sup> Marty, Paul (1917) : *Etudes sur l'Islam au Sénégal*. Paris : Leroux.

<sup>13</sup> Depont, Octave (1897-1898): *Les confreries religieuses musulmanes*. publ. sous le patronage de M. Jules Cambon gouverneur general de l'Algerie.

Voreingenommenheit geprägt sind, wozu beispielsweise Tidjane Sy<sup>14</sup> zählt, der den Muridismus als Mittel zum kolonialen Widerstand sieht. Auch Diop vertritt eine patriotische Sicht und hat zum Ziel, die Sicht der *Marabouts* als Ausbeuter zu widerlegen. (Copans 1980: 35ff)

Copans unterscheidet 3 Arten von Werken, die sich mit der Muridenbruderschaft beschäftigen: Koloniale Studien, Übergangswerke (beinhalten zwar einige neue Perspektiven, bauen aber noch auf Vorgängern auf) und schließlich Studien, die auf lokalen Forschungen und Recherchen beruhen. (Copans 1980: 31)

Die für mich und meine Fragestellung aufschlussreichsten Arbeiten, die der zuletzt erwähnten Kategorie zuzurechnen sind, stammen von französischer Seite, und zwar von Autoren wie P. Couty, G. Rocheteau und vor allem Jean Copans (Anthropologe und Afrikanist), dem mit „*Les Marabouts de l'Arachide*“ eine überaus fundierte Darstellung des muridischen Erdnussanbaus gelungen ist. Zwischen den zuletzt genannten Autoren fand übrigens ein reger Austausch statt, als eine ihrer gemeinsamen Arbeiten sei hier „*Maintenance sociale et changement économique au Sénégal*“ genannt. Ihre Arbeit zeichnet sich vor allem durch gewissenhafte Darstellungen sowie die Offenlegung des Forschungsprozesses aus. Besonders hilfreich war auch das Werk von F. Dumont, der die Lehre Amadu Bambas analysiert und zahlreiche Übersetzungen der *Qasida* zugänglich gemacht hat. Weiters ist Cruise O'Brien zu nennen, der eine umfassende Darstellung der Bruderschaft und ihrer Entstehung vorgelegt hat.

Ein sehr neues Werk stammt von Cheikh Anta Babou, der die seiner Ansicht nach in der Literatur über die *Muridiyya* dominierende Herangehensweise, welche die Muridenbruderschaft als Ergebnis externer Faktoren sieht, kritisiert und stattdessen die Entwicklung des Islam im 19. Jahrhundert in Senegal als Ausgangsbasis nimmt. (Babou 2007: 4) Der Erdnussanbau ist seiner Ansicht nach angesichts des Bedeutungsverlusts desselben Ende der 1980er Jahre nicht der zentrale Aspekt. (Babou 2007: 5)

Der zeitliche Rahmen der vorliegenden Arbeit beschränkt sich jedoch auf die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, eine Zeit, in welcher der Erdnussanbau sehr wohl von Bedeutung war. Es wird davon ausgegangen, dass die Anpassung an vorhandene Strukturen, von denen die Cash- Crop- Wirtschaft neben dem dominanter werdenden Islam und lokalen Entwicklungen ein Aspekt war, der das Aufkommen und den Erfolg

---

<sup>14</sup> Siehe Bibliografie

der Bruderschaft maßgeblich beeinflusste. Dass die *Muridiyya* nach dem Schwinden der Bedeutung des Erdnussanbaus neue Aufgaben übernahm, spricht nicht dagegen, dass dieser zu Beginn durchaus wesentlich war. Die Muridenbruderschaft scheint vielmehr schlicht und einfach mit der Zeit gegangen zu sein und flexibel auf die Bedingungen der jeweiligen reagiert zu haben.

### 3 Wichtige Begriffe

**Baraka:** Göttliche Macht, Segen (Cruise O'Brien 1971: Glossar)

**Dara:** Gemeinschaft von unverheirateten, die „*Takder*“ genannt werden und unter einem *Marabout* oder seinem Vertreter arbeiten. Ein *Dara* kann sich, wenn die Voraussetzungen, wie der Zugang zu Wasser, vorhanden sind, auch zu einem Dorf entwickeln.<sup>15</sup> (Copans1980:87)

**Marabout:** Bei „*Marabout*“ (= französisch- arabisch, auf Wolof: „*sérin*“) handelt sich um einen allgemeinen Begriff für jene, die religiöse Funktionen ausüben. Es können sowohl große *Shuyukh* als auch in der Hierarchie weiter unter stehende *Marabout* genannt werden. (Cruise O'Brien 1971: 101ff)

**Shaikh (Plural: Shuyukh):** Der Begriff „*Shaikh*“ wird nur auf jene Marabouts angewandt, die *Talibés* an sich binden konnten (Cruise O'Brien 1971: 101ff)

In der vorliegenden Arbeit, wie auch in der Literatur, werden beide Begriffe verwendet. Da im Kontext der vorliegenden Fragestellung meist ohnehin nur von *Marabouts* die Rede ist, welche *Talibés* haben, sind die beiden Bezeichnungen bedeutungsgleich.

**Tarika:** Das Wort, das im Deutschen meist für die *Muridiyya* verwendet wird – Bruderschaft<sup>16</sup> – existiert im Arabischen nicht. Es wird hier der Begriff „*Tariqa*“ (bzw. „*Tarika*“) verwendet, der verschiedene Aspekte, wie unter Anderem Riten zur spirituellen Übung, das Gemeinschaftsleben, das durch die Befolgung der islamischen Pflichten geprägt ist und spezielle Vorschriften umfasst. (Dumont 1975: 84)

„*Tarika*“ meint zunächst die Verhaltensweise einer Person, die es nachzuahmen gilt. Im Sufi- Kontext wurde dieses Konzept aufgenommen und „*Tarika*“ wird hier vor allem in seiner Bedeutung als „Weg“ (path, way) verstanden. (The Encyclopaedia of Islam 2000: 243)

---

<sup>15</sup> Ein *Dara* ist dann ein muridisches Dorf, wenn die *Talibés* heiraten und Familien gegründet werden. (Copans1980:94)

<sup>16</sup> Oder im Französischen „*confrérie*“

*„In Muslim mysticism, the tariqa thus denotes the way which guides man from the manifest Law (Shari'a) to the divine Reality (Hakika), i.e. to God Himself (al-Hakk)“.*  
(The Encyclopaedia of Islam 2000: 244)

Da in der Literatur der Begriff “Bruderschaft” bzw. „confrérie“ vorherrschend ist, wird dieser auch in der vorliegenden Arbeit verwendet.



## 4 Einflussfaktoren für die Ausformung der muridischen Arbeit

Die Muridenbruderschaft und ihre spezifische Arbeitsorganisation sind nicht plötzlich unter der berühmten Glaskuppel aus dem Nichts entstanden und Amadu Bamba (er ohnehin am wenigsten, wie sich später zeigen wird) hat die muridische Form der Arbeit nicht aus dem Boden gestampft. Vielmehr waren es verschiedene – sowohl externe als auch interne – Einflussfaktoren, die hier zum Wirken kamen.

Da diese Feststellung alleine – gerade für eine Diplomarbeit an der Kultur- und Sozialanthropologie, die zum Ziel hat Zusammenhänge aufzuzeigen – noch nicht ausreicht, soll der sozio- historische Entstehungskontext nun auch tatsächlich näher beleuchtet werden, indem zunächst der Frage nachgegangen wird, wie sich der Zusammenhang zwischen der Ausbreitung von Cash- Crop- Produktion (zu der ja der Erdnussanbau zählt) und Sklaverei im Kontext Senegals erklärt und welche Rolle die Muridenbruderschaft diesbezüglich einnahm. Das Ziel ist – anders formuliert – das Aufzeigen der Beziehung zwischen externen Einflussfaktoren (nämlich dem Einwirken der kapitalistischen Wirtschaft) und der Entwicklung der muridischen Arbeit.

Im zweiten Teil dieses Kapitels wird schließlich anhand der Betrachtung der schon vorhanden lokalen Strukturen das Augenmerk auf die internen Einflussfaktoren gelegt.

### 4.1 Der Einfluss des kapitalistischen Systems: Der Zusammenhang zwischen cash- crops, Sklaverei und der Muridenbruderschaft

Wenn man sich fragt was der Muridismus und die muridische Arbeit sind, so ist es auch sinnvoll sich zunächst anzuschauen unter welchen Bedingungen sie entstanden sind um somit Faktoren ausfindig zu machen, welche prägend für die spätere Ausformung waren. Wichtig sind dabei nicht nur die lokalen Strukturen, sondern auch die externen Einflussfaktoren, die auf das lokale System eingewirkt haben und die Frage nach dem Zusammenwirken all dieser Aspekte.

Denn wie können wir<sup>17</sup> verstehen weshalb etwas ist wie es ist (oder zu sein scheint), wie können wir ein auch nur einigermaßen vollständiges – oder vielleicht besser vielschichtiges – Bild erhalten, wenn wir uns nicht die Einzelteile, aus denen es sich

---

<sup>17</sup> (Die Kultur- und SozialanthropologInnen)

zusammensetzt, anschauen und versuchen, sie zu einem Größeren zusammenzufügen.

„[...] while describing the essential features of a culture, the cultural anthropologist may also explain why certain cultural patterns exist and how they may be related to one another.“ (Ferraro 2008: 11)

Die Entwicklung der Struktur der muridischen Arbeit, die Organisation derselben wie sie in den muridischen Dörfern vorzufinden ist, kann nicht getrennt vom kolonialen und weltwirtschaftlichen Kontext gesehen werden.

Zur Zeit der Entstehung der Muridenbruderschaft ging die Sklaverei – zumindest offiziell – gerade dem Ende zu, es war eine Zeit des Umbruchs, in der die Kolonialmächte (zumindest gaben sie es vor) versuchten, den Handel mit der „*Ware Mensch*“ durch den Handel mit Gütern – den so genannten „*legitimen Handel*“ – zu ersetzen. Im Falle von Senegal handelte es sich dabei um den Handel mit Erdnüssen, deren Anbau nun ohne den Einsatz von Sklaven stattfinden sollte.

Wie sind der Anbau dieses *Cash- Crops*, das offizielle Ende des Sklavenhandels und die Muridenbruderschaft miteinander verknüpft? Dieser Frage wird nun im Folgenden – im Sinne einer Einbettung der Muridenbruderschaft und ihrer Form der Arbeit in ihren sozio- historischen Entstehungskontext – nachgegangen.

Bis ins späte 18. Jahrhundert war der Erdnussanbau nicht sehr interessant für Europa gewesen und die ersten dokumentierten Exporte vom Gambia aus fanden in den Jahren 1829 und 1830 statt, worauf es zu einem rasanten Anstieg kam. (Brooks 1975: 32)

Das steigende Interesse an Erdnüssen seitens der französischen Industrie, gepaart mit dem Überhandnehmen des US- amerikanischen und großbritannischen Handels, führte dazu, dass 1838 das Schiff *Malouine* zu einer Aufklärungsfahrt an die westafrikanische Küste entsandt wurde und schließlich beschlossen wurde, dass Erdnüsse das rentabelste Exportgut seien. (Brooks: 1975: 39)

Das Ziel der Verschiffung waren zunächst Großbritannien und die USA und einige Jahre später dann auch Frankreich selbst, denn die französische Seifen- und Kerzenproduktion hatte einen erhöhten Bedarf an Ölen und Fetten zur Folge. Um den eigenen französischen Olivenanbau nicht zu schwächen unterlagen die Erdnüsse zu

Beginn noch einer hohen Besteuerung, was sich erst 1840 änderte<sup>18</sup>. (Brooks 1975: 37)

Der Erdnusshandel begann von nun an immer größere Ausmaße anzunehmen.<sup>19</sup>

Die Steigerung der Cash- Crop- Produktion bedeutete aber auch einen hohen Bedarf an billigen Arbeitskräften. Es überrascht deshalb nicht, dass das Vorhaben der Abschaffung der Sklaverei Frankreich nicht gerade gelegen kam. Moitt weist darauf hin, dass die Anzahl von Sklaven mit der Expansion der Erdnusswirtschaft in den Gebieten des Anbaus zunahm und dass auch nach der Brüsseler Konferenz 1890, bei der die europäischen Mächte übereinkamen, Sklavenhandel in den von ihnen kontrollierten Gebieten zu bekämpfen, weiterhin Sklaven in das Erdnussbecken gebracht wurden. (Moitt 1989: 35ff) *„This suggests that the French had serious reservations about dismantling slavery, whose entrenchment and importance to peanut production made it a necessary evil.“* (ibid: 37)

Ab 1905 (Verbot der Veräußerung menschlicher Arbeit) stand es Sklaven offiziell frei ihren „master“ zu verlassen. Weiterhin gelangten jedoch Sklaven ins Erdnussbecken. Die Franzosen gingen, was die Befreiung der Sklaven betrifft, sehr zögerlich vor, sie fürchteten wahrscheinlich, dass diese negative Auswirkungen auf die Erdnussproduktion haben könnte, weshalb schließlich beschlossen wurde, dass Sklaven, die zufrieden mit ihrer Position seien, nicht zur Erlangung der Freiheit ermutigt werden sollten. (Moitt 1989: 38ff.)

Von kolonialer Seite wurde festgestellt, dass es keine großen Freiheitsbestrebungen seitens der Sklaven gab. *„The reason why they did not seem to want freedom, he [administrator of Kajor] concluded, was because »for them as for us the struggle for life exists«.*“ (Moitt 1989: 41)

Die Administration ermöglichte den Sklaven zwar theoretisch die Freiheit, aber machte es ihnen nicht gerade leicht sie auch zu erreichen, denn was hatten ehemalige Sklaven ohne die nötigen Mittel sich selbst zu erhalten von der Freiheit? *„One is free but only to die of starvation“* (L'administrateur, commandant de cercle à monsieur le Secretair Général, Tivaouane, Oct. 6, 1904, zitiert nach Moitt 1989: 42)

---

<sup>18</sup> Im Juli 1840 ordnete der Landwirtschafts- und Handelsminister eine Senkung der Steuern auf Erdnüsse an. Die Reduktion der Steuern betraf jedoch nicht das in Afrika selbst produzierte Öl um die französische Produktion nicht zu schädigen. (Brooks 1975: 39)

<sup>19</sup> Während es 1940 noch 1,128 Tonnen exportierter Nüsse waren, so waren es im darauf folgenden Jahr schon 2,304 Tonnen und die Menge stieg kontinuierlich an. (Tabelle Brooks 1975: 34)

Es gab zwar so genannte „*villages de liberté*“, diese waren jedoch nicht sehr verbreitet. Den befreiten Sklaven wurden dort Land, Saatgut und landwirtschaftliche Geräte zur Verfügung gestellt, ihre Arbeitskraft wurde jedoch auch hier ausgebeutet. (Moitt 1989:42f.)

In dieser Situation der Orientierungslosigkeit betrat die Muridenbruderschaft die Bühne. Sie bot den ehemaligen Sklaven eine Alternative und versuchte eine muslimische Bauernbevölkerung aufzubauen. Es wurden unabhängige Dörfer unter muridischer Kontrolle gegründet, in denen auch viele ehemalige Sklaven zu finden waren.

Viele der ehemaligen Sklaven entschieden sich laut Moitt Muriden zu werden und auf diesem Wege Zugang zu Land zu erwerben. „*The Mouride brotherhood thus played a major role in absorbing former slaves.*“ (Moitt 1989:44)

Ob die Bedeutung der Muridenbruderschaft als Auffangbecken für ehemalige Sklaven tatsächlich so groß war, ist jedoch nicht eindeutig nachgewiesen. So weist beispielsweise Copans darauf hin, dass in den muridischen Dörfern ursprünglich hauptsächlich Freie und nicht Sklaven waren. (Copans 1980: 116)

Auch Searing macht darauf aufmerksam, dass zwar einige, aber nicht alle Sklaven sich der Muridenbruderschaft anschlossen.<sup>20</sup>

Ob es nun mehr Sklaven oder andere Bevölkerungsteile waren, die die muridischen Dörfer besiedelten, ist vielleicht auch gar nicht der springende Punkt. Entscheidend ist eher, dass die Muridenbruderschaft in einer Situation des Umbruchs – auch die alten Reiche waren dem Untergang geweiht, und viele ihrer Angehörigen verloren ihre soziale Rolle – damit begann eine bäuerliche Wirtschaft, die auf den Erdnussanbau ausgerichtet war, aufzubauen. Searing macht darauf aufmerksam, dass gerade die Produktion von Cash- Crops eine wichtige Basis für das Entstehen einer bäuerlichen Wirtschaft ist. „*Cash-Crop income was central to emancipation, because it could be reinvested in ways that enlarged the social base of the peasantry.*“ (Searing 2002: XXXII)

Die allmähliche Auflösung der Strukturen der Sklavenarbeit hatte zur Folge, dass die französische Kolonialmacht sich hinsichtlich der Produktion ihres Haupt- Cash- Crops

---

<sup>20</sup> Er spricht von einer großen Fluchtwelle, die schon 1883-1890 – also vor der von Frankreich angeordneten Erhebung der Sklavenbevölkerung 1903 – anzusetzen ist, und deren Ziel die bäuerliche Wirtschaft war. (Searing 2002:XXXI)

in Senegal – den Erdnüssen – neu orientieren musste, denn: Wer sollte nun für Peanuts arbeiten?

Die Muriden taten es, es entwickelte sich eine muslimische bäuerliche Bevölkerung, deren wirtschaftliche Organisation auf die Produktion von Erdnüssen ausgerichtet war. Bei dieser Entwicklung unbeteiligt am Rande zu stehen, war nicht im Sinne der französischen Kolonialmacht. Ganz im Gegenteil war sie eher darauf bedacht, auf eine sozial, wirtschaftlich und religiöse Bewegung, wie die Muridenbruderschaft, deren Anhängerzahl stetig anwuchs, Einfluss zu nehmen, oder noch besser: Von ihr zu profitieren.

*“The Murid order tried to create a Muslim rural society by founding new, independent villages under their control, a project that threatened Wolof aristocrats and provoked French intervention.”* (Searing 2002: XXIX)

Obwohl die Gefühle der Franzosen gegenüber dem Islam stets gemischt waren und sie auch auf der Seite der Ceddos<sup>21</sup> gegen die *Marabouts* gekämpft hatten, so entschlossen sie sich in dieser Situation schließlich doch mit jenen *Marabouts*, die kooperationsbereit waren, zusammenzuarbeiten. (Markovitz 1979: 88)

Sie gingen bald Allianzen mit ihnen ein, wodurch der Erdnussanbau vorangetrieben wurde, und eine Einbindung in das kapitalistische System stattfand. *“The administration granted the Marabouts land, credit, and equipment, which the religious leaders used to establish agricultural estates of their own.”* (Boone 1992:41)

Somit war der Erdnussanbau weiterhin in großem Ausmaß möglich: *„Die Muriden brachten nach der Eroberung des Landes durch die Franzosen eine bäuerliche Kolonisationsbewegung in Gang, die zu zahlreichen Dorfgründungen führte. Diese Dörfer betrieben intensiven Erdnussanbau.“* (Schicho 2001:290)

Die koloniale Administration unterstützte die *Marabouts*, und trug auch zur Verwirklichung von Prestigeprojekten, wie beispielsweise dem Bau der großen Moschee in Touba, bei. Sie verschaffte sich Einfluss, und lenkte die Bruderschaft zu ihren Zwecken, indem sie *Marabouts* gegeneinander ausspielte und ökonomische Mittel einsetzte um die Nachfolge großer *Marabouts* zu beeinflussen. (Boone 1992:43)

Die Franzosen waren jedoch nicht die einzigen, die von der Situation profitierten. Auch die muridischen *Marabouts* wussten, wie sie die Lage zu ihren Gunsten nutzen konnten. *„French use and manipulation of the Mouride leaders was clearly by no means to the latter’s disadvantage, for many of the Marabouts, and certainly the*

---

<sup>21</sup> Bewaffnete Kämpfer für das Reich Kayor

*Khalifa, made very effective use of the administration in furthering their own ends.*" (Cruise O'Brien 1971: 74)

Die muridischen *Marabouts* agierten geschickt in der neu entstandenen Situation, und die Manipulation seitens der Kolonialmacht Frankreich kann nur als eine Seite der Medaille gesehen werden, denn auch die *Marabouts* wussten, wie sie aus der Anwesenheit der Franzosen Profit ziehen konnten.

*„The shuyukh had proved themselves remarkably astute in consolidating their position as necessary intermediaries between the followers and the French administration, then in using this to advantage against rivals of various kinds. By the end of the period, in 1945, one might almost wonder whether they had not outdone their colonial masters in the art of manipulation.*" (Cruise O'Brien 1971: 75)

Obwohl die Franzosen schließlich einigermaßen beunruhigt waren, aufgrund der rasant anwachsenden Anhängerschaft der Muridenbruderschaft und begannen Amadu Bamba als Gefahr zu sehen, weswegen sie ihn in der Folge bedrohten und er längere Zeiträume im Exil verbrachte (Markovitz 1979: 88), wuchs die Gemeinschaft der Muriden an und war bald eng mit dem Erdnussanbau verflochten.

*„Under colonial rule Mouride marabouts promoted the rise of a peasantry in what became known as the »groundnut basin« of Senegal, making the production and sale of groundnuts a spiritual imperative, a saving grace.*"<sup>22</sup> (Boone 1992:41)

Das Eindringen der Marktwirtschaft nach der kolonialen Eroberung hatte zur Folge, dass die Organisation der Arbeit daran angepasst werden musste. Die Bruderschaft reagierte auf diese Herausforderung mit der Gründung muridischer Dörfer, die intensiven Erdnussanbau betrieben.

Das Aufkommen der Produktion für den Markt, das eindringende kapitalistische System, kann als wichtiger Aspekt hinsichtlich der Entwicklung der muridischen Form der Arbeit gesehen werden.

*„ ...le développement du mouridisme et notamment des attitudes mourides à l'égard du travail peut s'expliquer partiellement par l'intrusion de l'économie du marché, et la nécessité de réagir contre cette intrusion.*" (Couty 1972: 68)

Rocheteau sieht den Erdnusshandel in gewisser Weise als Ersatz für den Sklavenhandel, in welchem die *Marabouts* eine wesentliche Rolle gespielt hatten, und

---

<sup>22</sup> Ob tatsächlich von einer Verherrlichung der Arbeit zu sprechen ist wird in Kapitel 6 dieser Arbeit behandelt.

begründet dies damit, dass sich die *Marabouts* aufgrund ihrer Handelserfahrung vielleicht besser an die Marktökonomie anpassen konnten, als dies beispielsweise Bauern möglich war. (Rocheteau 1972: 225)

Dies ist insofern nicht allzu weit aus der Luft gegriffen, als zur Zeit des transatlantischen Sklavenhandels die hauptsächlich von den Europäern exportierten Güter aus dem Landesinneren kamen und die Bevölkerung – Eliten und Chiefs ausgenommen – in Küstennähe nicht allzu viele Handelskontakte mit den Europäern pflegten. (Brooks 1975: 30)

Das Getreide der Küste war zwar schon zuvor wichtig um die Sklaven auf der Überfahrt zu ernähren (Searing 2002: XIV), aber die Bedeutung des landwirtschaftlichen Handels mit der Küste nahm mit dem erhöhten Interesse Frankreichs an pflanzlichen Ölen sicherlich größere Ausmaße an.

Nach der französischen Eroberung kam es zum Zusammenbruch der traditionellen politischen Strukturen, die alten Reiche waren dem Untergang geweiht, und das kapitalistische System, die Produktion für den Markt, begann die Wirtschaft zu bestimmen. Dies hatte zur Folge, dass die traditionellen Hierarchien hinsichtlich der Produktion immer mehr an Bedeutung verloren und somit die *Marabouts* die Möglichkeit hatten, Anhänger an sich zu binden.

*„The brotherhood originated in the late nineteenth century as a collective response of the Wolof people of north-western Senegal to changes brought about by French conquest. The organizational structure of the tariqa then provided an alternative authority system for those who had suffered from the collapse of the old Wolof states.“*  
(Cruise O'Brien 1971: 1)

Die herrschende soziale Unsicherheit zog eine Migrationsbewegung nach sich, wobei der Ruf der *Marabouts* bei weitem nicht der einzige Migrationsgrund war. Der sich entwickelnde Muridismus sowie die Bevölkerungsbewegungen bewirkten, dass das Gebiet der ehemaligen Wolof- Reiche einer sozialen und ökonomischen Umgestaltung unterlag. (Copans 1980: 77ff)

## 4.2 Vom *Laman* zum *Marabout*?

Im vorigen Teil wurde ein kurzer Abriss der wichtigsten Ereignisse im Kontext des Kontakts mit Frankreich und der Einbindung in das kapitalistische System vorgenommen, die dem Erscheinen der Muridenbruderschaft im Gebiet des heutigen Senegal vorausgingen.

Wie sahen jedoch die lokalen gesellschaftlichen Strukturen aus, wie war die Gesellschaft organisiert, in der die Muridenbruderschaft später eine so bedeutende Rolle einnehmen sollte? Machte sich die Bruderschaft neben der beschriebenen Situation der Unsicherheit und auch die lokalen Strukturen hinsichtlich der Verfügung über Land und Verteilung von Macht zu nutze?

Den Ansichten der meisten AutorInnen zufolge scheint dies durchaus der Fall zu sein. Für viele waren die Marabouts die neuen „*Erdherren*“, die „*Lamane*“, die schon früher in der Wolof- Gesellschaft eine bedeutende Rolle als die Verfüger über Land inne gehabt hatten.

