

Arbeitspapiere / Working Papers

Nr. 74

Rainer Klüsener

Muslime in Ruanda – Von Marginalisierung zu Integration

2006



The Working Papers are edited by
Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,
Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.
Tel. +49-6131-3923720; Email: ifeas@uni-mainz.de; <http://www.ifeas.uni-mainz.de>

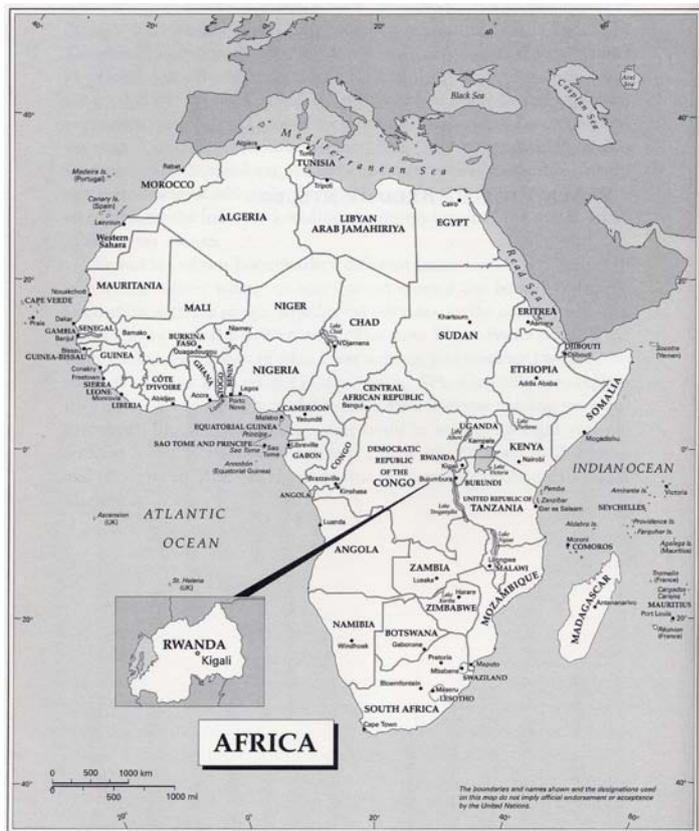
Geschäftsführende Herausgeberin/ Managing Editor:
Michaela Oberhofer (oberhofer@uni-mainz.de)