## 4.3 Das Kastensystem und die Organisation der Arbeit

Die Wolof- Königreiche waren geprägt durch eine strenge Ausdifferenzierung der Gesellschaft. Seesemann spricht in diesem Zusammenhang von einer Einteilung in Klassen sowie Kasten, wobei die Klassen durch ihren Zugang zu ökonomischen Ressourcen und politischer Macht unterschieden werden und die Kasten durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Berufsgruppe gekennzeichnet sind. (Seesemann 1993: 82)

In der Wolof- Gesellschaft lassen sich verschiedene Klassen unterscheiden: Jene der „*ger*“, der Freien, die Adlige, den Klerus und die freien Bauern umfasste und jene der „*ñeño*“, die in nach Berufsgruppen gegliederte Kasten unterteilt war. Hierzu zählten die Griots und „*ñole*“<sup>23</sup> sowie verschiedene Gruppen von Handwerkern. Die Grenzen zwischen den Kasten waren strikt und dementsprechend waren sie auch durch Endogamie gekennzeichnet. Die zahlenmäßig größte Klasse war jene der „*jaam*“, der Sklaven. Die „*jaam*“ waren nicht Teil des Kastensystems und lassen sich in „*jaami-baadolo*“ (Sklaven des Hauses) und „*jaami-buur*“ (Sklaven der Krone) gliedern. Die

---

<sup>23</sup> weisen Ähnlichkeit zu Hofnarren auf



Letzteren waren zwar keine Freien, sie hatten aber dennoch eine beträchtliche politische Bedeutung, denn aus ihnen setzten sich die „ceddo“ – die Kriegersklaven – zusammen, die eine bedeutende militärische Rolle innehatten. Sowohl was die „ceddo“ als auch die Sklaven des Hauses betrifft, so ist ihr Verhältnis mit ihrem „Besitzer“ durch wechselseitige Abhängigkeit geprägt. (Seesemann 1993: 82ff.)

Es handelt sich also um eine Form der Sklaverei, die nicht mit jener des transatlantischen Sklavenhandels zu verwechseln ist, ein komplexes System, das durch Interdependenz geprägt ist.

Die afrikanische Form der Sklaverei ist auch – was die Produktivität und das Ausmaß betrifft – nicht mit jener der Plantagen- Sklaverei der „neuen Welt“ zu vergleichen. Weiters weist ihre Organisation wichtige Unterschiede auf. Einige der Sklaven arbeiteten zwar ähnlich wie jene auf den Plantagen – unter strikter Aufsicht –, andere jedoch wohnten in separaten Siedlungen und viele der Haus- Sklaven in Senegambien hatten Landnutzungsrechte, konnten ihre Arbeit auch durch Tribut- Zahlungen ersetzen und hatten überdies die Möglichkeit zu heiraten. (Searing 1988: 479ff)

*„It is clear that this labour regime could be more or less onerous depending on weather household slaves laboured under close supervision on a central estate, of weather they were settled in separate villages under little or no supervision, where a separate field was cultivated for the master.“* (Searing 1988: 492)

Während neue Sklaven unter strikter Kontrolle und Überwachung standen, waren die Haus- Sklaven nachfolgender Generationen eine Art Pachtarbeiter, bei denen der Grad der Kontrolle schwankte. (Searing 1988: 492)

*„A Wolof slave owed hereditary submission to a master, but his condition was fairly remote from that of the brutally oppressed slave of the North American or West Indian plantations. He was often considered almost as a member of his master’s family, and the labour required of him was approximately that of a domestic servant.“* (Cruise O’Brien 1971: 18)

### 4.3.1 Die Verfügung über Land

Die Befassung mit Konzepten von Land und Grenze ist im Kontext des präkolonialen Afrikas südlich der Sahara ein vieldiskutierter Punkt, da Konzepte von Verfügung über Land aus dem westlichen territorial- fixierten Kontext<sup>24</sup> hier nicht zuzutreffen scheinen. Der Vergleich mit europäischen Konzepten – in diesem Zusammenhang beispielsweise mit dem Feudalsystem – soll daher im Folgenden vermieden werden. Die Einbettung in ein bestimmtes Raster hätte zwar den Vorteil angenehmer Geordnetheit und vermeintlicher Klarheit, würde jedoch möglicherweise der eben nicht immer schön geordneten sozialen Realität weniger gerecht. Wright drückt dieses Bedürfnis, bekannte Muster und Raster zu verwenden sehr pointiert aus:

*„... nearly all of them would have preferred clear, organized misinformation to the fog that students of precolonial Africa must exist in, regardless of how smugly honest we are as we peer into that fog, most of the time seeing nothing, but hearing, perhaps, an occasional blast of a distant horn or the bell on some unseen buoy.“* (Wright 1999: 411)

Lassen Sie uns nun also in den Nebel eintauchen um ihn – Insha'Allah – mit dem Klang der Nebelhörner noch in den Ohren wieder zu verlassen.

Was den Zugang zu Land in den Wolof- Reichen betrifft, so unterscheidet Searing in den Wolof- Reichen drei verschiedene Landpachtungssysteme:

- Das „*Lamanat*“, in welchem die Verfüger über das Land die *Lamane* waren. Diese behaupteten als Nachfahren der ersten BesiedlerInnen gewisse Ansprüche und verteilten usus- fructus- Rechte an die Haushalte. Es handelte System der Verpachtung von Land, das den Schutz der Pächter gewährte., und das Searing zufolge auf Egalität ausgerichtet war. (Searing 1988: 493)

*„The lamanat was the most egalitarian form of land tenure. No real rents were collected from community members whose access to land was protected.“*

(Searing 1988: 493)

Dass das *Lamanat* tatsächlich auf Egalität aufgebaut war, ist in der Literatur jedoch umstritten, so betont beispielsweise Sy, dass dasselbe weit entfernt von einem auf Gleichheit bedachten System sei: *„ En effet le damelat, en tant que régime politique et social, était loin de l'idéal d'égalité et de justice sociales.*

---

<sup>24</sup> Wright beschreibt diesen sehr witzreich: *„My neighbour knows the line that divides my property from his property-he mows right up to it, carefully, and he knows some law about what to do when a limb off his tree falls on my property...“* (Wright 1999: 411)

*Bien au contraire, le souverain, dans tous ses actes, nous apparaît comme un despote.*” (Sy 1969 : 77)

Der *Laman* nahm in der Gesellschaft der Wolof<sup>25</sup> eine entscheidende Rolle ein, er „...war einerseits der Erdherr, dem man, da er für die Fruchtbarkeit des Bodens zuständig war, den Besitz magischer Fähigkeiten zuschrieb; andererseits war er der Verwalter und Verteiler von Grund und Boden.[...] Der *laman* gab die Bodennutzungsrechte an die Bauernfamilien weiter, die als Gegenleistung einen Teil der Ernte als Pacht abzuführen hatten.“ (Seesemann 1993: 81)

Die Gegenleistung, welche die Bauern für die Nutzung des Landes zu erbringen hatten, sollte sie daran erinnern, dass sie keinerlei eminentes Recht auf den Boden haben.

*„En effet les paysans n'étaient tenus de remettre au lamane qu'une gerbe de mil, un moyen de leur rappeler qu'ils n'avait aucun droit éminent sur le sol qu'ils cultivaient. « Le pays appartient au bur », disaient les lamanes aux paysans ; « si vous voulez cultiver, vous aurez des terres, mais il vous faudra exprimer au souverain votre reconnaissance et votre gratitude ».*“ (Sy 1969 : 79)

- Im „*Gormon*“<sup>26</sup>- System hatten die Adligen die Landrechte inne, wodurch die Bedeutung der *Lamane* schwand.
- Schließlich ist noch das „*Lew*“- System zu nennen, in welchem das Land entweder von muslimischen Führern kontrolliert wurde oder die Adligen die Lehen forderten. Die Pächter mussten dabei für ihr usus- fructus- Recht 10 % der Ernte oder eine dementsprechende Pacht abgeben.<sup>27</sup> (Searing 1988: 493)

Sy beschreibt die Veränderungen hinsichtlich der Verfügung über das Land so, dass die Abgaben an den *Laman*, die zunächst nur eine Garbe Hirse betrug und eher ein Zeichen der Anerkennung seiner Autorität waren, sich später zu größeren verpflichtenden Zahlungen entwickelten. *„Désormais, contrairement à la tradition*

---

<sup>25</sup> Bezüglich der Frage wann der Beginn der Wolof- Gesellschaft anzusetzen ist, scheint die gängige Vermutung zu sein, dass dieser mit dem von Ndiadiane Ndiaye herbeigeführten Zusammenschluss der Reiche Walo, Kayor und Baol zu Jolof (etwa Mitte des 14. Jahrhunderts) und der sich in der Folge entwickelten gemeinsamen Sprache, anzusetzen ist. (Seesemann 1993: 80)

<sup>26</sup> „*Gor*“ bezeichnet die Aristokratie, die sich aus den „*garmi*“ (Adligen) zusammensetzt (Sy 1969: 77)

<sup>27</sup> Searing bezeichnet dieses System als „feudalherrschaftlich“, dieser Vergleich wird jedoch in der vorliegenden Darstellung bewusst vermieden. (Searing 1988: 493)

*antérieure, on ne lui (le paysan) demandait plus de faire preuve de gratitude et de fidélité au souverain. Il était menacé et son anxiété ne pouvait que tourner en insécurité puisque le lamane proférait : « Si vous ne payez pas vos redevances, le damel va vous enlever les terres que vous cultivez. »* (Sy 1969: 79)

Der *Marabout* übernahm, einem Informanten Copans zufolge, die Rolle des *Laman* als Verfüger über Land:

*“Pour l’un de nos informateurs, le marabout est le grand ’ laman’, mais il précise qu’on ne l’appelle pas ainsi. Le Marabout a distribué la terre et, théoriquement, il continue à remplir cette fonction.”* (Copans 1980:118)

Auch Marty, der dem kolonialen Kontext zuzurechnen und deshalb mit großer Vorsicht zu genießen ist (allerdings spricht Couty großen Respekt für seine Arbeit aus), vertritt eine ähnliche Ansicht, der auch Copans zustimmt:

*“Le marabout remplaçant, par ou sans notre faute, le chef traditionnel c’est autour de lui que la société noire tend à se réorganiser.”* (Marty 1917: 348, zitiert nach Copans 1980: 33)

Dass der *Marabout*, als Verfüger über Boden und Inhaber magischer Kräfte, nichts völlig Neues darstellt, trifft auch Couty zufolge zu: Er darauf hin, dass der Wolof-Tradition entsprechend, Abgaben an den Chef getätigt wurden und *Marabouts* in diesem Sinne als die Nachfolger der Chefs gesehen werden können. (Couty 1972: 80) Wie schon erwähnt, war das *Lamanat* nicht das einzige System der Verfügung über Land in den Wolof- Reichen. Das ursprüngliche System veränderte sich und die politischen Funktionen des *Laman* gingen immer mehr in die Hände des Adels über. An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen, dass die sich dadurch entwickelnde wirtschaftliche Organisation jedoch nicht mit dem Feudalismus im Europa des Mittelalters gleichzusetzen ist.<sup>28</sup> Stattdessen handelte es sich eher um ein Tributsystem, in welchem die Bodenrechte beim jeweiligen Erdherren waren (der zu Beginn der *Laman* war, was sich jedoch im Laufe der Zeit veränderte<sup>29</sup>), welcher meist keine politischen Rechte innehatte. (Seesemann 1993: 81)

---

<sup>28</sup> Searing nimmt diesen Vergleich jedoch vor, indem er das „Lew“- System als „feudalherrschaftlich“ bezeichnet. (Searing 1988: 493)

<sup>29</sup> Zur Zeit, als Kayor, Baol, Sine und Saloum Klientelstaaten von Jolof waren, nannte man die Herrscher in diesen Staaten „Laman“ Später wurde der Titel „Laman“ durch verschiedene andere Titel abgelöst. (Cruise O’Brien 1971: 16)

Der Vergleich der muridischen *Marabouts* mit den *Lamanen* ist insofern interessant und scheint gerechtfertigt, als dass auch den *Lamanen* magische Fähigkeiten zugeschrieben wurden. Es existierte also ein dem *Marabout*- Talibé- Verhältnis, auf das im nächsten Teil genauer eingegangen wird, sehr ähnliches Beziehungssystem schon lange vor den muridischen *Marabouts*, das ebenfalls den ökonomischen sowie magischen Aspekt in sich vereinte.

„*In doctrine and organization the Muslim brotherhoods date back to the Middle Ages. [...] The marabus' power is cemented further by their assumption of the prerogatives of former kings and nobles, including the payment for the use of land.*” (Behrmann 1970: 6)

Dass die muridischen *Marabouts* schließlich zu den neuen Erdherren avancieren konnten ist im Zusammenhang mit den bereits behandelten externen Einflussfaktoren zu sehen, denn die Eroberung Senegals durch Frankreich führte zu einer politischen Krise und der *Marabout* übernahm nun soziale Aufgaben. Es entstand somit eine neue soziale Kraft, die auf religiöser Mobilisierung basierte.

Es entstand mit dem Muridismus eine soziale Organisationsform mit religiöser Basis, die sowohl eine Alternative zu den alten Wolof- Reichen als auch zur französischen Kolonialmacht darstellte.

„*French rule could not be opposed by force, and if it were to be endured then a means of adaption was required. A broad segment of the Wolof people, notably including the defeated warriors, was now to find in the new brotherhood an organizational and ideological salvation*” (Cruise O'Brien 1971: 13)

Die Muridenbruderschaft vermochte den Menschen einen gewissen Grad an Sicherheit und die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zu bieten. Doch nicht alle profitierten von der Ausbreitung der Bruderschaft, denn die muridische Kolonisation ging auch mit der Vertreibung der Fulani- Hirtennomaden einher. Durch ihre zahlenmäßige Überlegenheit und ihre ausgeprägte Organisation und Administration waren die Muriden in der Lage, die Fulani zu vertreiben. Der Wald, den die Hirtennomaden für das Weiden ihres Viehs benutzten, wirkte auf die muridischen Besiedler unbesetzt, sie waren der Ansicht, dass derjenige, der das Land rodet den Anspruch darauf hat und das Recht, es an seine Angehörigen weiterzugeben. So kamen die Muriden unter der Leitung ihrer *Shuyukh*, nahmen das Land in Besitz und errichteten *Daras*. (Cruise O'Brien 1971: 197ff)

Während zuvor die Wolof- Chiefs und *Lamane* für die Verteilung von Land zuständig waren, so hatten nun die muridischen *Marabouts* diese Aufgabe. 1906 trat ein Dekret in Kraft, das den Chiefs die Macht über das Land aberkannte, was dazu führte, dass

die Landverteilung immer mehr in die Hände der *Marabouts* übergang. 1964 wurden jedoch auch diese durch das „*Law on the National Domain*“, durch das alle Rechte auf „*eminent domain*“ abgeschafft wurden, in ihrer Macht eingeschränkt. Doch die muridischen *Shuyukh* blieben im Besitz großer Landflächen. (Cruise O'Brien 1971: 199ff)

Viele der muridischen *Shuyukh* sind zwar Großgrundbesitzer, aber das bedeutet nicht, dass sie auch über den Großteil des gesamten Landes verfügen, denn es gibt eine Vielzahl von individuellen Bauern, die zusammengezählt die Mehrheit der Landfläche nutzen. (Cruise O'Brien 1971: 202, 206)

#### **4.4 Das 19. Jahrhundert in den Wolof- Reichen**

Die Entwicklungen im 19. Jahrhundert in den Wolof- Reichen, die Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und traditionellen Herrschern, die in Aufständen und Jihad eskalierten, die Unzufriedenheit mit den bestehenden Strukturen, sind hier insofern von Bedeutung, als auch sie das in Erscheinung- Treten der Muridenbruderschaft beeinflussten, da sie zum Wunsch nach Veränderung, nach einer Alternative, führten.

##### **4.4.1 Die politischen Entwicklungen**

Die wichtigsten Wolof- Königreiche des 19. Jahrhunderts waren Kayor und Bawol, in denen die Geej Dynastie den Großteil der Macht inne hatte. (Searing 2002:16)

Was im 19. Jahrhundert die Entwicklungen in den Wolof- Reichen prägen sollte, war unter anderem das Aufkommen von militantem Islam. Kriegerische *Marabouts* strebten danach die alten politischen Einheiten zu zerschlagen und neue auf theokratischer Basis aufzubauen. Der Beginn des militanten Islam in den Wolof- Staaten ist mit der Kampagne des Tukulor- Gelehrten Al Hajj Umar Tall 1854-7 anzusetzen. (Cruise O'Brien 1971: 29f)

Vor allem die Jahre von 1859 bis 1886 waren geprägt von Unruhen und Unsicherheit, weshalb Searing diese Zeit als Wolof- Bürgerkriegs- Phase bezeichnet. Es kam zu einem Konflikt zwischen den Anhängern der Monarchie und jenen Muslimen, die danach strebten, die Monarchie zu reformieren oder gar zu zerstören. (ibid)

Ein wichtiger Akteur seitens der Muslime war Màbba Jaxu. Hinsichtlich seiner Ziele ist dieser in einer Reihe mit Osman dan Fodio, Umar Tal und Ahmadu Lobbo zu sehen. Es ging um die Bekämpfung „heidnischer Bräuche“, um den Kampf gegen die „Ungläubigen“. (Seesemann 1993: 93f.)

Màbba war der Nachfolger Umar Tals, er eroberte 1862 Saloum, drang 1865 in Jolof ein und kontrollierte zumindest für kurze Zeit beinahe das ganze Gebiet der Wolof-Staaten. (Cruise O'Brien 1971: 30)

Ein bedeutender Erfolg der kriegerischen *Marabouts* war die Konversion von Lat Dior im Jahr 1864. Nachdem Lat Dior, der 1862 *Damel* von Kayor geworden war, schon 2 Jahre später aus Kayor vertrieben wurde, suchte er bei Màbba nach Hilfe, die ihm unter der Bedingung gewährt wurde, dass er den Islam annehme. (Cruise O'Brien 1971: 30f)

So kam es schließlich zu einer ungewöhnlichen Allianz: Die Loyalisten der Geej-Dynastie schlossen sich Màbba Jaxu an, welcher einen muslimischen Aufstand plante. Demba War Sall, der Führer der königlichen Sklaven, Lat Dior und Màbba waren nun Verbündete und zogen gemeinsam nach Saalum. (Searing 2002: 43)

Es stellt sich natürlich hier die Frage, weshalb Lat Dior, der eigentlich ein „weltliches Königreich“ anstrebte, die Bedingungen Màbbas annahm und zum Islam übertrat. Doch, wie in vielen Konflikten, war es wohl auch hier so, dass es immer wieder zu vermeintlichen Eingeständnissen und Annäherungen kommt, um somit der Erreichung der eigenen Ziele durch politische Taktik näher zu kommen, schließlich hatte man sich auch gegen die französische Fremdherrschaft zu wehren.

Lat Dior und die Wolof- Aristokratie erhofften sich durch ihr Eingeständnis bessere Chancen ihre Macht zurückzugewinnen: „*The alliance between Wolof aristocracy and Màbba was an alliance of circumstance, but it was more than an empty gesture. The Wolof kings who fought Islam believed that their commitment would bring them back to power.*“ (Searing 2002: 43)

Obwohl Lat Diors Übertritt zum Islam politisch motiviert war, ist hier doch anzumerken, dass er sein Bekenntnis bis zu seinem Lebensende beibehielt. Dennoch vergaß er auch im Exil nicht seine Verpflichtungen Kayor gegenüber. (Searing 2002: 43)

Während der Zeit, die Lat Dior im Exil verbrachte wurde Amadu Bambas Vater– Momar Anta-Sali – zu einem seinem engen Verbündeten. Nach der Eroberung Saloums durch Màbba, wurde Momar Anta-Sali nach Saloum deportiert, wo er zum Hauslehrer der Kinder Màbbas wurde und eine von Lat Diors Nichten heiratete. Nach Màbbas Tod

1867 kehrte Lat Dior schließlich nach Kayor zurück, unterwarf sich Frankreich und wurde 1871 zum Damel von Kayor. (Dumont 1975: 39)

Sy fasst das Entstehen der Beziehung zwischen Amadu Bambas Vater und Lat Dior kurz und bündig zusammen:

*„Amadou Bamba a seize ans lorsque le Cayor reprend la lutte contre la France. Lat Dior, obligé de quitter son pays, est accueilli par Maba. Il rencontre Momar Antassaly et se lie d'amitié avec lui. En hommage d'admiration, le damel lui offre, en mariage, sa nièce Thioro Diop.“* (Sy 1969: 105)

Nach ihrer Rückkehr und Verhandlungen mit Frankreich und der muslimischen Partei in Kayor brachten Demba War und der von ihm gewählte König Lat Dior die Geej Monarchie zurück an die Macht. Der Kampf an der Seite von Mäbba verhalf der Geej-Dynastie zwar zu einer gewissen Anerkennung seitens der muslimischen Partei in Kayor, aber volles Vertrauen brachte sie ihnen nicht entgegen. 1875 drangen Muslime aus Jolof in Kayor ein, die Unterstützung von Teilen der muslimischen Partei in Kayor hatten. Lat Dior wehrte diese zwar ab, er hatte aber von nun an eine politische Schuld bei den Franzosen, die ihn unterstützt hatten, und machte sich viele Muslime zu seinen Feinden. Aus muridischer Sicht stellt dieses Ereignis einen bedeutenden Punkt in der Geschichte dar, denn dies machte Amadu Bamba zu einem Gegner der Monarchie. (Searing 2002: 30)

Die Allianz zwischen Lat Dior und Mäbba hatte viele davon überzeugt, dass der kriegerische Jihad nicht der richtige Weg sei. Außerdem wurde immer öfter Kritik seitens der Muslime laut, dass die Geej-Dynastie zu viel Macht für sich beanspruche. So verließen während der Eroberung viele Adlige und auch Sklaven den Hof und einige von ihnen gingen auch nach Bawol um sich Amadu Bamba anzuschließen. (Searing 2002: 68)

Auch Lat Diors Allianz mit den Franzosen bröckelte und seine Herrschaft war bald zu Ende. Nach einem kurzen Intermezzo wurde schließlich Demba War zum neuen König, der bereitwillig mit den Franzosen kooperierte. (Searing 2002: 30)

Nach dem Tod Lat Diors, der zuvor versucht hatte, den von den Franzosen geplanten Bau einer Eisenbahnstrecke durch Kayor zu verhindern, in der Schlacht von Dekkilè 1886<sup>30</sup> und der Niederlage der Wolof-Soldaten, kam es zur endgültigen Eroberung des

---

<sup>30</sup> Die Begegnung Amadu Bambas und Lat Diors vor der Schlacht von Dekkilé 1886 wird als wichtiges Ereignis gesehen. Obwohl Amadu Bamba zu diesem Zeitpunkt erst 30 Jahre alt war, hatte er schon eine



Gebiets durch Frankreich. Es kam nun zwar zu einer Annäherung der rivalisierenden Teile der Wolof- Gesellschaft, die Frankreich zuvor gegeneinander ausgespielt hatte, aber die Eroberung war nicht mehr aufzuhalten. (Cruise O`Brien 1971: 11-14)

Was nun folgte, glich einer sozialen Revolution, die chiefs wurden von Frankreich eingesetzt und kontrolliert, ihre Armeen entwaffnet, einstige Soldaten mussten nun auf den Feldern arbeiten und auch die Sklaven des Adels waren zum Anbau von Cash-Crops gezwungen. (Cruise O`Brien 1971: 14f)

*“The chiefs and the warriors, the backbone of the old pagan party, were humiliated and discredited, and the warlike tyédodo forced to seek a living as peasant farmers.”* (Cruise O`Brien 1971: 35)

Die Franzosen hatten das Land erobert und damit viele ihrer sozialen Rollen beraubt. Dass in dieser Zeit die Muridenbruderschaft Fuß fasste, war kein Zufall.

*„...the rapid expansion of his [Amadu Bambas] brotherhood may in large part be attributed to the fact that it provided a means of reconstituting the old social order on a new, religious basis. The religious leadership of the new brotherhood took over the status and many of the functions of the discredited chiefs, and the well- articulated socio-economic organization of the Mourides was admirably adapted to reintegrate those persons who had been socially displaced.”* (Cruise O`Brien 1971: 15)

Die Muridenbruderschaft bot jenen Menschen, die ihren Platz im sozialen System verloren hatten, einen Ausweg aus ihrer entwürdigenden Situation. Sie passte sich rasch an die durch die französische Eroberung entstandene neue politische und wirtschaftliche Lage an und erkannte die Möglichkeiten, die eine Beteiligung an der von den Franzosen vorangetriebenen Cash- Crop- Produktion mit sich brachte.