Inhaltsverzeichnis

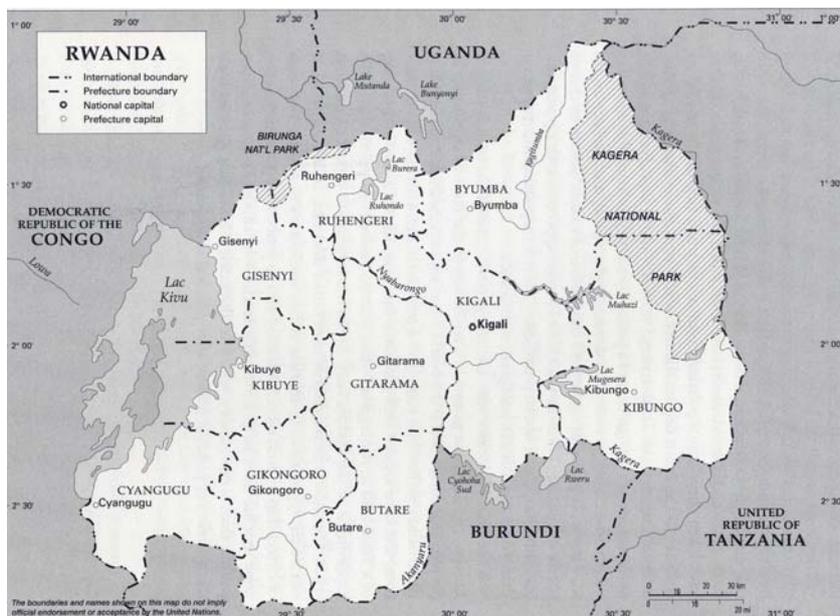
Karten	3
Abkürzungsverzeichnis	4
Einleitung	5
1. Forschungs- und Quellenlage	7
2. Muslime in Ruanda – Einführender Überblick	10
2.1 <i>Größe der muslimischen Gemeinde</i>	10
2.2 <i>Struktur der muslimischen Gemeinde</i>	11
3. Geschichte des Islam in Ruanda	15
3.1 <i>Ausbreitung des Islam in Ostafrika</i>	15
3.2 <i>Vorkoloniale Kontakte</i>	17
3.3 <i>Deutsche Kolonialzeit – Beginn der Marginalisierung</i>	20
3.3.1 Ankunft der ersten Muslime.....	20
3.3.2 Marginalisierung durch die Kolonialverwaltung.....	29
3.3.3 Marginalisierung durch die christlichen Kirchen.....	30
3.3.4 Marginalisierung durch die Schulpolitik in Ruanda.....	37
3.3.5 Ende der deutschen Kolonialzeit.....	39
3.4 <i>Belgische Kolonialzeit – Festigung der Marginalisierung</i>	41
3.4.1 Islamisierung der autochthonen Bevölkerung.....	42
3.4.2 Marginalisierung durch die belgischen Behörden.....	45
3.4.3 Marginalisierung durch die katholische Kirche.....	46
3.4.4 Bildungsmöglichkeiten für muslimische Schüler.....	47
3.4.5 Position der Muslime im Konflikt zwischen Hutu und Tutsi.....	48
3.5 <i>Unabhängigkeit – Fortsetzung der Marginalisierung</i>	53
4. Der Genozid in Ruanda und seine Auswirkungen auf die ruandischen Muslime	57
4.1 <i>Hintergrundinformationen</i>	57
4.2 <i>Muslime im Genozid</i>	60
4.2.1 Gewalt gegen Muslime.....	61
4.2.2 Muslime als Lebensretter.....	62
4.2.3 Muslimischer Widerstand.....	64
4.3 <i>Ursachen für das Verhalten von Muslimen</i>	64
4.3.1 Identität als Muslim.....	65
4.3.2 Diskriminierungen in der Vergangenheit.....	65
4.3.3 Islam als Wertesystem.....	68
4.3.4 Rolle der muslimischen Führer.....	70

4.4.	<i>Rolle der christlichen Kirchen als Gegenbeispiel?</i>	71
4.5.	<i>Muslime als Täter</i>	73
5.	Veränderungen für Muslime nach dem Genozid	78
5.1	<i>Verbesserungen im Bildungssektor</i>	80
5.2	<i>Konversionen nach dem Genozid</i>	81
5.3	<i>Muslime im Versöhnungsprozess</i>	86
5.4	<i>Ruanda auf dem Weg zu einem radikalerem Islam?</i>	89
	Fazit / Ausblick	92
	Bibliographie	97
	<i>Literaturverzeichnis</i>	97
	<i>Sonstige Hilfsmittel</i>	102
	<i>Internetquellen</i>	102
	<i>Interviews</i>	103
	Bildanhang	104
	Zeittafel	107

Karten



Aus: Mamdani 2001, S. 17



Aus: Mamdani 2001, S. 40

Abkürzungsverzeichnis

A.MU.R.	Association des Musulman au Rwanda
EMDOA	Evangelische Mission für Deutsch-Ostafrika
FRCR	Fédération des femmes Musulmanes au Rwanda
K.I.S.T.	Kigali Institute for Science and Technology
MRND	Mouvement Républicain National pour la Démocratie
PARMEHUTU	Parti du mouvement de l'émancipation des Bahutu
PDI	Parti pour la Démocratie Idéal, ehemals : Parti pour la Démocratie Islamique.
PL	Parti Libéral
RPF	Rwandan Patriotic Front
RTL	Radio Télévision Libre des Mille Collines
UNAMIR	United Nations Assistance Mission in Rwanda
UNAR	Union nationale rwandaise
WICS	World Islamic Call Society

Einleitung

Wenn der Muezzin der Al-Masquit Moschee in Nyamirambo, einem muslimischen Vorort der ruandischen Hauptstadt Kigali, zum Freitagsgebet ruft, drängen sich die Gläubigen dicht an dicht auf ihren Gebetsteppichen (siehe Bildanhang, S. 105, Abb.1). Viele Gläubige müssen ihr Gebet sogar im Staub auf dem Vorplatz der größten Moschee des Landes verrichten.

Dieses Szenario, dass sich in ähnlicher Form in vielen anderen Moscheen des zentralafrikanischen Landes Ruanda abspielt, ist auf den ersten Blick erstaunlich, wird Ruanda in Bezug auf die Religionen in der öffentlichen Wahrnehmung normalerweise mit dem Katholizismus in Verbindung gebracht. Tatsächlich wird das Land in der Literatur häufig auch als „Afrikas katholischstes Land“ bezeichnet (African Rights 1995: 868; Scherrer 1997: 90; Strizek 1996: 8; Tiemessen 2005: 2). Wie also passen die offensichtlich im Land lebenden Muslime in dieses Bild? Wie kamen die Muslime nach Ruanda und wie entwickelte sich die muslimische Gemeinde? Welche Rolle spielt der Islam im heutigen Ruanda? Und vor allem, wie haben sich Muslime während des Genozid von 1994 verhalten?

Die vorliegende Arbeit verfolgt also im Wesentlichen zwei Ziele. Im ersten Teil wird die Geschichte des Islam in Ruanda aufgezeigt, um so die Gründe für die Marginalisierung der ruandischen Muslime deutlich zu machen. Der zweite Schwerpunkt der Arbeit liegt auf dem Verhalten von Muslimen während des Genozids und soll die Ursachen für den derzeit stattfindenden gesellschaftlichen Integrationsprozess der Muslime in Ruanda erklären.

Als Einführung wird zunächst ein kurzer Einblick über die Größe und Struktur der muslimischen Gemeinde in Ruanda aufgezeigt. Nach einem Überblick über den Islam in Ostafrika folgt ein Abschnitt über die ersten Kontakte zwischen arabischen Händlern und dem Königreich Ruanda in vorkolonialer Zeit. Der Ankunft der ersten Muslime während der deutschen Kolonialzeit und deren Etablierung in Ruanda unter belgischer Verwaltung wird in den nächsten Kapiteln nachgegangen. Dabei sollen die schwierigen Rahmenbedingungen deutlich werden, mit denen sich Muslime sowohl unter deutscher als auch unter belgischer Herrschaft auseinandersetzen mussten und die als Resultat eine gesellschaftliche Marginalisierung zur Folge hatten. Verstärkt wurde dieser Prozess vor allem durch die christlichen Kirchen, deren zeitliche Ankunft in etwa mit der der Muslime zusammenfiel. Vor allem die katholische Kirche entwickelte sich im Laufe der Zeit zu einem dominierenden Machtfaktor in quasi allen Bereichen des öffentlichen Lebens und ih-

re islamfeindliche Einstellung verfestigte die Marginalisierung der Muslime. Aber auch die in Ruanda weniger einflussreichen protestantischen Kirchen nahmen Einfluss auf die Entwicklung des Islam. Daher wird auch deren Rolle im Hinblick auf ihre Politik gegenüber Muslimen näher untersucht.

Im zweiten Teil der Arbeit wird die Rolle der Muslime während des Genozids in Ruanda vom April bis zum Juli 1994 untersucht. Der Völkermord bedeutet einen entscheidenden Einschnitt in der ruandischen Geschichte. Die Eskalation des Konflikts zwischen Hutu und Tutsi, der den Tod von mehreren hunderttausend Menschen zur Folge hatte, stellt auch für die ruandischen Muslime einen Wendepunkt dar. Nach einigen einleitenden Hintergrundinformationen über den Ablauf des Genozids wird ein detaillierter Blick auf das Verhalten von Muslimen während des Genozids geworfen.

Da verschiedene Quellen und Zeugenaussagen darauf hindeuten, dass die überwiegende Mehrheit der Muslime sich am Genozid beteiligte, stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach den Ursachen einer solchen Einstellung. Dabei wird neben dem islamischen Wertekanon und der Rolle der muslimischen Führer vor allem auch auf die Bedeutung der diskriminierenden Politik der Vergangenheit hingewiesen.