*„The extension of cash-crop farming was encouraged and stimulated by the French authorities, seeking to make the colony pay, and the Wolof marabouts were quick to see the chance that this gave them to oblige the Government.“*(Cruise O`Brien 1971: 34)S

Die politische und soziale Krise ab 1850 begünstigte das Erscheinen des muridischen Systems. Nach der Zerschlagung der alten Staaten war eine friedliche Form des Islam

---

gewisse Autorität als *Marabout* und er gab Lat Dior seinen Segen. Amadu Bamba hatte jedoch durchaus Vorbehalte gegen die kriegerischen Pläne Lat Diors, er war gegen die Weiterführung eines heiligen Krieges gegen die Fremdherrschaft und erhoffte sich die Rückkehr des Friedens. (Cruise O`Brien 1971:39f.)

gefragt – und in Form des Muridismus trat sie in Erscheinung. Amadu Bamba sprach sich deutlich gegen den militärischen Jihad aus, von dem die Menschen nach den Entwicklungen im 19. Jahrhundert genug hatten und propagierte stattdessen den friedlichen Jihad: „*The warrior in the path of God is not who takes his enemies' life, but the one who combats his nafs<sup>31</sup> to achieve spiritual perfection.*“ (Amadu Bamba<sup>32</sup>, zitiert nach Babou 2997: 5)

Es waren nicht nur religiöse Motive, welche die Menschen dazu bewegten, der Muridenbruderschaft beizutreten, sondern auch das, was die *Muridiyya* auf wirtschaftlicher und sozialer Ebene zu bieten hatte. „[Les paysans étaient] *ralliement provoqué moins par le prosélytisme des mourides que par leur organisation, leur solidarité et l'efficacité, particulièrement précieuse dans une zone pionnière, de leur encadrement.*“ (Pélissier 1966: 308)

In einer Situation der Unsicherheit und der Orientierungslosigkeit bedeutete die Zugehörigkeit zur Muridenbruderschaft und damit zu einer Gemeinschaft, deren Mitglieder sich in Zeiten der Not gegenseitig unterstützen, für viele einen gewissen Grad an Sicherheit. Die ausgeprägte Organisation der *Muridiyya* ermöglichte den Menschen sich selbst in kargen Gebieten niederzulassen und Landwirtschaft zu betreiben. „*For the peasant of Kayor anxiously watching the built-up of the clouds which seem to refuse to burst, for the colonist lost in the hostile immensity of the Ferlo, for the head of family stricken by fever at sowing time, there can be no price to the guarantees brought by integration within the brotherhood.*“ (Cruise O'Brien 1971: 196f)

#### 4.4.2 Der Islam in den Wolof Staaten

Um die Entwicklungen im 19. Jahrhundert in den Wolof- Reichen zu verstehen, muss auch kurz auf die Bedeutung des Islam zu dieser Zeit eingegangen werden. Babou weist darauf hin, dass viele Studien über die *Muridiyya* dem sozio- politischen Kontext großes Augenmerk schenken und dabei den Islam als wesentlichen Einflussfaktor vergessen: „*they give a paramount importance to the sociopolitical context of the*

---

<sup>31</sup> Bedeutet soviel wie Ego bzw. „fleischliche, diesseitige Seele“. (Babou 2007: 5)

<sup>32</sup> Mbacké, Amadu Bamba: Munawwiru s- Suduur. In: Mbaye, Serigne Sam et al. (1989): Recueil de poèmes en sciences religieuse du serviteur du Prophète, le fondateur du mouridisme. Pabat : Dar El Kitab.

*formation of the Murid tariqa by narrowly tying the genesis of the organization to colonial conquest and Wolof culture, ignoring the possible influence of Islamic heritage, doctrinal, and spiritual factors.“ (Babou 2007: 88)*

Nachdem ich dieses Zitat gelesen hatte, habe ich die vorliegende Arbeit unverzüglich danach überprüft, ob dem Islam als Einflussfaktor genug Aufmerksamkeit geschenkt wird. Ich musste feststellen, dass dies nicht so ist und habe mir den Vorwurf von Babou zu Herzen genommen. Ich habe mich gefragt, wie ich diesen wesentlichen Aspekt so vernachlässigen konnte und bin zum Schluss gekommen, dass Babou wohl Recht damit haben muss, dass in den Analysen über die *Muridiyya* prinzipiell eher ein Trend in Richtung der soziopolitischen Rahmenbedingungen besteht und der Islam als wesentlicher Faktor leicht übersehen werden kann.

Es wird nun deshalb im Folgenden zumindest eine kurze Darstellung der Bedeutung des Islam im 19. Jahrhundert vorgenommen.

Ab der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts war die Wolof- Gesellschaft kontinuierlich in Kontakt mit dem Islam. Es ist bekannt, dass Waar Jaabi der erste muslimische Herrscher von Tekkur war, aber über die Entwicklung des Islam im Wolof- Gebiet ist wenig bekannt. (Babou 2007: 21) Auch Cruise O'Brien setzt den Beginn des Kontakts mit dem Islam mit dem 11. Jahrhundert und der Konvertierung des Nachbarstaates Tekkur an. (Cruise O'Brien 1971: 19)

Ab dem 15. Jahrhundert stehen europäische Reiseberichte, die den Islam zu dieser Zeit als ein eher oberflächliches Phänomen beschreiben, zur Verfügung. (Babou 2007: 21) Es muss nicht betont werden, dass diese Berichte nur unter der Bedingung einer quellenkritischen Betrachtung von Nutzen sein können.

Ab dem 16. Jahrhundert begann der Islam sich von den Eliten in weitere Bevölkerungsteile auszubreiten, was in Zusammenhang mit dem Zusammenbruch des Jolof- Reichs gesehen werden kann. Dieser führte dazu, dass zahlreiche kleinere politische Einheiten entstanden (Jolof, Waalo, Kayor, Bawol und Saalum), deren Herrscher offener gegenüber islamischen Einflüssen waren, da die muslimischen Händler und Gelehrten sie mit Gütern und Ideen zur Führung eines Staates versorgten. (Babou 2007: 21f)

Muslimische Gelehrte fungierten als Berater für die Könige der neu entstandenen Reiche und bekamen als Gegenleistung Land zur Verfügung gestellt, und eine gewisse Autonomie in kultureller und administrativer Hinsicht zugesprochen. Der Islam wurde so mehr und mehr zu einem Faktor von politischer Bedeutung und wurde auch zu

einem Mittel des Protests für jene, die von der Macht ausgeschlossen waren, zu einem Mittel der Kritik an der herrschenden Schicht. (Babou 2007: 22f)

Cruise O'Brien macht darauf aufmerksam, dass hauptsächlich die einfache Bevölkerung empfänglich für den Islam war und Herrscher den Islam oft nur annahmen um eine gewisse Macht über die größer werdende Zahl von Muslimen zu erlangen. (Cruise O'Brien 1971: 21)

Der Islam diente zu verschiedenen Zeiten je nachdem der Kritik an der bestehenden Herrschaft oder auch zur Legitimation derselben. Ab dem 17. Jahrhundert wurde er jedoch mehr und mehr ein Zufluchtsort für jene, die von der Macht ausgeschlossen waren. Vor allem für jene Menschen, die besonders unter der Gewalt und der Unsicherheit, die der Sklavenhandel, Kriege und das Eindringen der Kolonialmacht mit sich brachten litten, wurde der Islam immer wichtiger. (Babou 2007: 31)

Der Beginn des militanten Islam im Wolof- Gebiet kann im späten 18. Jahrhundert angesetzt werden. Kriegerische muslimische Gelehrte strebten danach, das politische und soziale System zu stürzen um ein theokratisches System aufzubauen. (Cruise O'Brien 1971: 13)

Mit der Zunahme der muslimischen Bevölkerung wurde auch die Bedeutung der muslimischen Gelehrten immer größer und sie nahmen bald eine wichtige Position in der Gesellschaft ein. Sie waren Händler, Priester, Richter, Lehrer und Magier und werden auf Wolof „*serin*“ genannt.<sup>33</sup> (Cruise O'Brien 1971: 23)

Der Sufi- Islam, zu welchem der muridische zählt, und die Organisationsform der „*Tariqa*“ haben ihren Ursprung im Mittleren Osten und verbreiteten sich vor allem im 19. Jahrhundert in den Wolof Staaten. Viele der lokalen *Marabouts* schlossen sich einer der beiden großen Bruderschaften – Qadiriyya<sup>34</sup> oder Tijaniyya<sup>35</sup> – an. (Cruise O'Brien 1971: 25)

Für das In- Erscheinung- Treten der *Muridiyya* waren nicht nur die Entwicklungen im Kontext der Kolonialisierung Senegals entscheidend, sondern auch, dass der Islam, den die *Marabouts* vertraten für die Menschen nichts völlig unbekanntes war.

---

<sup>33</sup> Die in der Literatur vorherrschende und von Franzosen sowie einigen SenegalesInnen verwendete Bezeichnung ist „*Marabout*“. Beide Begriffe werden schon im 16. und 17. Jahrhundert in europäischen Quellen erwähnt. (Cruise O'Brien 1971: 23)

<sup>34</sup> In Bagdad im 12. Jahrhundert gegründet, die *Muridiyya* ist eine Abzweigung dieser Bruderschaft (Cruise O'Brien 1971: 27)

<sup>35</sup> In Marokko im 18. Jahrhundert entstanden (ibid)

„*Au moment de la crise sociale il existe des éléments et des individus porteurs d'une idéologie encore minoritaire, mais reconnue.*“ (Copans 1980:78)

Die Muridenbruderschaft konnte nicht zuletzt deshalb Fuß fassen und die *Marabouts* zu den Nachfolgern der Chefs oder *Lamane* avancieren, weil der Islam schon Eingang in die senegalesische Gesellschaft gefunden hatte.<sup>36</sup>

„*Le second groupe (de fidèles) comprend les ruraux, anciens tiedos ou badolos, seigneurs ou serfs, héritiers de l'ancien régime d'avant 1866. Ce sont ceux dont les pères ont embrassé l'Islam de 1860 à 1885, cherchant sur le terrain religieux une base de résistance qui faisait défaut au bras séculier. Pour ceux-là les marabouts ont remplacé les « brak », « bourba » et « damel » et leurs grand feudataires [...]*“<sup>37</sup> (Marty 1917 : 52, zitiert nach Copans 1980 : 34)

Es waren also zwei wesentliche Aspekte, die der Muridenbruderschaft zugute kamen: Dass der Islam und die Bruderschaften<sup>38</sup> den Menschen in Senegal bereits bekannt waren und dass es hinsichtlich der Verfügung über Land bereits in den Wolof- Reichen ein System gab, auf das sie aufbauen konnten.

---

<sup>36</sup> Der Islam hatte seit dem 16. Jh. einen gewissen Einfluss in Senegal. Zu dieser Zeit bezahlten die *Marabouts* Tribut an die Wolof- Herrscher und ihre Anwesenheit war akzeptiert so lange sie friedlich war. (Markovitz 1979: 84) Cruise O'Brien ist der Ansicht, dass der Islam in Kayor und Walo ab dem 17. Jh. von Bedeutung war und weist darauf hin, dass er schon einige Jahrhunderte vor der französischen Eroberung in den Wolof- Staaten vorhanden war. (Cruise O'Brien 1971: 20f)

<sup>37</sup> „*Brak*“, „*Bourba*“ und „*Damel*“ sind Königstitel von Waalo, Dyoloff und Kayor. „*Ceddos*“ (bzw. „*Tiedos*“) waren Söldner der Wolofreiche und „*Badolos*“ waren die Bauern, die Freien. (Copans 1980: 34)

<sup>38</sup> Die beiden Bruderschaften *Qadiriyya* und *Tijaniyya*, die dem Sufi- Islam (im 9. Jahrhundert im Nahen Osten als asketische Gegenströmung zur weltlichen Form des Islam entstanden) zuzurechnen sind, kamen im späten 18. Jahrhundert und im 19. Jahrhundert in die Wolof- Staaten. (Cruise O'Brien 1971: 25f)

## 5 Die konkrete Gestaltung von Arbeit im muridischen Kontext

*„L’ancrage concret de la hiérarchie mouride dans le système productif, ce sont, d’une part, les daara et de l’autre, les travaux collectifs villageois.“ (Copans 1980: 140)*

*„Pour bien penser l’idéologie, il faut renvoyer aux particularités du niveau des forces productives, aux effets sociaux des rapports de production, aux conditions de l’expression idéologique et de la conscience de groupe (de classe). En un mot, le concept idéologique ne peut être produit isolément et, seul, il ne produit rien.“ (Copans 1980: 159)*

Copans wirft die Frage auf ob es, wenn man allgemeine Funktionen der „Ideologie“ herausarbeiten will, nicht auch von Nöten ist zunächst Spezifika, vor allem hinsichtlich der Produktionsweise herauszuarbeiten. Denn die Natur und die Funktion der „Ideologie“ kann, so Copans, von Ort zu Ort und je nach den Möglichkeiten die ihr die Produktionsweise zuweist, variieren, es sind nur die Formen der Ideologie, die spezifisch sein können. (Copans 1980: 158f.)

Ich möchte hier betonen, dass ich nicht davon ausgehe, dass Religion völlig von den materiellen Bedingungen determiniert ist, dennoch erscheint es hilfreich, sich auch den konkreten Rahmen anzuschauen, in welchem die Religion wirksam ist, sowie die sozio-ökonomischen Bedingungen die auf sie einwirken.

### 5.1 Die Beziehung zwischen *Marabout* und *Talibé*

*„Im Gegensatz zu den puritanischen Richtungen im Islam, die Nachdruck auf das persönliche Handeln und die individuelle Verantwortung des Gläubigen legen, ist die Muridiyya ein hierarchischer Sufiorden, der auf die Vermittlung des Heils in einer religiösen Patronagebeziehung aufbaut.“ (Beck 1996: 167)*

Die *Muridiyya* ist eine hierarchisch organisierte Bruderschaft. Die Verbindung zwischen den *Marabouts* wird durch Familiencluster hergestellt, die auf Lineage- Gruppen basieren. Die bedeutendsten dieser Gruppen wurden von Amadu Bamba, seinen Brüdern und den bekanntesten seiner Schüler ins Leben gerufen.

In der *Muridiyya* lässt sich eine 4- Stufen Hierarchie ausmachen:

- General- *Khalif*<sup>39</sup>
- Lineage- *Khalif*
- *Shaikh*
- *Talibé*

Wer zum *Shaikh* wird, ist nicht von oben festgesetzt, sondern wird von den Anhängern bestimmt, denn ein *Shaikh* ist schlicht und einfach ein *Marabout*, der *Talibés* an sich binden konnte.<sup>40</sup>

Der *Khalif* ist der älteste direkte männliche Nachkomme der erwähnten Lineage-Gruppen, einige der *Khalifa* unterwerfen sich dem General- *Khalif*, der ein Nachfolger von Amadu Bamba ist und die oberste Autorität darstellt.

In der Praxis ist diese Hierarchie nicht starr und unveränderbar, so kommt es auch vor, dass der General- *Khalif* den Lineage- *Khalifen* übergeht und direkt mit einem bestimmten *Shaikh* eine Beziehung eingeht. (Cruise O'Brien 1971: 107-123)

Wie auch in anderen Bruderschaften lassen sich zwei Stränge der Abfolge unterscheiden:

- Der mystische Strang: Dieser bezieht sich auf die Abfolge von *Shuyukh* seit dem Gründer, welche die spirituelle Lehre weitergeben.
- Die Kette der Autorität, die eine Aufeinanderfolge frommer Männer darstellt, die über das „*dépôt sacré*“ der Bruderschaft verfügen.

(Dumont 1975: 86f)

Die Basis der Organisation der *Muridiyya* stellt die Beziehung zwischen *Marabout* und *Talibé* dar. In den *Qasida* von Amadu Bamba wird sowohl die Funktion des *Marabout* beschrieben als auch die Gründe weshalb ihm zu dienen und Gehorsam entgegenzubringen ist. (Copans 1980: 173)

---

<sup>39</sup> „*Khalif*“ bedeutet soviel wie Nachfolger, Stellvertreter (des Gründers). (Dumont 1975: 86)

<sup>40</sup> Bei „*Marabout*“ (= französisch- arabisch, auf Wolof: „*sérin*“) handelt sich um einen allgemeinen Begriff für jene, die religiöse Funktionen ausüben. Es können sowohl große *Shuyukh* als auch in der Hierarchie weiter unter stehende „*Marabout*“ genannt werden. Der Begriff „*Shaikh*“ wird nur auf jene angewandt, die *Talibés* an sich binden konnten. (Cruise O'Brien 1971: 101ff) In der vorliegenden Arbeit, wie auch in der Literatur, werden beide Begriffe verwendet. Da meist ohnehin nur von *Marabouts* die Rede ist, welche *Talibé* haben, sind die beiden Bezeichnungen bedeutungsgleich.

Amadu Bamba betont unter Anderem in der *Qasida* „Qui éclaire les coers dans les demeures et dans les maisons“ die Wichtigkeit der Beziehung zum *Shaikh* und meint: „*La vérité est dans l'amour pour son cheikh*“ (12/12, zitiert nach Dumont 1975 : 90)

Doch so sehr die Liebe zum *Shaikh* betont wird, ist es doch die Liebe zu Gott welche die erste Stelle einnimmt. Der *Shaikh* wird lediglich als Mittel gesehen, als Vermittler zum Propheten und schließlich zu Gott selbst. (Dumont 1975: 92)

Um die Rolle und die Legitimation der *Marabouts* als Vermittler zu Gott zu verstehen ist es notwendig, sich kurz mit dem Konzept des *baraka* auseinanderzusetzen. Es handelt sich dabei um eine Kraft, die von Gott stammt und von ihm an außergewöhnlich fromme Menschen weitergegeben wird. Auch die Abstammung von einer bestimmten Familie kann die Ursache für die Erlangung von *baraka* sein. „*Its meaning runs the gamut from »divine gift or grace«, »blessing«, or »beneficient force« to »magic« or »supernatural power«.*“ (Babou 2007: 8)

*Baraka* kann durch Kontakt mit Dingen mit welchen dessen Besitzer in Berührung war weitergegeben werden. (Körperflüssigkeiten, Kleider, durch seine Worte, etc) (Babou 2007: 9)

Seesemann beschreibt *baraka* als „*Segenskraft*“, die vom *Marabout* an seine *Talibés* gegeben wird. (Seesemann 1996: 144)

Durch seine *baraka* kann der *Shaikh* dem *Talibé* ermöglichen in Kommunikation mit Gott zu treten. (Sy 1969: 129)

Babou sieht *Baraka* als einen wesentlichen Aspekt für die „soziale Konstruktion von Heiligkeit“: „*As Islam and particularly Sufi beliefs expanded, baraka became central in the social construction of holiness, and one of the most visible manifestations of baraka, although not a necessary one, was the ability to work miracles, or karamas.*“ (Babou 2007: 9)

Der *Shaikh* hat die Aufgabe den *Talibé* zu führen, er übernimmt unter Anderem die Funktion eines Lehrers. Der *Talibé* seinerseits ist von seinem *Shaikh* als Ratgeber und Führer, der ihm den rechten Weg weist, abhängig.

In der Ode „*Les cadenas de l'enfer*“ beschreibt Amadu Bamba die Aufgabe des *Shaikh* seinem *Talibé* gegenüber:

„*Le Cheikh le guidera par sa science et sa piété,  
Et lui apprendra qu'il faut changer de conduite,  
Car quiconque était avant lui un isolé,  
Sans un éducateur parfait pour le former,*



*S'enfonçait dans un océan de perdition,  
Et jamais rien (de bon) ne provenait de lui :  
C'était en effet le démon qui le guiderait,  
Ainsi que ses passions et son âme charnelle“.*

(zitiert nach Dumont 1975 : 315)

Die Beziehung zwischen einem *Marabout* und seinem *Talibé* ist individuell und der *Marabout* wird frei gewählt. Dies hat zur Folge, dass sich verschiedene Konstellationen ergeben können:

- Der *Talibé* lebt im selben Dorf wie sein *Marabout*, welcher der Chef des Dorfes sein kann, aber nicht muss.
- *Marabout* und *Talibé* leben in verschiedenen Dörfern. Der *Marabout* kann beispielsweise der *Khalif Général* sein (Der *Talibé* verbindet sich in diesem Fall direkt mit der Spitze der Hierarchie)
- Es kann sich aber auch um einen *Marabout* handeln, der keine dieser Positionen einnimmt.

(Copans 1980: 178f)

### 5.1.1 Die Unterwerfung

*„Un regard d'affection de la part du Cheikh  
Est pour le murîd le plus grand privilège.  
Sois devant (ton propre) Cheikh comme un cadavre  
Entre les mains du laveur de morts, c'est mieux. “*

(Amadu Bamba : L'Education des Mourides, zitiert nach Dumont 1975 : 326)

Die *Talibés* sind gekennzeichnet durch ihre Unterwerfung gegenüber dem *Marabout*, der seinerseits für sie eine Mittlerfigur zu Gott darstellt. Die Beziehung zwischen *Marabout* und *Talibé*, die sich in den Abgaben und der Arbeit für den *Marabout* spiegeln, können als die soziale Basis des Muridismus gesehen werden (Sy 1969: 172)

Sehr extrem formuliert diese Unterwerfung Markowitz, wobei anzumerken ist, dass seine Aussage wohl eher nur für die *Talibés* in den *Daras* (die *Takder*) zutrifft:

„*Talibés are those who, in theory although not necessarily in fact, have renounced father and mother and chosen to go to paradise. Adherents of the Marabouts are supposed to be like cadavers in the hands of washers of the dead.*“ (Markovitz 1979: 87)

Auf Wolof wird der „Vertrag“ zwischen *Marabout* und *Talibé* „*diébalou*“ genannt, und meint die gewollte und akzeptierte Unterwerfung. Dieser Akt der Unterwerfung bedeutet, dass sich der *Talibé* in spiritueller und materieller Hinsicht in die Hände des *Marabout* begibt. (Sy 1969: 172)

Die Unterwerfung des *Talibé* unter seinen *Marabout* ist nicht nur in der *Muridiyya* sondern auch in der Sufi- Tradition im Allgemeinen ein wesentlicher Aspekt. (Cruise O'Brien 1971: 85)

Der *Marabout* vermittelt die Segenskraft *baraka* und erhält als Gegenleistung von seinen Angehörigen deren Gehorsam. Er hat auch in weltlicher Hinsicht Pflichten seinem *Talibé* gegenüber und fungiert als Berater für verschiedenste Bereiche. (Seesemann 1996: 144)

Dass dem *Marabout* auch magische Kräfte zugeschrieben werden, ist ein Element, das sich gut mit der traditionellen Religion des Gebiets verbinden lässt, was angesichts der Tatsache, dass viele Muriden noch nicht lange dem Islam angehörten, und sie somit eine bekannte Vorstellung in die neue Religion einbinden konnten, durchaus von Bedeutung war. (Cruise O'Brien 1971: 85)

Viele der frühen Muriden waren laut Cruise O'Brien Sklaven oder Kastenangehörige, für welche die Unterordnung – diesmal eben im religiösen Bereich – nichts Neues war: „*Early talibés of such origins brought with them a bit of subordination (and an acute need for patronage and guidance) which found new expression in religious terms.*“ (Cruise O'Brien 1971: 84) Auch Babou macht darauf aufmerksam, dass eine solche Interpretation in der Literatur zu finden ist: „*It is argued that the slaves who were newly freed from bondage by French rule and did not know what to do with their freedom as well as so-called caste people flocked to the Muridiyya and found in Murid sheikhs the patrons they had lost.*“ (Babou 2007: 88)

Er weist jedoch darauf hin, dass – obwohl die Machtbeziehungen in der *Muridiyya* von Wolof- Strukturen beeinflusst sind – dies allein als Erklärung nicht ausreicht, da auch andere Bruderschaften denselben sozialen Hintergrund haben und dennoch anders organisiert sind. (Babou 2007: 88) Pélissier vertritt diesbezüglich die Auffassung, dass

die egalitärere Struktur der Tidjaniyya darauf zurückzuführen ist, dass sich die Bruderschaft mehrheitlich aus freien Bauern zusammensetzt. (Pélissier 1966: 122)

Was dieser Sichtweise jedoch widerspricht ist, dass auch in den muridischen Dörfern Copans zufolge ursprünglich hauptsächlich „Freie“ und nicht Sklaven waren. (Copans 1980: 116)

Ob nun mehr „Freie“ oder Sklaven und Kastenangehörige der *Muridiyya* beitraten ist vielleicht gar nicht so wichtig. Die unterschiedlichen Sichtweisen scheinen aber zumindest ein Hinweis darauf zu sein, dass die Zusammensetzung der Muriden nicht einheitlich ist, genauso wenig wie die Beziehung zwischen *Marabout* und *Talibé* sich stets gleich gestaltet.

*„People become Murid for many different reasons, and they come from all lifestyles. These differing social backgrounds and aspirations are also reflected in their interactions with sheikhs.“* (Babou 2007: 89)

Hinter der Notwendigkeit der Unterordnung unter einen *Shaikh* steckt der Glaube, dass der Himmel, das Seelenheil, nur mit Hilfe eines Vermittlers erreicht werden kann. Es handelt sich dabei um eine ganze Kette der Vermittlung: Der *Shaikh* steht in Verbindung mit Amadu Bamba, dieser mit dem Propheten, welcher wiederum mit Gott verbunden ist. (Cruise O'Brien 1971: 83)

Die Unterwerfung des *Talibé* kommt schon bei seiner Initiation in die Bruderschaft zum Ausdruck. Beim so genannten „*Njebbel*“ kniet der *Talibé* vor dem *Shaikh* und spricht: *„I submit my body and my soul to you. I will do everything you order me and abstain from anything you forbid me.“*<sup>41</sup> (Cruise O'Brien 1971: 85)

Die Unterwerfung des *Talibé* ist jedoch völlig freiwillig und kann nicht erzwungen werden. Dem *Shaikh* steht es nicht zu den *Talibé* in materieller Hinsicht zu bestrafen und er kann keinen *Talibé* exkumulieren. Der *Talibé* seinerseits hat jedoch die Möglichkeit den *Marabout* zu wechseln, was zu einer automatischen Beendigung der vorigen Beziehung führt, denn es ist nicht möglich mehrere *Marabouts* gleichzeitig zu haben. (Cruise O'Brien 1971:88)

Copans führt ein sehr auf die Spitze getriebenes Zitat an, das die Unterwerfung des muridischen *Talibé* unter seinen *Marabout* verdeutlichen soll: *„Si le pape dit à quelqu'un de se jeter dans un puits, il y a beaucoup de gens qui n'accepteront pas;*

---

<sup>41</sup> In Wolof: *„Jebbel na la sama jemma ak sama bakan. Law ma diggel ma téré ma bay ko.“* (Cruise O'Brien 1971: 85)

*tandis que les Mourides acceptent. Si le pape de l'église dit de mettre votre main dans quelque chose de très chaud (feu ou eau) vous n'allez pas accepter. Tandis que les Mourides vont accepter, si Serigne Bamba le leur demande », dit M'Backé Diouf, paysan de Missirah. " (Copans 1980 : 177)*

Der Respekt und die Ehrfurcht vor dem *Marabout* zeigen sich auch in der Art und Weise, wie der *Talibé* ihm begegnet: er kniet vor ihm nieder, hält Distanz und senkt seinen Kopf. (Copans 1980 : 177)

Um die Bindung des *Talibé* an seinen *Marabout* zu verdeutlichen, zitiert Couty einen Ausschnitt aus einem Gespräch mit einem Informanten:

*„Il y a une différence entre Mourides et Tidjanes. Les Mourides disent : « Il faut travailler pour Dieu. » Les Tidjanes, ce n'est pas pareil. Un Talibé tidjane, c'est quelqu'un de très paresseux. Ou plutôt un orgueilleux. Moi, si mon Marabout me dit : « Mustafa, va me chercher un fagot de bois sec » , j'y vais tout de suite. Même s'il se trouvait ici, avec nous, et me donnait cet ordre, j l'exécuterais. Mais si j'étais Tidjane et si le Marabout venait me dire ici d'aller chercher un fagot de bois sec, je serais très gêné, je dirais qu'il me considère comme un chien. " (Couty (1968)<sup>42</sup>: 32, zitiert nach Couty1972: 76)*

Obwohl die strikte Unterwerfung des *Talibé* häufig als besonderes Charakteristikum der *Muridiyya* beschrieben wird und muridische *Shuyukh* wesentlich mehr Autorität über ihre Anhänger ausüben, als dies in anderen Sufi- Richtungen in Senegal der Fall ist, so muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass die tatsächliche Praxis sich unter Umständen durchaus vom Prinzip der blinden Unterwerfung unterscheiden kann: *„One should be careful to distinguish between the rhetoric of the tariqa's doctrine, the disciples' emphatic claim of blind obedience to their sheikh, and the actual practices. In fact, Murid disciples are often selective when it comes to obeying recommendations, and the sheikhs do not always have it their way; they are careful to make sure that their injunctions do not antagonize the disciples' interests." (Babou 2007: 87)*

---

<sup>42</sup> Couty Ph. / Copans, J. (1986): Entretiens avec des *Marabouts* et des paysans du Baol. Dakar: O.R.S.T.R.O.M.

### 5.1.2 Die Abgaben

„*The genuine Murid is the sincere disciple who loves his sheikh, submits to his service and gives hadiyya [offering, present, gift<sup>43</sup>].*“ (Amadu Bamba, zitiert nach Babou 2007: 85f)

Die *Talibés* leisten Abgaben, sei es in Naturalien oder in Form von Geld an den *Marabout*, die entweder aus kollektiver Arbeit (siehe weiter unten) stammen oder individuellen Ursprungs sind. (Copans 1980: 182) Auch in vorkolonialer Zeit wurden von den Wolof Tribute und Arbeitsdienste an die chiefs geleistet, was sich geändert hat, ist, dass diese Rolle nun eben der *Marabout* einnimmt. (Cruise O'Brien 1971: 89) Obwohl der Eindruck entstehen könnte, dass die Abgaben der *Talibés* beinahe verpflichtenden Charakter haben, so gibt es keine Sanktionen im Falle einer Nichtabgabe seitens der *Talibés*, sondern es wird lediglich von religiösen Folgen ausgegangen.

Die Mehrarbeit / „*Surtravail*“<sup>44</sup> übersteigt nicht 10% der gesamten von den *Talibés* verrichteten Arbeit<sup>45</sup> und die Abgaben werden immer an den eigenen *Marabout* geleistet, der nicht der des Dorfes sein muss, was auf eine gewisse Entscheidungsfreiheit seitens der *Talibés* schließen lässt und nahe legt, dass auch der *Marabout* Leistungen zu erbringen hatte um Anhänger an sich zu binden.

Der *Talibé* ist nicht verpflichtet etwas zu tun, das dem persönlichen Nutzen des *Marabouts* dient, es wird jedoch davon ausgegangen, dass es religiöse Vorteile nach sich zieht ein „guter“ *Talibé* zu sein und seinem *Marabout* zu dienen. (Copans 1980: 178)

„*Quand je travail pour moi c'est pour de l'argent; quand je travaille pour le marabout, c'est pour Dieu.*“ (Copans 1980 : 184)

Hinsichtlich der Abgaben an den *Marabout* lassen sich grundsätzlich drei Formen unterscheiden: Abgaben für Arme, Abgaben nur für den *Shaikh* und Abgaben für die Weiterleitung an höhere Autoritäten. Am wichtigsten sind hier die Zahlungen, die direkt für den *Shaikh* bestimmt sind. „*A gift made to one's shaikh is in material terms the*

---

<sup>43</sup> Anmerkung von Babou

<sup>44</sup> Hier verstanden als Mehrleistung, die über die für den eigenen Bedarf notwendige Produktion des *Talibé* hinausgeht und an den *Marabout* abgegeben wird.

<sup>45</sup> Copans 1980: 182

*most effective local form of insurance policy, and in religious terms it is an investment in the after-life.*“ (Cruise O’Brien 1971: 92)

Die „Haddiya“ genannte Grundform der Abgaben an den *Shaikh* sind relativ groß, werden regelmäßig getätigt und können beinahe als Verpflichtung gesehen werden. (Cruise O’Brien 1971: 92f.)

Hadiyya dient sowohl dazu dem *Shaikh* Verbundenheit auszudrücken als auch einen Beitrag zur Erfüllung von Amadu Bambas Mission zu leisten und *Baraka* zu erlangen. (Babou 2007: 93)

*„For the Murid disciple, hadiyya is both an expression of love for the sheikh and a source of baraka. By donating what is dearest to him (his wealth), the Murid gives the ultimate proof of the sincerity of his affection for his spiritual leader.“* (Babou 2007: 93)

Erstmals wird die Hadiyya bei der Unterwerfungszereemonie abgegeben und später weiterhin bei Besuchen beim *Shaikh* und bei religiösen Festen. Die Höhe der Hadiyya hängt von den Möglichkeiten des jeweiligen *Talibé* ab und eigentlich ist der symbolische Akt wichtiger, als die Höhe der Abgabe. (Babou 2007: 93)

1947 wurde eine neue Form der „*Haddiya*“ – „*sas*“ genannt – eingeführt, die dazu diente, den Bau der Moschee in Touba zu finanzieren. Eine schon zur Zeit des Gründers eingeführte Zahlung, die ebenfalls für den Bau der Moschee bestimmt war und den fixen Betrag von 140 francs pro Kopf umfasst, nennt sich „*njottuk bok*“. Im Sinne eines Vergleichs von Norm und tatsächlicher Praxis ist an dieser Stelle anzumerken, dass manche *Shaikhs* keine der beiden prinzipiell verpflichtenden Abgaben „*sas*“ und „*njottuk bok*“ einfordern, da sie nicht davon abhängig sind oder auch grundsätzlich nichts von verpflichtenden Zahlungen halten. (Cruise O’Brien 1971: 92ff.)

### 5.1.3 Reziprozität der Beziehung

In gewisser Weise ist das Verhältnis zwischen *Marabout* und *Talibé* von Reziprozität geprägt, da der *Talibé* abhängig vom *Marabout* als seinem Vermittler zu Gott ist, aber der *Marabout* auch den *Talibé* braucht, welcher bei der Wahl seines *Marabouts* freie Hand hat.

Ein Aspekt, welcher die Freiwilligkeit der Beziehung und das gegenseitige Einverständnis zum Ausdruck bringt, ist dass beim Tod des *Marabouts* seine *Talibés* nicht verpflichtet sind, seinen Sohn als ihren neuen *Marabout* zu akzeptieren und auch

der Sohn eines *Talibé* nicht denselben *Marabout* wie sein Vater haben muss, obwohl dies meist der Fall ist. Ein *Marabout* kann einem *Talibé* weiters nicht verweigern, sein *Marabout* und damit sein Vermittler zu Gott zu sein, was jedoch auch nicht in seinem Interesse liegt, denn er ist von seinen *Talibés* abhängig, die für ihn die Quelle von Reichtum und Ansehen darstellen. (Copans 1980: 176f)

„*»Sheikh's clout is neither unlimited nor guaranteed,« and the maintenance of their status »requires constant attention to legitimizing and reinforcing the bases of that status.«*“ (Villalón<sup>46</sup>, zitiert nach Babou 2007: 87)

Auch die *Marabouts* haben Leistungen zu erbringen. Eine wichtige Rolle derselben ist beispielsweise die Vermittlung in Streitigkeiten und die Lagerung von Getreide für Zeiten der Not. (Cruise O'Brien 1971: 104ff)

Sie haben die Aufgabe in Notsituationen – wie bei Nahrungsknappheit – auszuhelfen und unterstützen jene, die nicht mehr arbeiten können. Außerdem geben sie Kredite, vermitteln bei Schwierigkeiten mit der Administration und helfen bei der Arbeitssuche. Sie tragen somit zur Aufrechterhaltung eines Systems der kollektiven Sicherheit bei. „*The Mouride community probably provides a more effective shelter against disaster than any other local form of solidary organisation.*“ (Cruise O'Brien 1971: 96)

Schon angesichts der Tatsache, dass der *Marabout* nicht die Möglichkeit hat, materielle Sanktionen aufzuerlegen, muss er dafür sorgen, dass er es durch seine Leistungen schafft, Anhänger an sich zu binden.

„*There are [...] no material sanctions of a negative kind. A shaikh cannot punish a Talibé, in this world at least, and he very rarely even makes any criticism which could stimulate social pressure on a delinquent follower.*“ (Cruise O'Brien 1971: 97)

Der *Shaikh* braucht seine *Talibés*, sie sind es, die ihn erst zum *Shaikh* machen und ihm Ansehen verleihen: „*The talibés are seen in theological terms as the external sign of an inward grace.*“ (Cruise O'Brien 1971: 101)

---

<sup>46</sup> Villalón, Leonardo (1995): *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatik*. Cambridge: Cambridge University Press, Villalón, Leonardo (1994): „Sufi Rituals as Rallies: Religious Ceremonies in the Politics of Senegalese State-Society Relations. *Comparative Politics* 26.

## 5.2 *Dara* und *village mouride*

Der muridische Erdnussanbau, die muridische Form der Arbeit, ist in engem Zusammenhang mit der dörflichen Organisation zu sehen, welche die einzige soziale Form darstellte, die der muridischen Bruderschaft Stabilität zu verleihen vermochte. Es ist jedoch anzumerken, dass die dörfliche ökonomische Organisationsform nicht isoliert, abgeschottet von anderen wirtschaftlichen Einflüssen gesehen werden kann, sondern im Kontext des urbanen Marktes betrachtet werden muss, denn dieser ist zwar nicht die Hauptkomponente der Einkünfte der muridischen Bauern, bietet ihnen aber die Möglichkeit einer komplementären Tätigkeit. (Copans 1980: 98ff.)

Das muridische Dorf ist nicht mit dem *Dara* zu verwechseln. Letzteres ist eine Gemeinschaft von Unverheirateten, die „*Takder*“ genannt werden und unter einem *Marabout* oder seinem Vertreter arbeiten. Die Anhänger der *Marabouts* verlassen ihre Familie und unterwerfen sich dem *Marabout*, dessen Subsistenz sie auch sichern.

Ein *Dara* kann sich, wenn die Voraussetzungen, wie der Zugang zu Wasser, vorhanden sind, auch zu einem Dorf entwickeln.<sup>47</sup> (Copans1980:87)

So wurden zahlreiche *Daras* zu Dörfern, erkennbar ist dies am Namen der Dörfer, all jene die mit „*Darou*-“ beginnen, waren einst *Daras*. Da die *Shuyukh* den Ex- *Takder* Land zur Verfügung stellen, das sie vom *Dara* abzweigen, nimmt die Zahl der *Daras* stetig ab. (Cruise O'Brien 1971: 185f)

Copans beschreibt den Prozess der Entstehung eines *Daras* und in der Folge eines muridischen Dorfes in 5 Etappen:

- Der Vorsitzende der Bruderschaft gibt einen Auftrag zur Errichtung eines *Daras* oder Dorfes oder wird um Erlaubnis gefragt.
- Vor der tatsächlichen Errichtung betet und meditiert der *Marabout*. Auch Amadu Bamba hatte sich vor der Gründung von Touba in die Wildnis zurückgezogen um in sich zu kehren und zu beten.
- Nachdem der *Marabout* die Grenzen des Dorfes festgesetzt hat, kommen die *Talibés*.

---

<sup>47</sup>Ein *Dara* ist dann ein muridisches Dorf, wenn die *Talibés* heiraten und Familien gegründet werden. (Copans1980:94)



- Die Eltern des *Marabout* und seine *Talibés* gründen nun ein *Dara*.
- Schließlich können Verwandte oder Freunde der bereits Anwesenden zuziehen.

(Copans 1980: 91f.)

Das Dorf ist im Gegensatz zum *Dara* nicht die Einheit des *Marabouts* und seiner *Talibés*, sondern der jeweils eigene *Marabout*, an den Abgaben geleistet werden, kann sich durchaus in weiter entfernt gelegenen Dörfern befinden. Daraus lässt sich folgern, dass nicht von einem politischen Tribut auf Ebene der Dorfgemeinschaft zu sprechen ist. (Copans 1980: 178)

Die Dörfer bestehen aus Familien unterschiedlicher Herkunft, deren Kern das „*Keur*“ darstellt. Die Zusammengehörigkeit wird nicht mehr so stark durch verwandtschaftliche Beziehungen<sup>48</sup>, sondern mehr durch religiöse Praxis hergestellt. (Copans 1980: 109ff)

Das Verwandtschaftssystem ist im Kontext der muridischen Dörfer nicht mehr von so großer Bedeutung, es ist aber auch nicht einfach verschwunden und der *Marabout* profitiert von den existierenden Verwandtschaftsbeziehung. (Copans 1980: 110)

Was die *Daras* betrifft, so hat sich deren Bedeutung im Laufe der Zeit verändert. In den Anfängen der Bruderschaft handelte es sich dabei um ein Mittel für die Expansion der *Muridiyya*, einen Weg, gemeinsam die Kontrolle über Land zu erlangen. Die ursprüngliche Bedeutung des vom Arabischen abgeleiteten Wortes *Dara* ist jene einer „religiösen Bildungsstätte“.<sup>49</sup> Zu Beginn war die Arbeit in den *Daras* auch bei den Muriden eher nebensächlich, es ging darum die eigene Subsistenz und die des Lehrers zu sichern und diesem auch gelegentlich Abgaben als Gegenleistung für die religiöse Erziehung zu leisten. Später verschwand diese Bedeutung nicht gänzlich, aber die *Daras* im Kontext der *Muridiyya* nahmen mehr und mehr den Charakter eines Orts der landwirtschaftlichen Produktion an. (Cruise O'Brien 1971: 163)

---

<sup>48</sup> Es existieren zwar Verwandtschaftsbeziehungen, von denen sowohl *Marabouts* als auch *Talibés* Gebrauch machen und von denen sie profitieren, das bedeutet jedoch noch nicht, dass es ein richtiges System von Verwandtschaftsbeziehungen gibt. (Copans: 115)

<sup>49</sup> „*Dar*“ (arabisch) bedeutet Haus, mit einem *Dara* ist das Haus eines muslimischen Lehrers gemeint.

„*This new form of dara was a collective farm, with no educational function, whose members were talibés who had engaged themselves to work for the shaikh until such time as he should release them.*“ (Cruise O'Brien 1971: 165)

Sy stellt den Wandel der Bedeutung der *Daras* mit der eindringenden Marktwirtschaft und der zunehmenden Bedeutung des Erdnussanbaus in Zusammenhang. Durch die zunehmende Wichtigkeit der Erdnussproduktion wurden die *Daras* zur landwirtschaftlichen Produktionsstätte und ihre kontinuierliche Umwandlung in muridische Dörfer begünstigte die Produktion des Cash- Crop:

„*C'est avec l'introduction de l'arachide que les daara vont être, comme le note le rapport sur la région arachidière, les pépinières de marabouts mourides. Au fur et à mesure qu'ils se convertissent en villages ordinaires, ils permettent le développement de la culture de l'arachide, le seul produit capable de procurer un revenu monétaire.*“ (Sy 1969 : 227)

Die *Daras* weisen Ähnlichkeiten mit den Arbeitsgruppen der Wolof- Dörfer auf, der Unterschied ist jedoch, dass letztere auf gelegentlicher Basis waren, während der *Talibé* im *Dara* viele Jahre im Dienst seines *Shaikh* steht. (Cruise O'Brien 1971: 165)

Im Gegensatz zu den erzieherischen, sind in den landwirtschaftlichen *Daras* weniger Kinder, sondern hauptsächlich junge Männer vorzufinden, welche die körperlichen Voraussetzungen für harte Arbeit mitbringen. Die physischen Fähigkeiten der Mitglieder der *Daras* sowie die Organisation derselben ermöglichte den Muriden eine Besiedlung von selbst sehr kargen Gebieten. (Cruise O'Brien 1971: 166)

Die Arbeit in den *Daras* bedeutete für die *Takder* eine gewisse materielle Sicherheit, was in einer Zeit, die aufgrund der französischen Kolonialisierung durch Unsicherheit geprägt war, von großer Wichtigkeit war. „*The dara was, in many respects, well adapted to the disturbed circumstances of Wolof society in the period following the French conquest and the establishment of a colonial administration.*“ (Cruise O'Brien 1971: 166)

Der Leiter eines *Dara* wird „*jawrin*“ genannt. Es handelt sich dabei um eine Bezeichnung, die ursprünglich als Titel der *Chiefs* im Reich Kayor verwendet wurde. (Cruise O'Brien 1971: 168)

Der Beitritt zu einem *Dara* ist zwar prinzipiell völlig freiwillig, was aber dadurch relativiert wird, dass auch Kinder von ihren Eltern ins *Dara* geschickt werden. Oft stehen zerrüttete Familienverhältnisse hinter der Entscheidung zum Eintritt in ein *Dara*,

welches einerseits eine gewisse materielle Sicherheit bietet und andererseits eine Art von Freundschafts- Netzwerk der Mitglieder schafft. Neben materieller Entgeltung<sup>50</sup> durch den *Shaikh*, die eher selten ist, wird mit dem Dienst im *Dara* Prestige verbunden, das den ehemaligen *Takder* nach dem Austritt aus dem *Dara* durchaus von Nutzen sein kann. Hauptsächlich wird aber der Dank Gottes als Entgelt für die Arbeit im *Dara* gesehen, die als sicherer Weg ins Paradies gilt. (Cruise O'Brien 1971: 169–175)

In den Anfängen der Bruderschaft war der *Takder* ab seinem Eintritt in das *Dara* fast völlig von seiner Familie und seinen Verwandten isoliert. In der Regel verließ er das *Dara* nur bei einem Todesfall in der Familie. Er sieht seine Familie nur, wenn diese den *Shaikh* besucht um ihm Geschenke zu bringen. Durch die Anpassung an die Bedingungen, die durch die vermehrte Cash- Crop- Produktion entstanden, haben sich auch die Verhältnisse in den *Daras* verändert. Während sich die *Takder* früher meist das ganze Jahr selbst erhalten mussten, so wurden sie später meist vom *Shaikh* mit Essen versorgt (zumindest in der Regenzeit wenn die Arbeit am härtesten ist) und die meisten *Shuyukh* geben den *Takder* auch eine Art Bezahlung, die „*Zakat*“ genannt wird und ein Anteil der Ernte ist. (Cruise O'Brien 1971: 179f.)

Die Arbeit der *Takder* ähnelt jener der Wolof- Bauern. In der Regenzeit werden Erdnüsse und etwas Getreide angebaut, wobei der *Shaikh* Land, Saatgut, Dünger und landwirtschaftliches Gerät zur Verfügung stellt. Mit Ausnahme des *Zakat*, geht der Ertrag der *Daras* an den *Shaikh*. Während die Erdnüsse verkauft werden, wird das Getreide gelagert. (ibid: 182ff)

Obwohl die *Daras* zunächst die Basis der landwirtschaftlichen Struktur der *Muridiyya* waren, so ist später nur ein kleiner Bruchteil der muridischen *Talibés* in *Daras* und sie produzieren nur einen geringen Anteil des gesamten Erdnussertrags der Bruderschaft. Die meisten *Talibés* sind unabhängige Bauern, die ihr eigenes Land bebauen und

---

<sup>50</sup> Der *Shaikh* bezahlt Cruise O'Brien zufolge den ehemaligen *Takder* den Brautpreis, wenn deren Eltern dies nicht können und stellt ihnen auch häufig ein Stück Land zur Verfügung. (Cruise O'Brien 1971: 174)

Diop hingegen beschreibt das Leben in den *Daras* als äußerst hart und die Arbeit der *Takder* als rein dem Profit des *Marabouts* dienend ohne dass dieser zu einer Gegenleistung verpflichtet ist: „*les Tak-der ou les Lakhassaye Mouride soient parmi les hommes les plus démunis de la terre. Ils travaillent, en effet, tout le temps que dure leur engagement au profit d'un Marabout, pour le compte de ce dernier. Ils doivent s'entretenir eux-mêmes en cultivant des plantes vivrières, en mendiant, etc. Le Marabout ne leur doit obligatoirement que des prières et rien d'autre, sinon selon son bon-vouloir.*“ (Diop 1972: 245)

Abgaben an den *Shaikh* machen oder gelegentlich dessen Feld bearbeiten. (ibid: 185, 189)

### 5.3 Kollektive Arbeit

Neben den *Daras* stellt auch die kollektive Arbeit ein wesentliches Element der muridischen Arbeit dar. Beide Elemente zusammen sind das Fundament des produktiven Systems der muridischen Bruderschaft, wobei die gemeinschaftlich bzw. für die Gemeinschaft verrichtete Arbeit neben der Funktion der gegenseitigen Hilfe auch eine ideologische Rolle einnimmt. (Copans 1980: 40, 140)

Es wird sowohl für sich selbst als auch für den *Marabout*, das eigene *Carré* sowie für andere *Carrés* gearbeitet. Die Arbeit für andere *Carrés*, die „*Santaane*“ genannt wird und eine Art Hilfeleistung darstellt sowie die Arbeit für den *Marabout*, nehmen jedoch nur einen geringen Teil der insgesamt verrichteten Arbeit ein.<sup>51</sup> Der Großteil der Arbeit wird für das eigene *Carré* verrichtet. (Copans 1980: 130)

Die Kontrolle der Produktionsmittel sowie die Kommerzialisierung der Erdusernte liegt in den Händen des Chef des *Carré*. (Copans 1980:132)

Copans unterscheidet 3 Formen der kollektiven Arbeit:

- *Santaane*: Dabei handelt es sich um eine „Einladung“ zur Arbeit, wobei die Zusage verpflichtend ist.
- *Dimböli*: Mehrere Personen bieten ihre Hilfe an, oder reagieren auf eine Bitte um Unterstützung. In diesem Fall ist das Dienstangebot nicht absolut verpflichtend
- *Nadante*: Eine Gruppe schließt sich zusammen und erledigt gemeinsam der Reihe nach die Arbeit auf ihren Feldern.

---

<sup>51</sup> Was die Anteile der unterschiedlichen Formen der Arbeit betrifft, so sind von Dorf zu Dorf Unterschiede festzustellen. So ergaben die Studien von Copans et al. beispielsweise für Darou Rahmane II einen wesentlich höheren Prozentsatz der *Santaane* als in den Dörfern Kaossara und Missirah, was sich unter anderem auf die geringe Größe des Dorfes sowie die geringe Mechanisierung zurückführen lässt. (Copans 1980: 130)

(Copans 1980: 140f. beruft sich hier auf die Forschungen von Roch)

Von den genannten Formen der kollektiven Arbeit scheint „*Santaane*“ die bedeutendste zu sein. Sie stellt einen Schnittpunkt zwischen traditionellen Formen der Kooperation und muridischer Arbeit dar. Copans macht darauf aufmerksam, dass die Alternativen zu *Santaane* Mechanisierung und die Anstellung von *Firdu* (Teilzeit- Arbeitskräfte) sind. Während die *Firdu* einen Lohn erhalten, muss beim *Santaane* eine Mahlzeit zur Verfügung gestellt werden, was eine sofortige Ausgabe bedeutet. (Copans 1980: 141)

Was den Zusammenhang zwischen traditionellen und muridischen Strukturen kollektiver Arbeit betrifft, so fand eine gegenseitige Beeinflussung statt, es handelt sich bei letzterer jedoch nicht um eine bloße Kopie, sondern eher um eine Kreation, die von schon vorhandenen Strukturen beeinflusst wurde. Die Logik der muridischen Arbeit ist sehr spezifisch und nicht von Verwandtschaftsbanden sondern vielmehr von der Abhängigkeit gegenüber dem *Marabout* bestimmt. (Copans 1980: 141ff)

Hinsichtlich des Aspekts der Ausbeutung durch kollektive Arbeit, die unter anderem für den *Marabout* verrichtet wird, ist anzumerken, dass die *Talibés* nur relativ wenig für den *Marabout* arbeiten. Der Wert der kollektiven Arbeit liegt weniger in der Produktivität derselben als vielmehr in ihrer symbolischen und ideologischen Bedeutung, sie stellt ein Zeichen des ideologischen Bezugs dar. (Copans 1980: 155)

#### 5.4 Mittwochsfelder

Die Mittwochsfelder, die „*toll alarba*“ genannt werden, sind von den *Talibés* für den *Shaikh* bebaute Felder. Ursprünglich wurden sie von den bereits erwachsenen Schülern des jeweiligen *Shaikh* als Gegenleistung für die von ihm erhaltene religiöse Erziehung bewirtschaftet. Während die jüngeren *Takder* in den *Daras* ohnehin täglich für den *Shaikh* arbeiteten, bebauten also jene, die nicht mehr im *Dara* waren seine Mittwochsfelder für ihn um ihm eine Gegenleistung zu erbringen. Im Laufe der Zeit verlor der Aspekt der religiösen Erziehung an Wichtigkeit. Der Ertrag des Mittwochsfeldes wird aber weiterhin als Spende an den *Marabout* gesehen. Wie viele Tage im Jahr auf diesen Feldern gearbeitet wird variiert, aber fixe Termine sind Aussaat und Ernte. (Cruise O'Brien 1971: 210f)

Die wichtigen *Shuyukh* der *Muridiyya* haben oft so viele Mittwochsfelder, dass sie selbst nicht mehr genau sagen können, um wie viele es sich tatsächlich handelt. Ein größeres muridisches Dorf kann durchaus auch mehrere dieser Felder haben, die für unterschiedliche *Shuyukh* bebaut werden.