Den christlichen Kirchen wird häufig Versagen während des Genozids vorgeworfen und ihr Verhalten dem der Muslime als negatives Gegenbeispiel gegenübergestellt. Da die Frage nach dem Verhalten der christlichen Kirchen auch relevant ist, um das Verhalten der Muslime richtig einzuordnen, wird die Rolle der Kirchen während des Genozids in einem Kapitel näher untersucht.

In dem Kapitel "Muslime als Täter" wird deutlich, dass sich die ruandischen Muslime während des Völkermordes nicht ausschließlich positiv verhielten, sondern sich auch in einigen Fällen in verschiedenen Formen an Gewalttaten beteiligten.

Im abschließenden Kapitel werden die Veränderungen die auf Muslime nach Beendigung des Völkermordes zukamen und ihr Status im heutigen Ruanda eingehend analysiert. Dabei wird neben den Verbesserungen im Bildungssektor der Schwerpunkt vor allem auf den vermehrten Übertritten zum Islam seit 1994 und den damit verbundenen Chancen und Risiken liegen. Schließlich wird noch auf die Bedeutung der Muslime im ruandischen Versöhnungsprozess eingegangen, um so die verbesserte gesellschaftliche Einbindung der Muslime zu dokumentieren. Abschließend wird untersucht, ob in Zukunft die Möglichkeit einer Radikalisierung des Islam in Ruanda besteht.

Das Fazit am Ende der Arbeit soll nicht nur die Ergebnisse nochmals zusammenfassen, sondern auch einen Ausblick auf die Zukunft des Islams in Ruanda wagen.

1. Forschungs- und Quellenlage

Die heutige Forschungs- und Quellenlage zum Thema „Islam in Ruanda“ ist als äußerst dürftig zu bezeichnen. Lediglich José Kagabo (1987) hat sich bisher in seinem Buch "L' Islam et les «Swahili» au Rwanda" Ende der 80er Jahre intensiv diesem Thema gewidmet und darüber hinaus noch einen Aufsatz zur Rolle islamischer Gelehrter in Ruanda veröffentlicht. In seinem Buch bemängelt er bereits "l'insuffisance de la documentation écrite et l'absence totale d'autres sources sur les musulmans du Rwanda" (Kagabo 1988: 13). Neben diesen Werken ist 1982 noch eine kurze Abhandlung von Omar Hassan Ka-sule mit dem Titel "Muslims in Rwanda – A Status Report" erschienen. Damit sind diese drei aufgeführten Werke nach heutigem Stand die einzigen in der gesamten Wissenschaftsliteratur, die sich mit dem Thema auseinandersetzen. Der ruandische Historiker Alexis Kagame erwähnt beispielsweise in seinem Buch "Un Abrégé de l'histoire du Rwanda de 1853 à 1972" im Kapitel über die monotheistischen Religionen des Landes den Islam mit keinem Wort (vgl. Kagame 1975: 174f., 228ff.).

Auch im deutschen Wissenschaftsbetrieb ist bis zum heutigen Zeitpunkt noch keine Arbeit erschienen, die den Islam in Ruanda zum Thema hat. So klammert beispielsweise Lederer in ihrer Untersuchung über die rechtliche Stellung der Muslime in Deutsch-Ostafrika "wegen der Tatsache, daß, abgesehen von einigen durchreisenden muslimischen Händlern, der Islam in den festgefühten feudalen Sultanaten von Ruanda und Burundi nie Fuß fassen konnte" (Lederer 1994: 154) explizit die Regionen Ruanda und Burundi von ihrer Untersuchung aus. Außerdem stellt sie fest, dass "hinsichtlich der Muslime ... die Nachrichten und Erhebungen besonders spärlich aus[fielen]" (Lederer 1994: 8). Auch Klos geht in ihrer Dissertation über den Beitrag von Mission und Kirche zur ländlichen Entwicklung in Ruanda nicht auf den Islam ein, da dessen Verbreitung in Ruanda ihrer Ansicht nach "statistisch kaum erfassbar ist" (Klos 1996: 87).