Die Mittwochsfelder werden auf Landflächen errichtet, die ansonsten brach liegen würden. Sie sind nicht das Eigentum des *Shaikh*, denn die Dorfbewohner können sie, falls der Bedarf vorhanden ist, auch selbst nutzen. (Cruise O'Brien 1971: 211f)

### 5.5 Ausweg für ehemalige Sklaven vs. Change of master?

Die Arbeit in den *Daras* bedeutete für viele *Talibés* die einzige Möglichkeit Zugang zu Land zu erwerben. Die Bruderschaft wurde von Einigen als ein Wiederaufkommen der Sklaverei im religiösen Kontext gesehen, muridische *Marabouts* gleichzeitig als Befreier (ehemalige Sklaven kamen in die *Daras*) und als Versklaver. (Moitt 1989:45)

*“The marabus’ power is cemented [...] by their assumption of the prerogatives of former kings and nobles, including the right to payment for the use of land. Some marabus have developed this system into semi slavery that extends to every area of life.”* (Behrman 1970:6)

Dass die Organisation der Arbeit im muridischen Kontext von Hierarchien geprägt ist, von denen jene zwischen *Marabout* und *Talibé* die wichtigste ist, hat sich deutlich gezeigt, doch dass es sich bei diesem Abhängigkeitsverhältnis um eine neue Ausformung der „*master – slave*“ Beziehung handelt, ist eine Auslegung, die genauerer Betrachtung nicht Stand hält.

Es scheint eine ordentliche Portion an Geringschätzung gegenüber der Bruderschaft im Spiel zu sein, wenn Aussagen wie die folgende getätigt werden:

*„The slavery is complete, a slavery both material and moral [which] is spread from one end to the other of the Muslim world...“* (Depont / Coppolani 1897: 203f, zitiert nach Behrman 1970: 17)

Vor allem seitens französischer Kolonialbeamter ist ein gewisses Maß an Abneigung gegenüber der *Muridiyya* zu spüren, und die muridische Arbeit wird ihrerseits häufig als Wiederaufleben einer Art von Sklaverei dargestellt.

So schreibt Bourlon, ein einflussreicher Administrativbeamter im muridischen Gebiet: *„The blind devotion which is inculcated into them can neither elevate their soul nor*

*expand their personality...their organisation of work and its productivity is very close to that of ancient serfdom.* (Bourlon 1959<sup>52</sup>, zitiert nach Markovitz 1979: 89)

Auch Portères war ähnlicher Meinung und beschrieb die Situation wie folgt: *“The Mouride adept (talibé) is under the complete hold of the religious chief, the marabout, morally and materially... His ignorance, sordidly maintained, keeps him from emancipation. The insult done to man is flagrant.”* (Portères 1952<sup>53</sup>, zitiert nach Markovitz 1979: 89)

Tidiane Sy weist darauf hin, dass die *Talibés* zwar hinsichtlich der Tatsache, dass ihre Arbeit nicht materiell vergolten wird, ausgebeutet werden, aber dass das Phänomen komplexer ist, als es auf den ersten Blick wirkt und macht darauf aufmerksam, dass die Ausbeutung keine bewusste, für beide Seiten wahrgenommene ist:

*„...si le taalibé est exploité, il n'en pas du tout conscience. Par ailleurs, le marabout que nous présentons souvent comme un exploiteur ne se comporte pas comme tel, ne vit pas avec la conscience d'appartenir à une catégorie sociale différente de celle de ses adeptes.“* (Tidiane Sy 1969 : 232)

Hinsichtlich des einzelnen *Talibé* ist deshalb hier nicht von Ausbeutung zu sprechen, da die Zeit die er für den *Marabout* opfert relativ gering ist. Bei einer Betrachtung aus der Vogelperspektive wird aber sichtbar, dass die Mehrarbeit von tausenden von *Talibés* durchaus ins Gewicht fällt und Teil eines ausbeuterischen Systems sein kann. (Copans 1980: 154ff)

*„Le surtravail d'un taalibé n'est pas signe d'un système d'exploitation, mais le surtravail de 400.000 mourides l'est certainement. Les travaux collectifs sont donc le fondement d'un système d'exploitations, puisqu'ils en sont la principale institution.“* (Copans 1980 : 155)

---

<sup>52</sup> Bourlon, Abel (1959): Note brève sur l'organisation municipale du Sénégal. Paris: Centre de hautes études administratives sur l'Afrique et l'Asie modernes.

<sup>53</sup> Mission Roland Portères (1952) : Aménagement de l'économie agricole au Sénégal, vol. 1.

## 6 Arbeit und Muridischer Islam im Wechselverhältnis

Das Aufzeigen von Beziehungen zwischen verschiedenen Bereichen einer Gesellschaft ist gerade für die Kultur- und Sozialanthropologie interessant. Es ermöglicht uns Verknüpfungen zu erkennen um somit vielleicht Antworten auf die Frage zu finden wie es zur Ausformung bestimmter kultureller Phänomene kommt. Ich kann nicht untersuchen welche Bedeutung Arbeit im Kontext der Muridenbruderschaft hat, wenn ich den muridischen Islam aus dem Kontext seiner Zeit reiße und isoliert von sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten betrachte.

Bereits ausgerüstet mit dem Wissen um den Entstehungskontext und diesen im Hinterkopf bewahrend wird im Folgenden ein Aspekt des Sozialen – die Arbeit – in ihrer Wechselwirkung mit dem religiösen Bereich betrachtet. Es werden einige Schnittstellen der beiden Bereiche herausgearbeitet, an denen die Interaktion sichtbar wird.

### 6.1 Arbeit und Religion: einige grundsätzliche Überlegungen

Es gibt eine Unmenge von Religionsdefinitionen. Es wird hier nicht der Anspruch gestellt, eine allgemein gültige Definition zu finden, sondern schlicht und einfach eine, die als Arbeitsdefinition funktioniert. Schließlich geht es mir hier nicht darum herauszufinden, was Religion ist, sondern darum, wie eine ganz bestimmte Religion – der muridische Islam – mit einem ganz bestimmten Aspekt des Sozialen – der Arbeit – zusammenhängt. Es wird das Zusammenspiel zwischen Arbeit und muridischem Islam als Religion mit konkretem sozialen Anspruch betrachtet.

Religion darf und kann nicht nur in Hinsicht auf ihre Funktionen betrachtet werden. Zweifellos würde eine derart einseitige Sichtweise Kernaspekte der Religion vernachlässigen.

Der Aussage, dass „*Religion allgemein nur nach ihrer Funktion für den Menschen bestimmbar [ist] – welche Formen sie historisch auch annehmen mag.*“ (Luckmann 1982<sup>54</sup>: 269, zitiert nach Figl 2003: 68), stimme ich deshalb nur insofern zu, als ich davon ausgehe, dass Religion verschiedene Funktionen erfüllen kann, wobei mein

---

<sup>54</sup> Luckmann, Th. (1982): Religion in der modernen Gesellschaft. In: Oelmüller, W. u.a. Diskurs: Religion.



Augenmerk auf der sozialen Funktion liegt, da ich unter anderem die Frage behandle inwiefern Religion im Kontext der Muridenbruderschaft soziale Aufgaben – wie beispielsweise jene, der Arbeit Wert zu geben – erfüllt. Dass Religion allgemein nur nach ihrer Funktion zu definieren ist, wage ich jedoch zu bezweifeln, da somit ihr eigentlicher Inhalt gar nicht erst thematisiert wird.

Eine essentialistische Definition, die nur versucht eben diesen Inhalt zu erfassen, das Wesen, den Kern der Religion, ist hier jedoch nicht sinnvoll, da das Thema ja nicht die Religion an sich sondern ihre Bedeutung in der sozialen Welt ist. *„C’est par son rôle social que la Confrérie des Mourides est connue, et par lui qu’elle se maintient, à une époque où l’homme – individuellement – ne sent plus, autant que par le passé, ce besoin de protection collective et de direction morale, que les confréries et les cheikhs étaient seuls à pouvoir lui procurer, il n’y a pas si longtemps.“* (Dumont 1875: 357)

Es wird einer von vielen Aspekten der Religion betrachtet, weswegen auch als Ausgangspunkt zunächst einmal eine Beschreibung von Religion notwendig ist, die verschiedene Dimensionen derselben umfasst.

Ninian Smart hat eine solche geliefert, er unterscheidet sieben Dimensionen der Religion: *„1. die praktische und rituelle, 2. die erfahrungsmäßige und emotionale, 3. die narrative oder mythische, 4. die doktrinale und philosophische, 5. die ethische und rechtliche, 6. die soziale und institutionale, und schließlich 7. die materielle Dimension, worunter er z.B. Kunstwerke oder Gebäude versteht.“* (Figl 2003: 70)

Jene Dimension der Religion, welcher in der vorliegenden Arbeit besonderes Augenmerk geschenkt wird, ist – wie bereits erwähnt – die soziale, deshalb sollte vielleicht auch der verwendete Religionsbegriff etwas mehr auf diese ausgerichtet sein. Eine sehr bekannte, die soziale Funktion der Religion betonende Definition, stammt von Durkheim: *“Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“* Religion ist somit eine *„im wesentlichen kollektive Angelegenheit“* (Durkheim 1994: 75)

Eine Sichtweise, welche ebenfalls die soziale Seite der Religion hervorhebt, jedoch wesentlich konkreter wird, hat Wallace geliefert, welcher der Religion die Bedeutung der sozialen Reform zuschreibt und davon ausgeht, dass auch beispielsweise das Christentum in einer Revitalisierungsbewegung seinen Ursprung hat. (Wallace 1956: 267)

*“In fact, it can be argued that all organized religions are relics of old re- vitalization movements, surviving in routinized form in stabilized cultures, and that religious phenomena per se originated (if it is permissible still in this day and age to talk about the "origins" of major elements of culture) in the revitalization process – i.e., in visions of a new way of life by individuals under extreme stress.” (Wallace 1956: 268)*

Es scheint mir jedoch wichtig, an dieser Stelle zu betonen, dass der Aspekt der Revitalisierung nicht der einzig ausschlaggebende für die Ausformung der Muridenbruderschaft sein kann. Eine solche Perspektive würde der Rolle Amadu Bambas nicht gerecht werden, der nach den Prinzipien des Sufismus lebte und danach strebte diese weiterzugeben. Dies geschah aber eben an einem Ort und zu einer Zeit, in welcher vor allem die sozialen Aspekte für die Menschen von großer Bedeutung waren. Das bedeutet jedoch nicht, dass man die spirituelle, mystische Seite, die Rolle Amadu Bambas als Mystiker und Heiligem einfach ausklammern oder gar verleugnen kann. Amadu Bamba verbreitete nicht nur eine soziale Botschaft sondern war auch und vor allem eine mystische Person: *„ A la foi mystique et porteur d'un message social, il a cristallisé les aspirations d'une population confrontée à la colonisation et à toutes les transformations qu'elle a provoquées. “ (Coulon 1981: 102)*

Dennoch ist die Idee, dass Religion in einer Situation entspringen kann, in der sich die Menschen nicht mehr zu recht finden, in der das Bedürfnis nach einem neuen Weg vorhanden ist, interessant und Amadu Bamba beschreibt in seinen *Qasida* sehr eindrücklich die Probleme der Zeit, die es zu überwinden gilt:

*„Sachez, cher frères, que vous vous trouvez à la fin du monde.*

*Nous voyons les signes qui annoncent l'approche de la fin.*

*Tout homme lucide devra se conformer à ses recommandations.*

*Car cette époque est la pire de toutes.*

*Car les péchés sont nombreux dans tous les pays.*

*Les maladies et les épidémies sont nombreuses.*

*Les mortalités également plus accentuées.*

*L'ignorance persiste dans la trahison*

*Et la fidélité tend à disparaître.*

*Le manque de respect est fréquent chez les filles*

*Comme il l'est chez les enfants.*

*Il est constant de voir des hypocrites et des gens mauvais.*

*Ainsi l'on honore le riche et l'on sous-estime le Marabout.*

*Comme on honore l'écart et sous-estime les alim (sic)<sup>55</sup>–*

*Cette époque est une époque où l'on doit rester en silence.*

*C'est une époque où l'on doit rester constamment chez soi.*

*C'est également une époque où l'on doit se contenter de ce qu'on a*

*Tout en restant silencieux.*

*C'est également une époque où il faut vraiment s'isoler ou s'enfuir*

*Vers les pierres ou vers les housses. (sic)<sup>56</sup> “*

(Les Poèmes de la Fin des Temps, zitiert nach : Coulon 1981: 103)

Auch wenn der Kern des Muridismus sowie der Religion im Allgemeinen, vielleicht nicht ihre Funktion in der sozialen Welt ist, so hat der organisatorische Rahmen des Muridismus, die Art wie diese Religion sich in der sozialen Welt manifestiert, doch für viele einen Weg dargestellt, mit den Problemen der Zeit umzugehen:

*„Nous pensons que les adeptes, en se lançant dans la mise en valeur des terres du Baol, du Djolof ou du Sine, apportaient à la société sénégalaise de son temps la meilleure réponse au problème qu'elle hantait: la faim, cette souffrance de l'homme des pays appelés aujourd'hui pays en voie de développement.“* (Sy 1969: 226)

Nachdem nun der verwendete Religionsbegriff grob umrissen wurde, soll auch der eigentliche Kern der vorliegenden Arbeit – die Beziehung zwischen Religion und Arbeit – kurz auf allgemeiner theoretischer Ebene untersucht werden ehe konkrete Aspekte desselben genauer unter die Lupe genommen werden.

Zu diesem Zweck scheint es zunächst sinnvoll sich anzuschauen, was überhaupt unter Arbeit zu verstehen ist, um sich darüber bewusst zu werden, mit welchen Assoziationen und Wertigkeiten der Begriff einhergeht.

Es gibt sehr verschiedene Auffassungen davon, was Arbeit eigentlich ist. Dass Arbeit sich unterschiedlich gestalten kann, kommt auch schon in der Definition von Marx zum Ausdruck: *„Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt,*

---

<sup>55</sup> Anmerkung von Coulon: Von Dumont folgendermaßen übersetzt : *„L'ignorant a le pas sur le lettré“* (Dumont 1975 : 331)

<sup>56</sup> Anmerkung von Coulon: Von Dumont folgendermaßen übersetzt : *„C'est aussi le temps de la solitude, au milieu des montagnes et des déserts“* (ibid)

regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber.“ (Marx<sup>57</sup>: 192, zitiert nach Bierwisch 2003: 8) Es ist klar, dass die Art und Weise wie der Mensch nun dem „Naturstoff“ gegenübertritt sehr verschieden sein kann. (Bierwisch 2003: 8)

Eine der heute gängigen Definitionen von Arbeit beschreibt sie als „*die Summe körperlicher und geistiger Tätigkeiten der Menschen zur Produktion knapper Güter und Dienstleistungen.*“ (Giarini / Liedtke 1998: 30) Es handelt sich jedoch hierbei um eine Begriffsbestimmung, die auf ökonomische Aspekte beschränkt ist und dem weitreichenderen Wert der Arbeit nicht gerecht wird.

Die Bedeutung, welche der Arbeit zugeschrieben wurde, veränderte sich im Laufe der Zeit. So wurde in der griechischen Mythologie eine „*Wiederholung gottgegebener Tätigkeiten*“ unter ihr verstanden, sie ist in diesem Zusammenhang eine „*ständig erneuerte und andauernd verwirklichte Erscheinung der göttlichen Weltordnung.*“<sup>58</sup>(Giarini / Liedtke 1998: 32)

Mit dem aufkommenden Christentum wurde Arbeit eher als eine Mühe gesehen, „*als Sühne für die Ursünde und Folge der Vertreibung aus dem Paradies.*“ (ibid: 32)

Mit Luther und Calvin verändert sich die Bedeutung der Arbeit abermals, sie wird zu einem „*Mittel moralischer Selbstvergewisserung*“, für Calvin sogar zum Zweck des Lebens schlechthin, zum Weg zur Erlösung. (ibid.)

Wenn man die Begriffsgeschichte des Wortes „Arbeit“ betrachtet, so wird deutlich, dass mit Arbeit in verschiedenen Kontexten und verschiedenen Zeiten nicht immer dasselbe gemeint ist. In den Nibelungenliedern werden unter Arbeit beispielsweise Kriege und Schlachten verstanden und Bierwisch macht darauf aufmerksam, dass Lexers Taschenwörterbuch Arbeit als „*mühe, mühsal, not die man leidet oder freiwillig übernimmt; kampfesnot; strafe, kindesnöte*“ definiert. (Bierwisch 2003: 9)

Was die etymologische Herkunft des Begriffes betrifft, so wird er unter Anderem vom germanischen „*arbeiðz*“ abgeleitet, was soviel wie „Mühsal“ bedeutet. Der negative Beigeschmack des Wortes kommt auch beim lateinischen „*labor*“ zum Ausdruck, das mit Wörtern wie „*labil, Lappen, schlaff und sogar schlafen*“ in Zusammenhang steht.

---

<sup>57</sup> Marx, Karl (1971): Das Kapital. Band 1. Kapitel 5. In: MEW. Band 23. Berlin: Dietz Verlag.

<sup>58</sup> Es waren die Götter, welche den Menschen beibrachten, wie sie ihre Arbeit zu verrichten hatten. Athene lehrte die Menschen die Pflanzung von Olivenbäumung und die Zähmung von Tieren und Demeter brachte den Menschen unter Anderem bei Getreide anzupflanzen. (Giarini / Liedtke 1998: 30)

Gemeinsam ist diesen Begriffen die indogermanische Wurzel „lab-“, welcher die Bedeutung „*hingleiten, schlapp sein, schwanken*“ innewohnt. (Bierwisch 2003: 9)

Noch extremer kommt der negative Unterton des Begriffes Arbeit im französischen „travail“ zum Ausdruck, das sich vom mittellateinischen „tripalis“ ableiten lässt, das wiederum auf das griechische „tripassalon“ (Dreipfahl, Folterwerkzeug) zurückzuführen ist. (Bierwisch 2003: 10)

Positive Aspekte der Arbeit finden in diesen Definitionen überhaupt keine Erwähnung, Arbeit ist viel eher eine Last, die es zu überwinden gilt. Etwas anders sieht es beim englischen Begriff „work“ aus, der mit dem deutschen „Werk, wirken“ verwandt ist. Was jedoch in den Herkunftsgeschichten der unterschiedlichen Worte rund um „Arbeit“ dominiert, das sind – wie wir gesehen haben – die negativen Aspekte.

Umso interessanter ist es, sich anzuschauen, wie Arbeit im Kontext der *Muridiyya* gesehen wird. Hier scheint der Arbeit – der Herkunft des deutschen, französischen und lateinischen Begriffes widersprechend – ein durchaus positiver Wert zugeschrieben zu werden, Arbeit wird als Teil der Religion gesehen und teilweise (was die Bay Fall betrifft) sogar als religiöse Pflicht, als eine Form des Gebets, als Weg ins Paradies. Sie ist somit nichts was es einfach nur zu überwinden gilt, sondern erfüllt an sich eine Aufgabe, indem sie dazu beiträgt, Körper und Geist auf das Gute ausgerichtet zu halten.

Auch im Islam im Allgemeinen erfährt Arbeit insofern eine besondere Bedeutung, als sie das Gebet ergänzt und genauso auf dem Willen Gottes beruht. *„Wie in der benediktinischen Klosterregel strukturiert der geordnete, genau bestimmte und voraussagbare Wechsel zwischen Ritualgebet und Arbeit, zwischen Andacht und Wirken, gleichberechtigt das Alltagsgeschehen. Das eine erfährt erst durch das andere sein Gewicht und sein Profil. Beides entspringt Gottes Wille, beides ist Gottesdienst und Einheitsbekenntnis.“* (Haarmann 2003: 138)

Dass Arbeit als eigene Kategorie in den religiösen Texten keine Erwähnung findet, hängt damit zusammen, dass sie als Selbstverständlichkeit gesehen wird. *„Die Arbeit, das praktische Tun des Menschen, als Mittel zur Gewährleistung der Subsistenz ist als gottgewolltes Betätigungsfeld vorgegeben und bedarf als solches keiner gesonderten Erwähnung.“* (Haarmann 2003: 139)

Der Begriff, mit welchem Arbeit im Sinne von „praktischem Tun“ wiedergegeben wird, ist „*Amaʿ*“, der drei Dimensionen umfasst: Die Praxis im Gegensatz zu Theorie und Spekulation; eine konkrete Tat, ein einzelnes Werk; und drittens „Tätigkeit, Aktivität“; (Haarmann 2003: 138f)

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Arbeit und dem religiösen Bereich sind verschiedenste Ansichten zu finden. Während Weber die Magie als ein Hindernis für den Arbeitserfolg sieht, so meint Malinowski, dass Magie die praktische Rationalität stützt. (Beck/Spittler 1996: 3)

Welche Bedeutung kann nun also Religion für den sozialen Bereich der Arbeit einnehmen? Ist sie wie Weber meint ein hindernder Faktor oder kann sie je nach Kontext durchaus ein die Arbeit prägender und dieselbe fördernder Aspekt sein?

Wenn Arbeit als rein „zweckrationales Handeln“ gesehen wird und somit der Religion entgegengestellt wird, erscheinen die beiden Bereiche als voneinander isoliert und sich vielleicht sogar widersprechend. Sieht man in der Arbeit jedoch mehr als nur ein rationales Handeln zur Befriedigung ökonomischer Bedürfnisse, so können möglicherweise Schnittstellen der beiden Bereiche sichtbar werden, die ihre gegenseitige Beeinflussung aufzeigen.

*„In unserer Gesellschaft gilt Arbeit als der Prototyp eines zweckrationalen Handelns. [...] Für den Ethnologen sollte aber Rationalität nicht Teil der Definition, sondern Teil der Problemstellung sein. Es geht nicht um das Verhältnis zwischen rational und irrational, sondern um die Art der Rationalität.“* (Beck / Spittler 1996: 3)

Wenn ich davon ausgehe, dass es nicht nur ökonomische Motive sind, die hinter der Arbeit stecken, so tritt Arbeit aus der Beschränkung auf ihre wirtschaftlichen Aspekte heraus. Sie ist dann, anders formuliert, nicht mehr nur ein Teil der Wirtschaft, sondern hat eine weiter reichende sozio- kulturelle Bedeutung. Arbeit dient dann nicht nur dazu, sich seinen Unterhalt zu sichern, sondern übernimmt wesentlich weiter reichende Aufgaben. In den gesammelten Aufsätzen von Beck und Spittler wird deutlich, dass Arbeit verschiedenste Rollen übernehmen kann. Durch sie können sich interethnische Abgrenzungen manifestieren, die Art der Arbeit kann die Selbstvergewisserung der Gesellschaft beeinflussen und – wie von Seesemann unter anderem für die *Muridiyya* beschrieben – kann Arbeit auch einen Weg ins Paradies darstellen. (Beck / Spittler 1996: 20)

*„Menschliches Handeln ist sinnhaft. Das gilt auch und gerade für Arbeit. Arbeit ist kein reiner Kraftakt, dessen Zweckrationalität durch eine mechanische Logik gesteuert wird, sondern sie ist nur aus einem Sinnzusammenhang heraus verständlich.“* (Beck / Spittler 1996: 20) Es geht also bei Arbeit um mehr als nur um den quasi selbstverständlichen Akt und dessen ökonomische Folgen. Vielmehr ist es auch interessant, sich anzuschauen mit welchen Argumenten Arbeit gerechtfertigt wird und auf welche Weise ihr Wert gegeben wird.

## 6.2 Amadu Bamba und der Sufismus

Amadu Bamba ist der Sufi- Richtung des Islam zuzurechnen, was sich auch in den von ihm in seinen Schriften betonten Tugenden spiegelt: Wichtig sind ihm unter Anderem die gelebte Erfahrung, Meditation, Bußfertigkeit, Entsagung und die Liebe zu Gott. (Copans 1980: 168ff)

Er ist beeinflusst von der Lehre der Qadiriyya sowie von Sufi- Gelehrten außerhalb dieser Bruderschaft. Er bezog sich auf bekannte Sufimeister wie Abu Talib al-Makki, Ghazali und Ibn Atta Allah und al-Yadaali, wobei Ghazali<sup>59</sup> den größten Einfluss auf ihn hatte. (Babou 2007: 78)

Marty beschreibt den Sufismus Amadu Bambas als Einkehr der Seele und Richtung aller kontemplativer Kräfte auf die Größe Gottes: *„recueillement de l'âme et application de toutes ses forces contemplatives vers la grandeur de Dieu aboutissant à l'extase religieuse ; fusion intime de la créature dans la divinité.“* (Marty 1917: 263)

Wichtige Elemente des Sufismus und der Lehre Amadu Bambas sind die Führung eines uneigennütigen Lebens und die Kontemplation und Einkehr als Wege Gott näher zu kommen. Dies sind für ihn nicht nur abstrakte, theoretische Konzepte, sondern sie spiegeln sich auch in der Art wie er sein Leben führte wieder, er hat diese Prinzipien nicht nur gelehrt, sondern sie auch selbst gelebt:

*„La vie, l'œuvre écrite et les prédications du Sérigne, sont celles d'un contemplatif. Ses contemporains, non seulement ses fidèles les plus enthousiastes mais les observateurs étrangers à l'islam, ont vu en lui un homme de Dieu, convaincu de sa mission, et dont l'enseignement et la conduite personnelle attestaient la profonde piété, la vie intérieure intense, le désintéressement et même l'ascétisme.“* (Pélissier 1966: 322)

Der arabische Begriff für den Sufismus ist *„Tasawwuf“* und bezeichnet eine Methode sich mit Gott zu vereinen: *„La mystique musulmane désigne le mouvement spécial appelé en Islam tasawwuf, et que l'on pourrait définir comme une méthode systématique d'union intime, expérimentale, avec Dieu“.* (Anawati / Gardet 1976: 13)

Die mystische Erfahrung kann nicht losgelöst vom Leben des Mystikers gesehen werden, es geht darum Wissen und Handeln zu vereinen, persönliche Hindernisse zu

---

<sup>59</sup> Ghazali wollte die strenge, rationale Interpretation des Islam der *Ulamas* mit Spiritualität und Mystik vereinen. (Babou 2007: 78)

überwinden, den Charakter zu reinigen, um schließlich von allem befreit zu sein, was nicht Gott ist: *„la voie mystique (sûfiyya) «consiste à reconnaître science et action pour également nécessaires. Elle vise à lever les obstacles personnels et à purifier le caractère de ses défauts. Le cœur finit ainsi par être débarrassé de tout ce qui n'est pas Dieu, pour se parer du seul nom de Dieu.»* (Al-Gazhali 1959<sup>60</sup> : 95, zitiert nach Dumont 1975 : 134f.)

So wie im Sufismus im Allgemeinen, so ist es auch für Amadu Bamba wesentlich so intensiv wie möglich nach dem Wort Gottes zu leben und so gut wie möglich dem Beispiel seines Gesanten folgen. (Dumont 1975: 141) *„Sufism may be defined as a system of thought and a method for understanding and learning to control the nafs<sup>61</sup>. [...] The Sufi system is shaped by actions and behaviours that aim at freeing the human body from the grip of worldly preoccupations in order to gradually lift the spirit toward the neighbourhood of God's kingdom; the ultimate goal is to become a wali Allah (friend of God).“* (Babou 2007: 5)

Amadu Bamba selbst beschreibt die Grundzüge des Sufismus in den „Cadenas de l'Enfer“ (zitiert nach Dumont 1975: 129) wie folgt:

*„Le Tasawwuf s'étend de principes  
Au nombre de sept, pour qui le sait.  
Le premier, s'attacher au Coran,  
Puis à la Sunna de l'Elu Parfait ;  
Fuir les passions et innovations, Respecter aussi les cheikhs soumis,  
Trouver des excuses à l'être humain ;  
Prolonger le Wird en aimant Dieu. “*

Die fünf Gebote, die Amadu Bamba für die Muriden festlegt und die prinzipiell für jede Bruderschaft gelten lauten:

- An Gott glauben, die Leidenschaften bezwingen, die Sinne drosseln.
- Anpassung an die Satzung der Orthodoxie.
- Den Kreaturen weder Liebe noch Hass entgegenbringen, nicht eine Sache mehr als die andere begehren.

---

<sup>60</sup> Al-Ghazali, Abû Hâmid Muhammad (1959) : Erreur et Délivrance. Beyrouth : Edition de la Commission Internationale pour la traduction des Chefs- d'oeuvre.

<sup>61</sup> „Nafs“ bedeutet soviel wie fleischliche Seele, Ego. (Babou 2007: 5)



- Sich mit dem begnügen, was Gott jedem bereit hält und sich dabei weder darüber zu grämen, dass dies Übel sind noch sich darüber zu freuen, dass es etwas Gutes ist.
- Alles Gott zusprechen, da alles von ihm kommt

(Dumont 1975: 85)

Wichtig ist Amadu Bamba der innere Kampf, das Anstreben der totalen Unneigennützigkeit um Kontemplation zu erreichen: „*Sois, dit il au mouride, comme le petit âne qui ne mangera pas la charge qu’il porte car le vrai bonheur consiste dans l’oubli de l’existence*“. (Sy 1969 : 138) Es geht darum, sich von allen materiellen Lasten zu befreien um eins mit Gott zu werden. (ibid.)

Wichtige Praktiken des Sufismus, die auch in der *Muridiyya* praktiziert werden sind *Wird* und *Dhikr*. *Wird* sind besondere Gebete und Auszüge aus dem Koran, die dem Gründer der Bruderschaft durch den Propheten offenbart wurden, während *Dhikr* das kontinuierliche Gedenken an Gott mittels der Wiederholung seiner Namen (Allah hat 99 Namen) bedeutet. (Babou 2007: 6) Dumont betont, dass *Wird* eine Art Vorbereitung für *Dhikr* ist und die Schaffung der richtigen mentalen Atmosphäre für dasselbe meint, er spricht von einer „*Vorbereitung des Herzens*“ („*préparation du coeur*“). (Dumont 1975: 93)

### **6.3 Das Thema Arbeit in den *Qasida***

Im Folgenden wird ein kurzer Abriss der Lehre Amadu Bambas und der doktrinalen Basis der Bruderschaft vorgenommen, wobei das Augenmerk vor allem bei der Frage liegt, inwiefern Arbeit überhaupt Teil der muridischen Lehre ist. Es wurde deutlich wie die Verbindung der Muridenbruderschaft mit dem Erdnussanbau zustande kam, auf welchen vorkolonialen Strukturen bei der Verfügung über Land aufgebaut wurde und wie sich die Arbeit im Kontext der Bruderschaft konkret gestaltet. Die Wichtigkeit der Arbeit ist in den *Daras* klar erkennbar, wie sieht es jedoch auf der doktrinalen Ebene aus? Ist auch hier von einer Betonung der Arbeit als Teil der Religion zu sprechen?

Amadu Bambas Schriften, die *Qasida*, umfassen etwa dreißigtausend Verse<sup>62</sup>. Sie wurden nur in Manuskripten und rudimentär broschierten Schriftstücken weitergegeben. Häufig wurden sie von *Talibés*, die danach strebten die Worte ihres Meisters zu verbreiten, mit einfachsten Mitteln niedergeschrieben. (Dumont 1975: 17)

Umso wichtiger ist das Werk von Dumont (1975), der zahlreiche Schriftstücke durch Recherchen in Dakar ausfindig gemacht hat, versucht hat sie in eine Ordnung zu bringen und sie durch seine Kommentare und Übersetzungen zugänglich gemacht hat.

Amadu Bambas *Qasida* sind keine theoretische und alltagsfremde Abhandlung, sondern viel mehr geben sie die Botschaft wieder, die er auch mündlich verbreitete und beinhalten eine Vielzahl von konkreten Ratschlägen. (Couty 1972: 67)

Er hatte die Rolle eines Führers, eines Ratgebers für das Leben, der die Masse, die einfachen Menschen auf der Suche nach sozialer Gerechtigkeit ansprach, (Dumont 1975 : 89f.)

Besonders wichtig war ihm die Erziehung der jungen Menschen. Er gibt ihnen konkrete Anweisungen für die Lebensführung. So rät er ihnen unter anderem nicht schlecht zu reden, die Wahrheit zu sagen, nicht nur nichts Schlechtes zu tun, sondern sich auch Mühe zu geben, Gutes zu tun, sich von aller Sünde fernzuhalten, fleischliche Sünden zu vermeiden, die Gerechtigkeit zu achten, nicht zu lügen, nicht neidig zu sein, Übergeordneten zu gehorchen, das zu vermeiden was zu Sünde führen kann und keinen Ehebruch zu begehen; (Dumont 1975: 307f)

*„Le but même du Cheikh, [...] était de mettre à la portée des jeunes, avant toute autre chose, un savoir utile, et non de [sic] simples préceptes ou des abstractions philosophiques.“* (Dumont 1975 : 355)

Amadu Bamba hatte dabei eine spezielle Vorstellung von Erziehung. Er war der Ansicht, dass Veränderungen zuallererst in den Herzen der Menschen vollzogen werden müssen. Es ging ihm um eine Erziehung, die Körper, Geist und Seele umfasst. (Babou 2007: 113)

Dass Amadu Bamba den sozialen Aspekten besondere Aufmerksamkeit schenkte, hängt unter Anderem mit dem Kontext, in dem er lebte, zusammen. Es war eine Zeit in der Gewalt, Hunger und Krankheit den Menschen zu schaffen machten und er war sich bewusst, dass das existierende islamische System dieser Situation nicht gewachsen war und der militärische Jihad nicht die Lösung ist. *„He witnessed the violence, famine,*

---

<sup>62</sup> Couty 1972 : 75

*and epidemics that had plagued Wolof society in the second half of the nineteenth century. And he also noted the failure of the Muslim establishment to remedy the situation, whether through jihad of the sword or through collaboration with the secular rulers.” (Babou 2007: 76)*

Für ihn war der Weg, den es zu beschreiten galt, jener, die Gesellschaft zu verändern, indem den Menschen aufgezeigt wird, wie sie ihr Leben führen können:

*„He was convinced that the best way to heal the society of its sicknesses was to transform the people that made up the society. And for him, the best way to transform the people was with religious and social renewal through education.” (Babou 2007: 76)*

Amadu Bamba predigte nicht von oben herab komplexe theoretische Konzepte, sondern er sprach die Menschen auf einer sehr alltagsnahen Ebene an, er versuchte ihnen Wege zur Führung eines guten Lebens aufzuzeigen und vereinte somit Mystik und Handeln. *„Pourtant, Amadou Bamba s’est toujours présenté, quant à lui, plutôt comme un éducateur et un moralisateur, et non comme un mahdi. Son œuvre est un témoignage de ce choix. Elle se compose de poèmes en langue arabe dont certains ont plusieurs milliers de vers [...] Ces poèmes sont des qâsida, des odes imprégnées d’élans mystiques et lyriques ; mais elles traduisent une préoccupation sociale constante.“ (Coulon 1981 : 102)*

Angesichts der auf das tägliche Leben ausgerichteten Ratschläge Amadu Bambas, könnte man annehmen, dass auch Arbeit, als Teil des sozialen Lebens, einen besonderen Stellenwert in den *Qasida* einnimmt. Dies ist jedoch überraschenderweise nicht unbedingt der Fall und in der Literatur finden sich kontroverse Ansichten zur Stellung von Arbeit in den *Qasida*.

Couty betont, dass Arbeit nur als ein Aspekt unter mehreren Erwähnung in den *Qasida* findet und keineswegs als der wichtigste zu sehen ist. Er stützt diese Ansicht mit einem Auszug aus Amadu Bambas Schriften, in welchem fünf Regeln genannt werden, an die Muriden sich zu halten haben, wovon eine (und nicht die erste) eben lautet *„bien faire son travail“*. (Couty 1972: 77)

*„...nulle excellence particulière n’est accordée au travail. Le travail trouve sa place dans l’ordre de chose, un point c’est tout, et cette place n’est aucunement la première.“(Couty 1972 : 77)*

Dass der Arbeit von Amadu Bamba keine hervorragende Aufmerksamkeit zu Gute kam zeigt sich Couty und Copans zufolge auch darin, dass auch deren Gegenstück – die

Faulheit – keine besondere Erwähnung in den *Qasida* findet. (Copans 1980: 172, Couty 1972: 78)

„*Si la mise au travail de celles ci [les Odes] avait autant qu'on le dit préoccupé le Sérigne, il est clair qu'il eût consacré quelques vers à condamner la paresse.*“ (Couty 1972 : 78) So werden in der *Qasida* „Celui qui éclaire les coers“ zwar zahlreiche Vergehen – wie Eitelkeit, Hochmut, Eifersucht, Prahlerei, etc. – aufgezählt, aber die Faulheit wird Couty zufolge nicht einmal erwähnt. (Couty 1972: 78)

Obwohl Arbeit in den *Qasida* laut Couty nur einer von zahlreichen Wegen zur Erlangung des Seelenheils ist, so kann jedoch laut Dumont der Satz „*Arbeit ist Teil der Religion*“ durchaus Amadu Bamba zugeschrieben werden. Er stützt diese Sicht unter anderem mit folgendem Auszug aus den *Qasida*:

„*Le corps humain, depuis sa création, existe  
Pour accomplir le travail ordonné par Dieu*“  
(*Qasida*, zitiert nach Dumont 1975: 115)

Wahrscheinlich ist es auch durchaus legitim den Blickwinkel etwas weiter zu fassen, wenn man eine Begründung für die Betonung der Arbeit im religiösen Rahmen der Bruderschaft sucht. Amadu Bamba hat sich schließlich auch in seinen Schriften auf andere Gelehrte bezogen und zitierte häufig den Koran.

Dumont führt diesbezüglich Stellen aus den Hadith an, die der Arbeit, insbesondere der landwirtschaftlichen, einen besonderen Wert zuschreiben:

„*Nul n'a jamais consommé une meilleure nourriture que celle qu'il a gagnée par le travail de ses mains*“. „*Travaille pour ce Monde comme si tu devais vivre éternellement, et travaille pour l'Autre comme si tu devrais mourir demain*“. „*Travailler pour faire vivre les siens, équivaut à la prière et à l'adoration de Dieu.*“ (zitiert nach Dumont 1975: 117)

Amadu Bamba schenkt der Arbeit als eigene Kategorie zwar keinen besonderen Stellenwert, aber jene Aspekte, die für ihn von Bedeutung sind – wie Gehorsam und das Standhalten gegenüber materiellen Verlockungen – widersprechen der Betonung von Arbeit nicht.

„...ce qu'Amadou Bamba exige du Mouride, c'est l'obéissance et le rejet du monde matériel pour l'union spirituelle avec Dieu“ (Witherell 1964<sup>63</sup> : 127, zitiert nach Couty 1972 : 76)

Gewisse von Amadu Bamba erwähnte Tugenden können vielleicht so interpretiert und in den Alltag umgesetzt werden, dass Arbeit ein Weg ist, diese Tugenden zu erreichen. Es handelt sich dann aber eben um eine mögliche Auffassung, Arbeit wird dann als ein Weg zu einem tugendhaften Leben verstanden, andere Wege sind aber gleichermaßen möglich. Anders formuliert, scheint es so, dass sich die besondere Betonung der Arbeit mit den Lehren Bambas vereinen lässt, jedoch nicht das einzig logische Ergebnis derselben ist.

„Il y avait très certainement compatibilité mais non pas correspondance, au point que l'un (le travail fourni) soit l'effet de l'autre (le message religieux). D'autant plus que le contenu de ce dernier est pratiquement silencieux sur ce point.“ (Copans 1980 : 172)

Ein Aspekt, der zu Verwirrungen hinsichtlich der Bedeutung von Arbeit in den Schriften Amadu Bambas geführt haben könnte, betrifft die Übersetzung der Qasida. So macht Babou darauf aufmerksam, dass das Wort „*khidma*“, das Babou mit „*service*“ übersetzt und in Zusammenhang mit der Verpflichtung seinem *Shaikh* zu dienen steht, in der Literatur häufig mit Arbeit („*work*“) übersetzt wird und damit mit anderen von Amadu Bamba verwendeten Begriffen wie „*Amal*“ (von Babou mit „*labor*“/ „*action*“ übersetzt) oder „*Kasb*“ (von Babou mit „*earning*“ / „*gain*“ / „*profit*“ übersetzt) gleichgesetzt wird. Bei häufig zum Thema Arbeit angeführten Zitaten von Amadu Bamba wie „*Work as if you will never leave this world and pray as if you know that you will die tomorrow*“ oder „*Work is a means of worshipping God*“ ist Babou zufolge Arbeit im Sinne von *khidma* zu verstehen. (Babou 2007: 90) Während *Khidma* einen Dienst meint, mit dem göttliche Belohnung erreicht werden soll, beziehen sich „*Amal*“ und „*Kasb*“ eher nur auf das diesseitige Leben. (Babou 2007: 90)

Für Amadu Bamba ist das Ziel der Arbeit, dem Menschen den Lebensunterhalt zur Verfügung zu stellen, der nötig ist um religiöse Pflichten zu erfüllen. *Amal* und *Kasb* sind nur von religiöser Bedeutung wenn am Ende ein religiöses Ziel steht. „*Therefore, amal and kasb are religiously significant only when they serve to generate resources for*

---

<sup>63</sup> Von Couty zitiert, er stimmt dieser Aussage auch zu, aber Witherell ist nicht in seiner Bibliografie enthalten.

*the accomplishment of pious deeds or for the fulfillment of the biological needs of the physical body, which is the vehicle though [sic] which the believer worships; khidma, however, is always performed for the benefit of others and for the sake of otherworldly gains.” (Babou 2007: 91)*

*Khidma* stellt ein Zeichen der Verbundenheit mit der Bruderschaft dar und einen Weg Amadu Bamba zu dienen, es ist ein Mittel, die Liebe und Treue dem *Shaikh* gegenüber zum Ausdruck zu bringen. (Babou 2007: 92)

*Khidma* wird aber nicht nur von den Schülern verrichtet und bezieht sich nicht nur auf körperliche Arbeit, welche die *Talibés* für ihren *Shaikh* verrichten, sondern auch die *Shuyukh* selbst leisten *Khidma*. Auch Amadu Bamba tat dies indem er Bücher schrieb, lehrte und Huldigungsgedichte für den Propheten verfasste. (Babou 2007: 92)

Es war unter anderem vielleicht die ungenaue Übersetzung von den verschiedenen mit Arbeit in Zusammenhang stehenden Begriffen und die Nichtbeachtung der dahinter steckenden Konzepte, die in der Literatur zu einem Durcheinander an Interpretationen (siehe folgendes Kapitel) hinsichtlich der Bedeutung von Arbeit in der *Muridiyya* führte.

Wir haben gesehen, dass – was die *Qasida* betrifft – Arbeit nicht als besonderer Aspekt hervorgehoben wird. Dennoch wurde „Arbeit ist Teil der Religion“ zu einem Slogan der *Muridiyya* (obwohl er nun direkt auf Amadu Bamba selbst zurückzuführen ist sei dahin gestellt). Es stellt sich deshalb die Frage weshalb es zu einer Betonung der Arbeit innerhalb der *Muridiyya* kam, obwohl Amadu Bamba derselben offenbar keinen besonderen Stellenwert zuschrieb.

Hier scheint ein plausibler Ansatz zu sein, dass eine Doktrin, wie die muridische, nicht unabhängig von Zeit, Region und Menschen entsteht. Sie wird vom Meister **und** seinen Schülern gemacht, bzw. von einem Meister, der erst durch seine Schüler zumselben wurde. Dass Amadu Bamba in seinen *Qasida* keine genauen Äußerungen zum Thema Arbeit machte, hat nicht verhindert, dass seine Schüler der Arbeit einen hohen Stellenwert zuschrieben. „*Nous n’oublions pas...que toute doctrine appelle des accommodements. C’est le cas du soufisme. A supposer donc que la doctrine de Cheikh Amadou Bamba n’ait rien proposé de particulièrement précis quant aux problèmes du travail, rien n’empêche que ses disciples aient été amenés, pour des raisons de circonstance, à s’intéresser plus que lui à cette question.*“ (Couty 1972: 69)

Auch Weber macht darauf aufmerksam, dass die dogmatischen von den psychologisch-pragmatischen Wirkungen zu unterscheiden sind. (Weber 1920: 82<sup>64</sup>, zitiert nach Beck 1996: 167)

Vielleicht ist dieses Wechselverhältnis, diese Interaktion zwischen Doktrin, sozio-historischen Bedingungen und Rezeption sogar eine Grundvoraussetzung für ein dauerhaftes Bestehen derselben. Religion ist kein lebloses theoretisches Konstrukt, ihre Aufnahme und Interpretation, die Art wie sie in der Praxis gehandhabt wird, haucht ihr Leben ein.

Gerade im Fall der *Muridiyya* hatten die Anhänger Amadu Bambas eine besondere Bedeutung, da sie es – aufgrund der zahlreichen Arreste ihres *Shaikhs* und seines langen Exils – waren, die seine Lehre interpretierten und in die Praxis umsetzten. (Babou 2007: 114)

Auch wenn in den Schriften Bambas die Arbeit nicht besonders betont wird, so kann deren spätere Bedeutung für die Bruderschaft zeigen, *„wie gewunden das Schicksal einer Lehre sein kann, bis sie aus den Höhen der reinen Ideenwelt herabgestiegen ist und unter vielfachen Interessenseinwirkungen die einfachen Gläubigen erfaßt hat.“* (Beck 1996: 167)

#### 6.4 Verschiedene Ansichten zur Bedeutung von Arbeit im Muridismus

*„...lorsque nous prétendons savoir pourquoi les paysans mourides travaillent pour leurs Marabout, nous nous trouvons à peu près dans la situation d'un Esquimau qui serait venu demander aux Français du moyen âge pourquoi ils partaient en croisade ou dans quel but ils construisaient des cathédrales.“* (Couty 1972 : 76)

Dieses sehr pointierte Zitat von Couty bringt zum Ausdruck wie schwierig es ist herauszufinden weshalb Arbeit als wichtiger Teil des Muridismus aufgefasst wird. Es gibt in der Literatur zahlreiche und zum Teil sich widersprechende Antworten auf die Frage, weshalb Muriden arbeiten. Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über die unterschiedlichen Standpunkte, auf die ich im Zuge meiner Recherche gestoßen bin dargestellt.

---

<sup>64</sup> Weber, Max (1920=1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen.

Auch wenn der Arbeit in den *Qasida* kein großes Augenmerk geschenkt wurde, so kam es dennoch zu einer Betonung der Arbeit und „*ligéey si top yalla la bok*“<sup>65</sup> wurde zu einem Slogan der Bruderschaft. Besonderen Wert hat laut einem Informanten<sup>66</sup> Cruise O’Briens die landwirtschaftliche Arbeit, da sie die einzige sei, die frei von Sünde ist. (Cruise O’Brien 1971: 90)

Während einige AutorInnen von einer Verherrlichung der Arbeit sprechen und sie als religiöse Pflicht definieren<sup>67</sup>, so meinen Copans und Couty, dass Arbeit in der Muridenbruderschaft zwar hochgeschätzt werde, aber eher als eine Form gelebter Praxis zu sehen ist und nicht von einer formellen Forderung nach Arbeit mit religiösem Ziel gesprochen werden kann. (Copans 1980: 172)

*„Les mourides ont valorisé le travail, certes, mais ils ne l’ont fait qu’au plan d’une pratique vécue, et pour des raisons de circonstance où la doctrine religieuse n’avait peut-être pas grand-chose à voir”.* (Couty 1972 : 70)

Eine Verherrlichung der Arbeit, wie sie von einigen Autoren beschrieben wird, ist laut Couty die Folge der Gleichsetzung der *Bay Fall* und der *Daras* mit der ganzen Bruderschaft.

Es sei eine solche Herangehensweise die Aussagen wie die folgende nach sich zieht:

*„Amadou Bamba prêche la sanctification par le travail, avec salut confié aux élus de Dieu : l’ élu remplit les devoirs religieux à la place des adeptes, qui ne gardent pour eux que la subsistance. L’adepte reste persuadé que la sainteté de son marabout l’affranchit de toute obligation morale et religieuse, et lui ouvre le paradis.“* (Froelich 1962<sup>68</sup> : 227, zitiert nach Couty 1972 : 71)

Abdoulaye Wade<sup>69</sup> geht so weit, den Muridismus mit dem Protestantismus zu vergleichen, indem er beide als einzige Religionen sieht, die eine Sanktifikation durch Arbeit beinhalten. Dass ein derartiger Vergleich nicht zulässig ist, zeigt sich unter anderem darin, dass der Protestantismus jede Art von magischer Praktik ablehnt,

---

<sup>65</sup> „Arbeit ist Teil der Religion“

<sup>66</sup> (Serigne Mbackké Niore)

<sup>67</sup> Z.B.: „*Under colonial rule Mouride Marabouts promoted the rise of a peasantry in what became known as the «groundnut basin» of Senegal, making the production and sale of groundnuts a spiritual imperative, a saving grace.*“ (Boone 1992:41)

<sup>68</sup> Froelich, J.-C (1962): Les Musulmans d’Afrique Noire. Paris : Orante.

<sup>69</sup> Wade, A. (1966): La doctrine économique du mouridisme. Dakar: Faculté de Droit et des Sciences économiques, zitiert nach Couty 1972 : 74



während diese im Muridismus durchaus von Bedeutung sind, was unter anderem an der Bedeutung der *baraka* deutlich wird, die nichts anderes als eine magische Kraft darstellt. (Couty 1972:74)

„*Entre le Mouride, exprimant par le travail son attachement à un personnage doté de pouvoirs magiques, et le protestant qui cherche à vérifier la réalité de son élection par un travail considéré comme « le moyen ascétique le plus élevé, et la preuve la plus sûre, la plus évidente, de régénération et de foi authentique », je ne m'explique pas qu'on ait pu trouver une similitude.*“ (Couty 1972: 75)

Während die von Weber untersuchten Calvinisten Wohlstand und freigiebige Ausgaben befürworten, so ist Wohlstand für Amadu Bamba nur sinnvoll wenn er religiösen Zwecken dient. (Babou 2007: 91)

Häufig wird Arbeit im Muridismus auch als Form des Gebets oder sogar als Ersatz für das Gebet interpretiert.

So meint beispielsweise Bournon, dass die Arbeit des *Talibé* für den *Marabout* und seine Abgaben an denselben ihn von anderen religiösen Verpflichtungen befreien:

„*Every Mouride who has worked for his marabout and has given him his tithe will go to heaven, because his Marabout prays for him and will save him without any need for the person to do anything for his own salvation, and even if he has sinned.*“ (Bournon 1959<sup>70</sup>, zitiert nach Markovitz 1979: 86)<sup>71</sup>

Auch Portère ist ähnlicher Ansicht und meint, dass die Arbeit, die für den *Marabout* verrichtet wird, das Gebet ersetzt:

„*...work is as sanctifying as meditation and can replace prayer, on condition that the product of the work passes from the adept to the pious man who prays and meditates for him.*“ (Mission Roland Portères 1952<sup>72</sup>, zitiert nach Markovitz 1979: 88)

---

<sup>70</sup> Bournon, Abel (1959): Note brève sur l'organisation municipale du Sénégal. Paris : Centre de hautes études administratives sur l'Afrique et l'Asie modernes.

<sup>71</sup> Hier ist im Sinne einer quellenkritischen Betrachtung anzumerken, dass Bournon, dem kolonialen Kontext zuzuordnen ist und ein gewisses Maß an Abneigung gegenüber der muridischen Bruderschaft zu Tage legt, was vor allem in seinen Aussagen bezüglich der muridischen Arbeit als Form der Leibeigenschaft erkennbar ist. Dasselbe gilt auch für Portères.

<sup>72</sup> Mission Roland Portères (1952): Aménagement de l'économie agricole au Sénégal. vol. 1. 103.

Senghor sieht die Arbeit im Kontext der Muridenbruderschaft als eine Form des Gebets die auch andere Formen nicht ausschließt. Er spricht von Arbeit als einer „*funktionellen Form des Gebets*“<sup>73</sup>(Senghor 1963, zitiert nach Couty 1972: 71)

Wichtig ist hier vor allem, dass es sich nicht, wie bei den zuvor erwähnten Ansichten, um einen Ersatz des Gebets handelt, sondern um eine Form, die neben anderen existieren kann, denn dass Arbeit als Ersatz für das Gebet zu sehen ist scheint nicht sehr plausibel zu sein. „*Mais ne voir, dans le geste d'Amadou Bamba mettant les mourides au travail, qu'une simple substitution prière-travail, comme le veulent certains, semble exagéré.*“ (Dumont 1975: 115)

So merkt auch Couty an, dass falls dies tatsächlich der Fall wäre, der *Talibé* auch keinen Bedarf hätte, dass ein *Marabout* für ihn betet, da dies ja schon durch die von ihm verrichtete Arbeit erledigt wäre:

„*Si travailler équivaut à une prière, le travailleur prie en travaillant et n'a pas besoin qu'un marabout prie pour lui.*“ (Couty 1972: 71) Er weist weiters darauf hin, dass es allem Augenschein nach reichlich wenige *Talibés* gibt, die tatsächlich der Ansicht sind, von jeglicher religiöser Verpflichtung befreit zu sein. „*Même les tak-der des daara, les plus asservis de tous les mourides, se préoccupent de religion, à juger par les aloa (tablettes) qu'ils couvrent de sentences coraniques.*“ (ibid.)

Arbeit und Gebet sind beides wichtige Elemente des Muridismus und mit Ausnahme der *Bay Fall* kann Arbeit nicht als Ersatz für religiöse Pflichten gesehen werden. So betonte auch Abdoul Ahad Mbacké<sup>74</sup> während der jährlichen Pilgerfahrt der Bruderschaft nach Touba im Jahr 1973, Arbeit **und** Gebet als wesentliche Elemente: „*nous vivons dans une concession, nos vies sont régies par les enseignements d'Amadou Bamba, par le travail et la prière.*“ (zitiert nach Coulon 1981: 104)

Die besondere Betonung der Arbeit scheint eher ein aufgrund sozio- historischer Bedingungen entstandener Aspekt der muridischen Bruderschaft zu sein, die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen scheinen in der Folge die Ideologie geprägt und verändert zu haben.

„*Elle [l'invitation au travail] manifesterait plutôt une simple adaptation du fondateur aux besoins de son époque, et notamment au fait que l'agriculture offrait en zone wolof un*

---

<sup>73</sup> Im Original: „*une forme fonctionnelle de la prière*“

<sup>74</sup> Abdoul Ahad Mbacké war zu dieser Zeit der General- Khalif der Muridiyya.

*moyen de vivre aux personnes que avaient perdu leurs ressources antérieures... »*  
(Couty 1972 : 80)

Religion und soziale Bereiche interagieren miteinander, Elemente eines Bereichs können in einen anderen aufgenommen werden. Sozio- historische Rahmenbedingungen und die Menschen wirken auf die Religion ein, geben ihr eine bestimmte Färbung und führen zur Betonung bestimmter Aspekte.

Viele Studien, die sich mit dem Zusammenhang zwischen Islam und Arbeit beschäftigen, vernachlässigen jedoch das was außerhalb der Texte geschieht. (Beck 1996: 165)

Wie bereits erwähnt, besteht aber eine Doktrin eben nicht nur aus sich selbst heraus, sondern wird in und von der sozialen Realität und den in ihr handelnden Menschen geformt.

*„Entsprechend den historischen Bedingungen und den Interessensverschlingungen, unter denen die Interpretation der Texte erfolgt, werden aus dem riesigen Gesamtkorpus wie aus einem Steinbruch Stücke herausgegriffen, unterschiedlich akzentuiert und zu religiösen Vorstellungen zusammengebaut.“* (Beck 1996: 165)

Die mystischen Aspekte der Lehre Amadu Bambas, seine ideologischen Intentionen sind nur Aspekte dessen, was den Muridismus in Praxis und Strukturen prägt. Die Ideologie wird von der sozialen Realität beeinflusst, soziale Veränderungen können schließlich auch die Ideologie verändern. Umgekehrt lässt die Ideologie soziale Verhältnisse als natürlich erscheinen, bietet eine Erklärung für dieselben. (Copans 1980: 161ff)

*„The Mouride brotherhood, it is argued, grew around Amadu Bamba, without his exercising any close control over its unity, while relatives, advisers, and assistants, less pious and ascetic than their leader took over the practical direction of the brotherhood and gave it the economic orientation which it has retained to this day.“*  
(Cruise O'Brien 1971: 38)

Arbeit und Religion sind im Muridismus keine strikt voneinander getrennten Bereiche, sie stehen in Beziehung miteinander, Arbeit ist nicht abseits der religiösen Sphäre zu sehen.

*„Wer sich der Sanusiyya oder der Muridiyya anschloß, praktizierte nicht nur bestimmte religiöse Rituale, sondern wurde gleichzeitig in ihre jeweilige Ökonomie integriert. Arbeit wird als Lebensbereich nicht aus dem spirituellen Leben ausgeklammert –*

*religiöse und «weltliche» Aktivitäten sind vielmehr ineinander verflochten.*“ (Seesemann 1996: 145)

Die muridischen *Marabouts* haben stets eine bedeutende soziale Funktion inne gehabt und eine davon sollte auch die Betonung der Arbeit sein. Neben Ratschlägen das Gemeinschaftsleben betreffend und ihrer Funktion als Vermittler in Konflikten, gaben sie auch Anweisungen für den wirtschaftlichen Bereich des Lebens. *„Le marabout mouride est devenu le facteur social dominant de la société mouride. Il préside à toutes les phases de la vie familiale collective. En matière judiciaire, il abrite les conflits. Il dirige les cérémonies du culte. Il soigne les gens. Il est l'intermédiaire comme il est l'intercesseur. Enfin, en enseignant le dogme de la sanctification par le travail, il intervient désormais dans le circuit économique de la société.*“ (Dumont 1975: 116<sup>75</sup>)

Obwohl hier von einer Sanktifikation der Arbeit die Rede ist, die für die ganze Bruderschaft nicht zutreffend ist, so kommt doch die Vielfältigkeit der Aufgaben des *Marabouts* zum Ausdruck, die eben auch die soziale und wirtschaftliche Sphäre und deshalb auch die Arbeit miteinbezieht. Dass die *Marabouts* auch im Bereich der Wirtschaft eine bedeutende Rolle einnahmen, lässt sich nicht zuletzt auf den Einfluss der französischen Kolonialmacht, die den Erdnussanbau vorantreiben wollte, zurückführen. *„L'Administration n'y a pas peu contribué, en faisant intensifier, au cours de la deuxième guerre mondiale, la production de l'arachide, et en confiant ce soin aux marabouts influents, avalisant ainsi le nouveau rôle social et économique de ces derniers, premier pas vers la reconnaissance de leur influence politique.*“ (Dumont 1975. 117)

## 6.5 Wird der Arbeit Wert gegeben?

Obwohl die Behauptung, dass im Muridismus Arbeit verherrlicht werde, nicht unbedingt für die gesamte Bruderschaft sondern eher nur für die Gruppe der *Bay Fall* zutreffend ist, so ist nicht abzustreiten, dass der Arbeit, wenn auch nicht von Amadu Bamba selbst, sondern eher von seinen Anhängern und Nachfolgern, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Dass der Slogan *„Arbeit ist Teil der Religion“* in einem Atemzug mit der *Muridiyya* genannt wird und einigen Autoren zufolge zurecht

---

<sup>75</sup> Dumont gibt hier die Sicht von Quesnot wieder: Quesnot (1958): Les cadres *Maraboutiques* de l'Islam sénégalais depuis 1922 (Contribution à l'étude de l'Islam Noir). Mémoire pour le C.H.E.A.M. (inédit). 95f.

Amadu Bamba selbst zugeschrieben werden kann (siehe oben), scheint ein Hinweis darauf zu sein, dass der Arbeit im Kontext der Bruderschaft durchaus Wert gegeben wurde.

„...*le travail devait être appelé à jouer un rôle important dans la doctrine vraie ou supposée du mouvement mouride.*“ (Couty 1972 : 70)

Arbeit kann als ein Aspekt der sozialen Organisation der Bruderschaft gesehen werden, dessen Betonung sich mit den Lehren Amadu Bambas verbinden lässt, als ein Weg zur Erreichung der von ihm betonten Tugenden:

„*Le fait est que lui-même et ses successeurs ont dénoncé dans l'oisiveté la source de tous les désordres personnels et collectifs, ont assigné au travail un pouvoir sanctifiant et qu'ils en ont fait l'instrument essentiel des vertus mourid, de la purification, du renoncement aux satisfactions temporelles, de l'oubli de soi...*» (Pelissier 1966 : 324)

Obwohl dieses Zitat mit Vorsicht zu genießen ist, da – wie bereits erwähnt – Copans und Couty betonen, dass Faulheit keine außergewöhnliche Betonung in den *Qasida* findet, kommt hier doch zum Ausdruck, dass Arbeit in der Praxis als ein Weg gesehen werden kann, ein tugendhaftes Leben zu führen. Es ist hier jedoch nochmals zu betonen, dass Amadu Bamba häufig den Begriff *Khidma* verwendet, der die Bedeutung von physischer Arbeit übersteigt. *Khidma* kann als Weg beschrieben werden Körper und Seele stets auf das Gute ausgerichtet zu halten.

Arbeit in den *Daras* hat einen pädagogischen Wert und stellt durchaus ein Mittel dar, Sünden, wie Faulheit und Hingabe zu weltlichen Vergnügen, zu vermeiden. Außerhalb der *Daras* waren Abgaben an den *Shaikh*, das Lesen Amadu Bambas Schriften, und die Unterstützung von Projekten der Bruderschaft alles Formen von *Khidma*. (Babou 2007: 92)

„...*in the daara, work also had a pedagogic virtue. It was the instrument to shield the disciples' soul against sicknesses such as pride, fear, and attraction to worldly pleasure, and it was a protection from idleness, which Bamba saw as the mother of all sins.*“ (ibid.)

Arbeit kann somit als ein Mittel gesehen werden, ein wichtiges Prinzip des Sufismus umzusetzen, indem durch sie Körper und Seele auf gute Tätigkeiten ausgerichtet bleiben. (ibid.)

Dass der Arbeit auch im Islam im Allgemeinen Wert gegeben wird, kommt in einem Hadith zum Ausdruck, das besagt: „*Derjenige, der den Tag müde von seiner Hände Arbeit beendet, dem sind seine Sünden vergeben*“ (Haarmann 2003: 139)

Arbeit wird hier als Pflicht gesehen, als Selbstverständlichkeit im Leben des Gläubigen, als auf Gottes Willen beruhend. (ibid: 138f)

Doch innerhalb des Islam, der als einheitliche Religion ja eigentlich nicht existiert, gab und gibt es durchaus Strömungen, die der Auffassung von Arbeit als Pflicht auch widersprechen. Vor allem mystische Richtungen des Islam sprachen sich häufig für Enthaltensamkeit von wirtschaftlichem Handeln aus. So lassen sich durchaus islamische Mystiker finden, welche die Ansicht vertreten, dass die allgemeinen Vorschriften und damit auch die Pflicht zu arbeiten, nur für die gewöhnlichen Gläubigen, nicht aber für Auserwählte bestimmt seien. (Haarmann 2003:142f) Einige Sufi- Gelehrte gehen sogar soweit, dass sie Mystiker und Arbeitstätige einander entgegenstellen und ihre beiden Arten der Lebensführung als sich widersprechend ansehen. Hierzu zählt beispielsweise al-Gazzali, demzufolge man nicht gleichzeitig ein Sufi und ein Werkstätiger, wie ein Bauer oder ein Kaufmann, sein kann. (Haarmann 2003: 143) Im Gegenteil dazu positioniert sich die sunnitische Schule strikt gegen die asketische Richtung, die im Verzicht auf Arbeit ein Zeichen des Vertrauens auf Gott sieht. Für sunnitische Gelehrte handelt es sich bei der Entsagung von der Arbeit eher um einen Missbrauch des Gottvertrauens und sie berufen sich dabei häufig auf ein berühmtes Hadith: *„Muhammad wird gefragt, ob man den nicht im Vertrauen auf Gott darauf verzichten könne, das Kamel anzupflocken; er werde doch nicht geschehen lassen, dass dieses weglaufe. Verlasse dich auf Gott und pflocke das Kamel an, war die weise Antwort des Propheten.“* (Haarmann 2003: 144)

Interessant scheint weiters die Frage zu sein, inwiefern einer ökonomischen Tätigkeit, wie der Arbeit, mit Hilfe religiöser Argumente vielleicht ein Wert zugeschrieben wird, den sie zuvor nicht hatte.

So macht zum Beispiel Gamble darauf aufmerksam, dass landwirtschaftliche Arbeit in anderen muslimischen Gesellschaften häufig verachtet wird, während sie im Muridismus als ein Weg zur Erlangung des Seelenheils gesehen wird:

*“it [Muridism] is based on the total submission of the individual to his spiritual chief (seriny), who fulfils the necessary religious duties on his behalf, takes over the direction of his earthly life, and in return guarantees his salvation in the next. Instead of despising agriculture like many Muslim peoples, the seriny here make it one of the essential conditions of sanctification, and their followers are organized so as to obtain the maximum benefit from their labour to an extent unknown in pagan villages.”* (Gamble 1957: 70)

Was in diesem Zitat nicht zur Geltung kommt, jedoch einen wichtigen Punkt darstellt, ist, dass Arbeit für den Großteil der *Muridiyya* nur **einen** Weg zur Erlösung darstellt und nicht den einzig möglichen. Dennoch ist die Perspektive, die Gamble eröffnet, interessant. Es ist nahe liegend, dass eine wirtschaftliche Tätigkeit, wie die landwirtschaftliche Arbeit, die zu einer bestimmten Zeit aufgrund der sozio-ökonomischen Bedingungen von zunehmender Bedeutung war, auch in den Kontext der Religion eingebunden und mit Berufung auf religiöse Argumente besondere Betonung erfährt.

Arbeit wird, um es mit den Worten von Beck auszudrücken, in einen „spezifischen Heilszusammenhang“ gestellt und es wird ihr somit besondere Geltung verliehen:

*„Im Gegenzug für das gespendete Heil [baraka des Marabout] schulden sie [die Anhänger] den religiösen Führern materielle Leistungen, insbesondere Arbeitsleistungen. Ihr besonderes Prestige bezieht Arbeit also aus dem spezifischen Heilszusammenhang, der durch die Hierarchie der Bruderschaft und den reziproken Fluß von Arbeit und baraka konstituiert wird.“* (Beck 1996: 167)

In einer Situation in der die dominante Wirtschaft zur Arbeit aufrief und in der Arbeit durch das Eindringen der Marktwirtschaft den Charakter einer Ware annahm, bestand die Notwendigkeit, der Arbeit einen originellen Inhalt zu verleihen. Gleichzeitig sollte auch ein einfaches Mittel gefunden werden, dass es den Massen, denen der mystische Weg vielleicht nicht wirklich vertraut war, ermöglicht ihre Verbundenheit zum *Marabout* zum Ausdruck zu bringen. (Couty 1972:70)

Die Arbeit mit dem Muridismus zu vernetzen, war die Antwort auf beide dieser Probleme: So wurde Arbeit zu einem Mittel seine Verbundenheit zum *Marabout* auszudrücken und gleichzeitig wurde der Arbeit dadurch Wert gegeben. (Couty 1972 : 70)

Die Frage nach dem Wert der Arbeit steht auch in Verbindung mit der Frage nach der Existenz einer Arbeitsethik.

Dass der Islam im Allgemeinen eine spezifische Ideologie der Arbeit hat, ist nicht zutreffend und in Koran und Hadith wird der Arbeit kein besonderer Wert zugeschrieben. Dies bedeutet jedoch an sich noch nicht, dass es nicht einzelne islamische Strömungen zu bestimmten Zeiten geben kann, die sehrwohl eine Arbeitsethik entwickelt haben (Beck 1996: 161f)

„Für Koran und hadith gilt, dass Arbeit unter dem allgemein richtigen Handeln subsumiert bleibt und nicht als eigenständige Kategorie thematisiert wird.“ (Beck 1996: 163)

Eine Arbeitsethik übersteigt eine nur instrumentelle Auffassung von Arbeit und die Orientierung an allgemeinen sittlichen Vorstellungen. (Beck 1996: 162)

Sie umfasst „Wertvorstellungen hinsichtlich der Arbeit, die eingebettet sind in universelle Vorstellungen vom Sinn des Lebens und der Welt und die neben rein pragmatische Erwägungen über die Nützlichkeit des mit Arbeit erzeugten Produkts oder des erwerbbaaren Einkommens treten, indem sie postulieren, Arbeit habe einen darüber hinausgehenden Wert.“ (Beck 1996: 162)

Von einer Arbeitsethik wie der von Weber für den Protestantismus beschriebenen, kann im Kontext der *Muridiyya* nicht gesprochen werden, denn es gibt weder eine religiöse Verurteilung derer, die wenig arbeiten, noch eine Belohnung für jene, die viel arbeiten, solange der Ertrag der Arbeit nicht religiösen Zwecken dient. Es ist nicht Arbeit im Allgemeinen, die so hoch geschätzt wird, sondern nur die Arbeit für den *Shaikh*. (Cruise O'Brien 1971: 90f.)

Auch wenn nicht von einer muridischen Arbeitsethik gesprochen werden kann, so ist die Arbeit dennoch auf verschiedenen Ebenen, von denen einige im Folgenden genauer betrachtet werden, von Bedeutung für den Muridismus.

## **6.6 Arbeit als Mittel Hierarchie aufrecht zu erhalten**

Für die muridischen *Talibés* ist die Arbeit ein Mittel seine Bindung zum – und Abhängigkeit vom – *Marabout* zum Ausdruck zu bringen. Ihre Arbeit dient folglich dazu, dieser Beziehung einen greifbaren Inhalt zu geben. (Couty 1972: 74)

Die *Talibés* arbeiten für den *Marabout*, welcher ihnen wiederum die Segenskraft *Baraka* vermittelt. „Arbeit kann in diesem Rahmen jedoch nicht auf eine bloße Gegenleistung reduziert werden, die der *murid* dem *shaykh* für die Partizipation an der *baraka* erbringt. Sie wird darüber hinaus auch als religiöse Pflicht aufgefasst und wird zu einer gemeinschaftsbildenden Kraft.“ (Seesemann 1996: 144)



Sowie die Abgaben an den *Laman* in der Wolof- Gesellschaft ein Zeichen der Anerkennung seiner Autorität waren<sup>76</sup>, können auch die Zahlungen an den *Marabout*, neben ihrer ökonomischen Bedeutung für denselben, vielleicht als Mittel gesehen werden, die Hierarchie der Bruderschaft aufrecht zu erhalten.

Um es mit den Worten von Couty zu sagen, so tritt die Abhängigkeit des *Talibé* von seinem *Marabout*, die religiös motiviert ist, in Form der Arbeit in Erscheinung. (Couty 1972 : 70)<sup>77</sup>

Auch bei der *Sanusiyya* in Libyen wird Arbeit als religiöser Wert verstanden und ist „mehr als eine ökonomische Notwendigkeit im Rahmen der ehrgeizigen politischen Ziele dieser Bruderschaft – in den Arbeitsleistungen manifestierte sich vielmehr die spirituelle Abhängigkeit von ihren *shuyukh*.“ (Seesemann 1996: 145)

Die Beziehungen, wie sie im Bereich der Arbeit organisiert sind und die Hierarchie, die sie beinhalten, spiegeln die soziale Hierarchie und halten dieselbe aufrecht. Auch Meillassoux macht ihm Rahmen seiner Befassung mit den Guro darauf aufmerksam, dass Arbeit als Basis für die soziale Organisation gesehen werden kann: „*Le système de parenté ne nous permet pas de définir quelles relations lient dans la réalité les membres d'un même linage entre eux. C'est dans le travail que se nouent effectivement les rapports d'autorité.*“ (Meillassoux 1964: 138, zitiert nach Spittler 1996: 36)

Obwohl der ökonomische Aspekt der Arbeit, genauer gesagt von *Khidma*, als Mittel die Hierarchie aufrecht zu erhalten, nicht ignoriert werden kann, so darf die ethische und doktrinale Bedeutung dadurch jedoch nicht völlig in den Hintergrund gedrängt werden. (Babou 2007: 92) Für Babou übersteigt *Khidma* die Funktion, die Unterwerfung dem *Shaikh* gegenüber zum Ausdruck zu bringen und ist darüber hinaus auch ein Zeichen

---

<sup>76</sup> „*En effet les paysans n'étaient tenus de remettre au lamane qu'une gerbe de mil, un moyen de leur rappeler qu'ils n'avait aucun droit éminent sur le sol qu'ils cultivaient. «Le pays appartient au bur, disaient les lamanes aux paysans ; si vous voulez cultiver, vous aurez des terres, mais il vous faudra exprimer au souverain votre reconnaissance et votre gratitude».*“ (Sy 1969 : 79)

<sup>77</sup> Babou zieht die Ansicht von Couty, der Arbeit als ein Instrument sieht durch welches es den einfachen muridischen Schülern möglich ist ihre Zuneigung zu ihrem Shaikh zum Ausdruck zu bringen, in Zweifel und weist darauf hin, dass es ja nicht nur die Schüler sind, die *Khidma* verrichten und dass die Liebe zum *Shaikh* nicht nur durch physische Arbeit gezeigt wird. (Babou 2007: 92)

der Zugehörigkeit zur *Muridiyya*. „*it is a manifestation of the common attachment to the Muridiyya, a way of perpetuating and participating in Amadu Bamba's mission*“. (Babou 2007: 92) Die Bedeutung von *Khidma* als ein die Hierarchie aufrechterhaltendes Mittel tritt in den Hintergrund. Stattdessen weist Babou darauf hin, dass es sich bei *Khidma* – das bei weitem nicht nur physische Arbeit umfasst – um die Erfüllung einer religiösen Pflicht handelt. Was an erster Stelle steht, ist die Liebe zum *Shaikh*, die zum Ausdruck gebracht werden soll. Dass durch die daraus resultierenden ökonomischen Folgen die Hierarchie gestärkt wird, steht an zweiter Stelle. (Babou 2007: 92) „*The economic implication of khidma is important as it results in the accumulation of wealth and prestige within the Murid organization, which primarily benefits the leadership, but this secondary outcome should not blur its ethical and doctrinal dimensions.*“ (ibid.)

Die Arbeit im Kontext der Muridenbruderschaft, vor allem die kollektive Arbeit, hat sowohl die Funktion dem *Marabout* eine Leistung zu erbringen als auch die Gemeinschaft zu stärken, indem ein Netzwerk gegenseitiger Hilfe entsteht.

„*Les travaux collectifs sont d'autant plus importants qu'ils peuvent remplir deux fonctions: l'une purement agricole d'entraide et l'autre, idéologique, de caractère prestataire.*“ (Copans 1980: 140)

Sie ist in Zusammenhang mit sozialen Aspekten zu sehen. Es existiert eine Art Netzwerk, ein System von Beziehungen, das die Organisation der Arbeit prägt.

Die kollektive Arbeit stellt ein wesentliches Charakteristikum der Organisation der Arbeit im Kontext der Muridenbruderschaft dar. Es geht dabei nicht so sehr darum, wie viel im Rahmen dieser tatsächlich produziert wird, sondern vielmehr um ihre Bedeutung hinsichtlich der sozialen Strukturen der Bruderschaft. Die kollektive Arbeit ermöglichte Copans zufolge den Übergang vom bäuerlichen zum muridischen System und ist die Materialisierung der muridischen Dominierung. (Copans 1980: 140)

Sie ist nicht so sehr von ökonomischer als viel mehr von ideologischer Bedeutung und stellt vor allem ein Zeichen des ideologischen Bezugs dar. (Copans 1980: 155)

## 6.7 Aspekt der Gleichheit

*„Wolof society was a hierarchy based on divisions consisting of families, upon which were superimposed the further divisions of caste. Indeed, in the caste structure were the nobility, the commoners (Badolo), the ‘men of caste’ (Gnegno), and the slaves.”* (Markovitz 1979: 78)

Die Wolof Gesellschaft war durch eine starke soziale Stratifikation geprägt. Es ist hier vor allem die Einteilung in Berufskasten, wie z.B. Schmiede, Trommler, Weber, Griots, zu nennen.

Die Kastenzugehörigkeit ist auch im heutigen Senegal noch sehr wichtig, soziale Stratifizierungen sind nicht einfach verschwunden. Im städtischen, verwestlichten Kontext verliert die Kastenzugehörigkeit jedoch an Bedeutung: *„...people who were of possible lower-caste status answered that now they were ‚Guer‘. To them this meant that, in urban, westernised society, they were rid of status an occupational restrictions, i.e. ‘free of caste’, rather than members of the nobility of yeomen.”* (Markovitz 1979: 78)

Das Kastensystem veränderte sich durch das Eingreifen der Franzosen, die Allianzen mit den chiefs eingingen und diese mit erheblicher Macht ausstatteten. (Markovitz 1979: 82)

Es stellt sich nun die Frage, ob die soziale Stratifizierung durch die *Muridiyya* verändert wurde und ob die Bruderschaft vielleicht dazu beigetragen hat, die Grenzen zwischen den Kasten aufzuheben.

In den muridischen Dörfern lassen sich verschieden Ebenen der sozialen Stratifikation herausfiltern. Traditionelle Unterscheidungen zwischen Sklaven und Freien wirken auch hier noch nach, was aber von größerer Relevanz ist, ist die „Gleichheit aller vor dem *Marabout*.“

*„Les distinctions entre hommes libres et esclaves existent encore aux niveaux idéologique et matrimonial. Quant aux gens de caste, leur occupation «traditionnelle» leur assigne toujours un statut connu de tous. Mais ce qui prédomine à notre avis c’est l’égalité de tous, taalibé et paysans, face à leur marabout.“* (Copans 1980: 115f.)

So wird auch der Boden nicht entsprechend des sozialen Status verteilt, sondern nach Bedarf. Die Kasten- *Talibés* haben, genauso wie andere *Talibés*, das Recht auf Grenzzuteilung. (Copans 1980: 116ff)

Da die Natur und die Verteilung der Produktionsmittel laut Copans bis zu einem gewissen Grad<sup>78</sup> Aufschluss über die soziale Stratifikation geben können, kann folglich der für alle vorhandene Zugang zu Land, der sich nach Bedarf und nicht nach sozialem Status richtet, als Hinweis auf eine geringere soziale Stratifikation hinsichtlich des Wolof- Kastensystems gesehen werden. Auch was den Austausch von Arbeit im Rahmen des *Santaane* betrifft, so lassen sich Copans zufolge keine Hinweise auf eine Diskriminierung finden. (Copans 1980: 116)

Dennoch kultivieren Kastenangehörige in den von Copans untersuchten muridischen Dörfern durchschnittlich etwas weniger Land. So beträgt die durchschnittlich pro Aktivem kultivierte Fläche bei Kastenangehörigen 1,02 ha, bei Bauern 1,43 ha und bei *Marabouts* 1,60 ha. Dies lässt sich jedoch dadurch erklären, dass für die Kastenangehörigen aufgrund ihrer sonstigen Erwerbstätigkeit die landwirtschaftliche Tätigkeit an zweite Stelle rückt. (Copans 1980: 121)

Es ist hier der Genauigkeit halber noch zu erwähnen, dass die schwindende Bedeutung der Kasten nicht nur im Rahmen der Bruderschaft und aufgrund der durch sie bewirkten Einheit aller vor dem *Marabout* abgenommen hat, sondern dass auch das Eindringen der Geldwirtschaft hier von Bedeutung war. „*L'Unité, réelle et surdéterminée, de tous autour des marabouts (et de Dieu) a contribué, autant que les lois de l'économie monétaire, sinon plus, à détruire ces cadres de référence wolof.*“ (Copans 1980: 116)

Auch wenn die soziale Stratifizierung, wie sie in der in Kasten unterteilten Wolof-Gesellschaft herrschte, im muridischen Kontext von geringerer Bedeutung ist, so bedeutet das noch nicht, dass die Gleichheit das vorherrschende Prinzip ist. Viel eher ist es so, dass Unterordnung, nun eben in einem neuen Rahmen, nicht nur vorhanden ist, sondern auch ein wesentlicher Aspekt der Bruderschaften ist. Häufig wird sogar – wie wir bereits gesehen haben – argumentiert, dass ehemalige Sklaven und

---

<sup>78</sup> Eine Studie nur nach diesem Gesichtspunkt erscheint Copans jedoch unter Anderem deshalb nicht sinnvoll, da die Funktionsweise der Bruderschaft weder auf der Verteilung noch auf der Kontrolle von Produktionsmitteln beruht. (Copans 1980: 116f)

Kastenangehörige sich deshalb der *Muridiyya* anschlossen, weil ihnen das Prinzip der Unterordnung bekannt war. (Cruise O'Brien 1971 : 83f et al.)

Es existieren verschiedene Ebenen der sozialen Gliederung, von denen jene der Unterteilung in Kasten, die in diesem Kapitel angesprochen wurde, nur eine ist.<sup>79</sup> Dass die soziale Stratifizierung auf dieser Ebene geringer wurde, bedeutet nicht, dass sie auf anderen Ebenen – wie auf jener der *Muridiyya* eigenen Hierarchie – ebenfalls gering ist.

---

<sup>79</sup> Copans unterscheidet vier Ebenen der sozialen Stratifizierung: soziale Beziehungen, die schon vor der *Muridiyya* existierten und in der Wolof- Gesellschaft vorherrschten; der *Muridiyya* eigene Beziehungen; Beziehungen, die von sozio-ökonomischen Ungleichheiten bestimmt sind; Beziehungen, die vom nationalen Rahmen geprägt sind; (Copans 1980: 115)

## 6.8 Arbeit als Form des Gebets: Die *Bay Fall*



Abb. 3: *Bay Fall*- Junge<sup>80</sup>



Abb. 4: Cheikh Ibra Fall<sup>81</sup>

„Insbesondere bei den muridischen *Bay Fall*, einer Gemeinschaft, die sich auf einen der ersten und engsten Anhänger Ahmadu Bambas namens Ibra Fall zurückführt, wird der Zusammenhang zwischen Arbeit und Anspruch auf Heil so extrem interpretiert, daß religiöse Pflichten wie Beten, Fasten Abstinenz von Alkohol vollständig durch Arbeit im Dienst der Bruderschaft ersetzbar werden.“ (Beck 1996: 167)

Die *Bay Fall* wurden von *Shaikh* Ibra Fall gegründet, welcher der erste war, der die Unterwerfungsformel<sup>82</sup> Amadu Bamba gegenüber aussprach. Nachdem Ibra Fall

---

<sup>80</sup> <http://picasaweb.google.com/8glaser/Senegal#5098019526847726770>

<sup>81</sup> <http://www.baay-faal.com/250px-Ibrahimafall.jpg>

Amadu Bamba klar gemacht hatte, dass er nicht an religiöser Erziehung interessiert sei, hat ihm dieser – so wird es berichtet – eine Axt und eine Hacke gegeben um zu arbeiten. So wurde Arbeit für ihn zum Ersatz für andere religiöse Pflichten. „*His personal form of religious observance was work, hard physical labour in the fields.*“ (Cruise O’Brien 1971: 144)

Ibra Fall wurde zunächst von anderen Schülern Amadu Bambas belächelt und als verrückt bezeichnet und es gab auch einige Beschwerden über den „Wahnsinnigen“, der kein Interesse an religiöser Bildung hatte und stattdessen Arbeit und völlige Unterwerfung propagierte.

Nachdem Amadu Bamba ihn aus dem Dienst entlassen und nach St. Louis geschickt hatte, gewann Ibra Fall Anhänger für sich, wurde somit zum *Shaikh* und das erste Arbeits- *Dara* entstand.<sup>83</sup>

„*Ibra Fall [...] successfully imposed his religious style on the early Mourides, and this style decisively influenced the subsequent evolution of the brotherhood.*“ (Cruise O’Brien 1971: 147f.)

Sowohl die von ihm propagierte totale Unterwerfung als auch die Unterwerfungsformel („*njebbe!*“) wurde von späteren Muriden aufgenommen. Ibra Fall trug zur Entwicklung einer umfassenden sozio- ökonomischen Struktur der Bruderschaft bei, deren Grundlage die *Daras* waren. (Cruise O’Brien 1971: 1489)

Die späteren *Bay Fall* folgen den Regeln Ibra Falls und halten sich nicht an sonstige Regeln des Islam. So beten sie beispielsweise auch nicht, da sie der Ansicht sind, dass Arbeit ihr Ersatz für das Gebet und ihr Weg ins Paradies ist. Eine Redewendung der *Bay Fall*, die dies zum Ausdruck bringt, lautet wie folgt: „*It is only through work that one can secure the blessing and grace of God.*“ (Cruise O’Brien 1971: 150)

Was von einigen AutorInnen zu unrecht für die gesamte Bruderschaft beschrieben wurde, nämlich die Verherrlichung der Arbeit, trifft bei diesem Zweig des Muridismus zu. Religiöse Pflichten, wie das Beten, werden durch Arbeit ersetzt. Die *Bay Fall* unterscheiden sich somit in ihrer Auffassung von der restlichen Bruderschaft. Auch ihr Verhalten und ihr Erscheinungsbild sind charakteristisch für sie.<sup>84</sup> Auf der organisatorischen Ebene weisen sie jedoch große Ähnlichkeiten mit dem Rest der *Muridiyya* auf. Als gemeinsame Elemente sind unter anderem der Unterwerfungsakt,

<sup>82</sup> „*I submit myself to you, in this life and the next. I will do everything you order me. I will abstain from anything you forbid me.*“ (Cruise O’Brien 1971: 143)

<sup>83</sup> Zuvor diente das *Dara* für die religiöse Erziehung.

<sup>84</sup> Siehe Abb. 5

die Art und Weise wie ein *Shaikh* entsteht, die Arbeit im *Dara* und die ökonomischen Verpflichtungen zu nennen. (Cruise O'Brien 1971: 149ff)

Die *Bay Fall* haben eine wichtige ökonomische Bedeutung für die Bruderschaft, da sie eine wesentliche Rolle bei der Erdnussernte spielen und sie haben auch die Rolle einer Art Miliz. (Cruise O'Brien 1971: 157)

*„The Bay Fall have always performed an important function in the brotherhood, through the tasks which they have accomplished. They have also set an example of hard work for other Mourides, and have influenced the latter's beliefs”* (Cruise O'Brien 1971: 157)

Dennoch kann der Glaube und die Praxis der *Bay Fall* nicht der gesamten Bruderschaft zugeschrieben werden. (Cruise O'Brien 1971: 158)



## 7 Schluss

Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war in Senegal eine Zeit der Veränderungen, eine Zeit des Umbruchs: Die alten Reiche waren dem Untergang geweiht, soziale Rollen mussten neu definiert werden und das eindringende kapitalistische System veränderte die bestehenden Strukturen. Auch in religiöser Hinsicht war ein neuer Weg gefragt. Die Menschen hatten genug vom militanten Islam, sie sehnten sich – nach den gewaltsamen Jihads – nun nach einer neuen Form des Islam, einem friedlichen Islam, der zugleich auch in sozialer Hinsicht Sicherheit zu gewähren vermochte. Mit Amadu Bamba betrat ein charismatischer *Marabout* die Bühne, der einen eben solchen vertrat und der mit seinen Lehren und seiner Lebensführung zahlreiche Anhänger an sich zu binden vermochte. „*On songe, plus simplement, au mérite extraordinaire de cet apôtre de la non-violence, qui a réussi à fonder, envers et contre tout, une des dernières tarîqa des temps modernes, sans avoir jamais causé le moindre mal à qui que ce fût. A ce mérite exceptionnel, s'ajoute celui d'avoir satisfait, opportunément, les besoins d'une masse populaire désorientée par les grands changements intervenus dans tous les domaines de la vie.*“ (Dumont 1975: 355)

Es war jedoch nicht nur das was die *Muridiyya* auf religiöser Ebene zu bieten hatte, das den Menschen zusagte, sondern auch die Art und Weise, wie sich der muridische Islam in der sozialen Welt manifestierte. Die *Marabouts*, als die Verfüger über Land und die Inhaber magischer Kräfte, waren nichts Neues für die Menschen. Die *Muridiyya* passte sich nicht nur rasch an die mit dem eindringenden kapitalistischen System einhergehenden ökonomischen Veränderungen an und verstand es aus der Situation zu profitieren, sondern baute zugleich auf bereits vorhandenen lokalen Strukturen auf.

Es wurden muridische Dörfer und *Daras* gegründet, in welchen Erdnüsse angebaut wurden, „*Arbeit ist Teil der Religion*“ wurde zu einem Slogan der Bruderschaft und ein Teil der *Muridiyya* – die *Bay Fall* – ging sogar soweit Arbeit als einen Ersatz für das Gebet betrachten.

In der Literatur lässt sich keine klare Antwort auf die Frage finden, welche Bedeutung der Arbeit tatsächlich in Doktrin und Praxis der *Muridiyya* zukommt. Sie weist jedoch – auch wenn sie in den Schriften Amadu Bambas als eigene Kategorie keine besondere Erwähnung findet – im Laufe der Zeit mit dem religiösen Bereich enge Veflechtungen auf. Doch so wie im Islam an sich keine allgemeinen Aussagen über die Bedeutung

und die Rolle der Arbeit getroffen werden können, kann auch für die *Muridiyya* im Ganzen kein einheitliches Bild gezeichnet werden. Während die *Bay Fall* Arbeit als einen Ersatz für das Gebet sehen, so ist sie für andere Teile der Bruderschaft ein Zeichen des Bezugs, der Zugehörigkeit und ein Weg, die Liebe zum *Shaikh* zum Ausdruck zu bringen – *Khidma*, das durchaus auch andere Formen als jene der physischen Arbeit annehmen kann. Arbeit und die Abgaben, die geleistet werden, sind – anders formuliert – ein Weg, aus der Liebe zum *Shaikh* als religiöse Verpflichtung konkrete soziale Realität zu machen. Die Bedeutung der Arbeit tritt somit aus der Beschränkung derselben auf eine ökonomische Notwendigkeit, auf einen quasi selbstverständlichen Weg zur Sicherung des Unterhalts heraus, es wird ihr Wert verliehen. Sie ist mehr als eine zwangsläufige Handlung, mehr als eine Mühe, die es zu überwinden gilt um sich selbst zu erhalten. Sie stellt – gerade für jene denen der mystische Weg nicht vertraut ist – einen Weg dar, ein tugendhaftes Leben zu führen. Neben dem Wert, welcher der Arbeit im Rahmen der Bruderschaft – in mehr oder weniger starker Ausprägung – verliehen wurde, hatte umgekehrt die Arbeit und die Art und Weise wie sie organisiert war auch einen Wert für die Bruderschaft: Sie trug unter anderem zur Bewahrung der Hierarchie bei und ermöglichte somit die Aufrechterhaltung der äußeren Form der muridischen Religion, der konkreten Organisation derselben in der sozialen Realität. Im Gegensatz zu teilweise in der (vor allem kolonialen) Literatur vertretenen Ansicht, dass die Arbeit im Kontext der *Muridiyya* dem Profit eines ausbeuterischen *Marabouts* diene und somit eine Fortsetzung der Sklaverei darstelle, wird ihr Sinnhaftigkeit verliehen, welche die ökonomische Bedeutung derselben weit überschreitet.

Dass der Arbeit in den *Qasida* keine vorrangige Position zukommt und ihr im Rahmen der Bruderschaft dennoch Bedeutung zugeschrieben wird, kann damit in Zusammenhang gesehen werden, dass eine Doktrin, wie die muridische, nicht einfach vom Himmel fällt und unreflektiert und unverändert von den SchülerInnen aufgenommen wird, sondern vielmehr ständiger Interpretationen und Anpassungen an den jeweiligen Kontext unterliegt. Sie ist kein lebloses Konstrukt, sondern wird kontinuierlich erneuert und in unterschiedliche Zusammenhänge eingebettet. Die muridische Doktrin wurde vom Meister Amadu Bamba erschaffen, es waren jedoch seine Schüler, die ihr Leben einhauchten. Auch der Ansatz, den Haarmann für den

Islam<sup>85</sup> beschreibt, dass Arbeit als eine Selbstverständlichkeit gesehen wird, weswegen ihre Behandlung als eigene Kategorie nicht notwendig ist (Haarmann 2003: 139), stellt eine Sichtweise dar, die im Hinterkopf bewahrt werden kann, als alleinige Begründung jedoch nicht ausreichend ist.

Es hat sich herausgestellt, dass die Schriften Amadu Bambas sich mit der Inwertsetzung der Arbeit verbinden lassen, derselben nicht widersprechen und einen Weg darstellen, die vom Meister betonten Tugenden zu leben.

Die lokalen Strukturen als Fundament verwendend und externe Faktoren geschickt für sich nutzend, wurde mit der *Muridiyya* unter der Führung des charismatischen Mystikers Amadu Bamba eine religiöse Gemeinschaft mit konkretem sozialen Anspruch ins Leben gerufen, deren Verflechtung mit dem Bereich der Arbeit nicht nur dazu beitrug die Hierarchie der Bruderschaft und ihren Zusammenhalt zu stärken, sondern zugleich der Arbeit Wert zu verleihen vermochte.

---

<sup>85</sup> Er ist sich dabei durchaus bewusst, dass es keinen einheitlichen Islam gibt.

## 8 Bibliografie

Anawati, G.-C. / Gardet, Louis (1976): *Mystique Musulmane. Aspects et Tendances – Expériences et Techniques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

Babou, Cheikh Anta (2007): *Fighting the Greater Jihad. Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Ohio: Ohio University Press.

Bearman, P.J. / Binqis, Th. / Bosworth, C.E. / Van Donzel, E. / Heinrichs, W.P. (2000): *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.

Beck, Kurt (1996): *Islam, Arbeitsethik, Lebensführung*. In: Beck, Kurt / Spittler, Gert (Hg.) 1996: *Arbeit in Afrika (Beiträge zur Afrikaforschung; 12)*. Hamburg: Lit Verlag.

Beck, Kurt / Spittler, Gerd (1996): *Einleitung*. In : Beck, Kurt / Spittler, Gert (Hg.) 1996: *Arbeit in Afrika (Beiträge zur Afrikaforschung; 12)*. Hamburg: Lit Verlag.

Behrman Creevey, Lucy (1970): *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*. Cambridge: Harvard University Press.

Bierwisch, Manfred (2003): *Arbeit in verschiedenen Epochen und Kulturen – Einleitende Bemerkungen*. In: Bierwisch, Manfred (Hg.): *Die Rolle der Arbeit in verschiedenen Epochen und Kulturen*. Berlin: Akademie Verlag.

Boone, Catherine (1992): *Merchant capital and the roots of state power in Senegal 1930-1980*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Brooks, George E. (1975): *Peanuts and Colonialism : Consequences of the Commercialization of Peanuts in West Africa, 1830-70*. *Journal of African History*. 16 / 1.

Copans, Jean (1980): *Les Marabouts de l'arachide*. Paris: Le Sycomore.

Coulon, Christian (1981): *Paroles mourides: Bamba, père et fils*. In: *Politique Africaine*. 4.

Couty, Philippe (1972): *La doctrine du travail chez les Mourides*. In : Copans, Jean, Couty, Philippe, Roch, Jean, Rocheteau, Guy : *Maintenance sociale et changement*

économique au Sénégal: 1- Doctrine économique et pratique du travail chez les Mourides. Paris : ORSTOM.

Cruise O'Brien, D.B. (1971): The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood. Oxford: Clarendon Press.

Depont, Octave (1897-1898): Les confreries religieuses musulmanes. publ. sous le patronage de M. Jules Cambon gouverneur general de l'Algerie.

Diop, Majhemout (1972): Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest: le Sénégal. Paris: Maspero.

Dumont F. (1975): La Pensée Religieuse d'Amadu Bamba. Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines.

Durkheim, Emile (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ferraro, Gary (2008): Cultural Anthropology. An Applied Perspective. Belmont: Thomson.

Figl, Johann (Hg., 2003): Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia.

Gamble, David P. (1957): The Wolof of Senegambia. London: International African Institute.<sup>86</sup>

Giarini, Orio / Liedtke, Patrick M. (1998): Wie wir arbeiten werden. Der neue Bericht an den Club of Rome. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Haarmann, Ulrich (2003): Arbeit im Islam. In: Bierwisch, Manfred (Hg.): Die Rolle der Arbeit in verschiedenen Epochen und Kulturen. Berlin: Akademie Verlag.

Luckmann, Thomas (1963): Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg: Verlag Rombach.

---

<sup>86</sup>Online unter: <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=99009619>. Letzter Zugriff: 30.11.08.

Markovitz, Irving Leonard (1979): Traditional Social Structure, the Islamic Brotherhoods, and Political Development in Senegal. In: The Journal of Modern African Studies. 8 / 1.

Marty, Paul (1917): Études sur l'Islam au Sénégal. Band 1. Paris : Leroux.

Moitt, Bernard (1989): Slavery and Emancipation in Senegal's Peanut Basin: The Nineteenth and Twentieth Centuries. In: The International Journal of African Historical Studies. 22 / 1.

Pélissier, P. (1966): Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance. Saint-Yrieix : Imprimerie Fabrègue.

Rocheteau, Guy (1972): Système mouride et rapports sociaux traditionnels. Le travail collectif agricole dans une communauté pionnière du Ferlo occidental. In : Copans, Jean / Couty, Philippe / Roch, Jean / Rocheteau, Guy : Maintenance sociale et changement économique au Sénégal: Doctrine économique et pratique du travail chez les Mourides. Paris: ORSTOM.

Schicho, Walter (2001): Handbuch Afrika. Band 2. Westafrika und die Inseln im Atlantik. Frankfurt am Main: Brandes&Apsel / Südwind.

Searing, James F. (1988): Aristocrats, Slaves and Peasants: Power and Dependency in the Wolof States, 1700-1850. In: The International Journal of African Historical Studies, 21/3. Boston: Boston University African Studies Center.

Searing, James F. (2002): "God alone is king": Islam and emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of KaDior and Bawol, 1859-1914. Cape Town: David Philip Publishers Ltd.

Seesemann, Rüdiger (1993): Ahmadu Bamba und die Entstehung der Muridiya. Analyse religiöser und historischer Hintergründe- Untersuchung seines Lebens und seiner Lehre anhand des biographischen Werkes von Muhammad al-Mustafa An. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Seesemann, Rüdiger (1996): Islam, Arbeit und Arbeitsethik: die zawiya der Tijaniyya in el-Fasher / Sudan. In: Beck, Kurt / Spittler, Gert (Hrsg): Arbeit in Afrika (Beiträge zur Afrikaforschung; 12). Hamburg: Lit Verlag.

Spittler, Gerd (1996): Ethnologische Arbeitsforschung in Afrika. In: Beck, Kurt / Spittler, Gert (Hrsg.) 1996: Arbeit in Afrika (Beiträge zur Afrikaforschung; 12). Hamburg: Lit Verlag.

Wallace, F.C. (1956): Revitalization Movements Author. American Anthropologist, 58 / 2.

Wright, Donald R. (1999): What do you mean there were no tribes in Africa?: Thoughts on Boundaries – and Related Matters – in Precolonial Afrika. In: History in Africa.

### **Bilder aus Internetquellen:**

Abb. 1: Mor Gueye (1998): Sheikh Amadu Bamba Praying on the Waters. Photo courtesy of the Fowler Museum at UCLA.

<http://www.columbia.edu/cu/news/08/03/sufi.html>. Letzter Zugriff: 12.12.08.

Abb. 2: Amadu Bamba auf einer Wand in Dakar:

<http://flickr.com/photos/tjhaslam/336363976/in/set-72157594519400162/>. Letzter Zugriff: 12.12.08.

Abb. 3: Bay Fall- Junge:

<http://picasaweb.google.com/8qlaser/Senegal#5098019526847726770>. Letzter Zugriff: 12.12.08.

Abb. 4: Cheikh Ibra Fall: <http://www.baay-faal.com/250px-lbrahimafall.jpg>. Letzter Zugriff: 21.12.08.

## 9 Zusammenfassung / abstract

Die Muridenbruderschaft und ihr Gründer Amadu Bamba betraten die historische Bühne in einer Zeit des Umbruchs: Die alten Reiche waren dem Untergang geweiht, die Kolonialmacht Frankreich befand sich im Vormarsch und das kapitalistische System begann die Wirtschaft zu bestimmen. In dieser Zeit der Veränderungen begann die *Muridiyya* mit der Gründung von Dörfern in denen intensiver Erdnussanbau betrieben wurde und „*Arbeit ist Teil der Religion*“ wurde zu einem Slogan der Bruderschaft.

Die sozio- historischen Rahmenbedingungen als Ausgangspunkt verwendend befasst sich die vorliegende Arbeit mit der Frage welche Bedeutung der Arbeit im Kontext der *Muridiyya* und ihrer Lehre zukommt. Das Ziel ist dabei das Aufzeigen der Vernetzung der verschiedenen Bereiche sowie die Hinterfragung des in der Literatur häufig zu findenden Bildes des rein ökonomisch handelnden, ausbeuterischen *Marabouts*.

The *Muridiyya* and its founder Amadu Bamba appeared in Senegal in a time of great changes: The local kingdoms were faced with ruin, the colonial power France became more and more dominant and the capitalistic system began to control the Senegalese economy. In this time of social upheaval, the *Muridiyya* began with the founding of villages in which peanuts were cultivated and “*Work is part of the Religion*” became a slogan of the brotherhood.

Taking the socio-historical conditions as starting point, this theses addresses the issue of the role of work in the context of the Muride brotherhood. It aims to demonstrate the cross-linking of the different spheres and to question the image of an exploitive Marabu whose action is determined by economic goals.



## CURRICULUM VITAE

---

ANNA KITTINGER

### PERSÖNLICHE DATEN

---

- Geboren am 05.09.1982 in Leoben

### WISSENSCHAFTLICHE AUSBILDUNG

---

- Seit 2002: Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie
- Seit 2007: Diplomstudium Afrikanistik
- 2001-2002: Übersetzer- und Dolmetscherausbildung in den Sprachen Englisch und Französisch an der Universität Wien

### FORSCHUNGSSCHWERPUNKTE

---

- Geschichte Westafrika, Entwicklungszusammenarbeit

### PRAKTIKUM / EXKURSION

---

- November 2006 bis Jänner 2007: Praktikum im Centre Départemental d'Assistance et de Formation pour la Femme, Rufisque, Senegal
- Sommersemester 2006: Auslandsexkursion Istanbul

### SPRACHKENNTNISSE

---

- Deutsch, Englisch, Französisch, Bambara