Die Nichtbeachtung dieses Themas ist umso erstaunlicher, da Arbeiten zum Themenkomplex "Ruanda" zu den reichhaltigeren in Bezug auf die sub-saharischen Länder gezählt werden können.

Über die Ankunft der ersten Muslime in Ruanda liegen hauptsächlich nur Berichte und Tagebuchaufzeichnungen der zeitgleich mit den Muslimen ins Land gekommenen Missionaren und Kolonialbeamten vor. Die Angst der Missionare vor einer Islamisierung Ostafrikas und Ruandas ließen jedoch bei ihnen kein objektives Urteil über den Islam zu. Daher müssen diese Quellen mit einer gewissen Vorsicht gelesen werden.

Ein weiteres Manko der bisher genannten Quellen ist aus heutiger Sicht, dass sie alle schon vor längerer Zeit erschienen sind und daher nicht auf Ereignisse und Entwicklungen eingehen, die während und nach dem Genozid in Ruanda stattfanden. Aber gerade die Geschehnisse des Jahres 1994 und die damit verbundenen Auswirkungen für die ruandische Gesellschaft, haben fundamentale Veränderungen im Leben der Muslime mit sich gebracht. Obwohl in der heutigen Zeit zweifelsohne ein breites Interesse am Thema „Islam“ besteht und die Anzahl der veröffentlichten Publikationen hierzu insbesondere nach den Ereignissen des 11. September 2001 geradezu sprunghaft angestiegen sind, hat die Rolle und das Leben der Muslime in den Untersuchungen zum Genozid und zur postgenozid Zeit in Ruanda bisher kaum Beachtung gefunden. Prunier stellte zwar bereits 1995 Folgendes fest: "The only faith which provided a bulwark against barbarity for its adherents was Islam" und bot als Einziger bereits erste kurze Erklärungsansätze für diese These an (Prunier 1995: 253). Darüber hinaus findet sich bei Scherrer ein indirekter Hinweis auf das Verhalten der Muslime, indem er feststellt, dass "jene, die ein Monopol auf die öffentliche Moral beanspruchen, wie die katholische Kirche und andere Kirchen (mit Ausnahme der Moslems), versagten" (Scherrer 1997: 180). Schließlich zitiert Gourevitch noch einen namentlich nicht genannten christlichen Führer, der berichtet, dass die muslimische Gemeinde die einzige Religionsgemeinschaft während des Genozids war, die sich "anscheinend recht anständig verhielt, als Gruppe nicht am Völkermord teilnahm und sogar Tutsi-Moslems zu retten versuchte" (Gourevitch 1999: 106). Damit sind bereits alle Literaturhinweise aufgeführt, in denen auf die Rolle der Muslime im Genozid Bezug genommen wird.

Darüber hinaus sind lediglich einige Zeitungsartikel und Internetberichte über die Verwicklung des Islam im Genozid erschienen. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung hat aber bisher nicht stattgefunden. Alana Tiemessen hat zwar in einer kurzen Arbeit die Bedeutung von Ethnizität und Islam während des Genozids untersucht, ohne dabei jedoch Erklärungsansätze für das Verhalten der Muslime zu liefern (Tiemessen 2005).

Die in dieser Arbeit gezogenen Schlüsse und Ergebnisse beruhen aufgrund der beschriebenen Literaturlage zum großen Teil auf einer zweimonatigen Feldforschung von September bis Oktober 2004 in Ruanda.¹ Meine teilnehmenden Beobachtungen im muslimischen Umfeld werden ergänzt durch mündliche Quellen, d.h. Interviews und Gespräche. Bei meinen Informanten handelte es sich u.a um politische und religiöse Repräsentanten,

¹ Der Forschungsaufenthalt fand im Rahmen eines dreisemestrigen Projektseminars des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz unter der Leitung von Dr. Anna-Maria Brandstetter statt.

Studenten, Schuldirektoren, Straßenkindern. Dabei habe ich mich bemüht ein breites Spektrum der muslimischen Gesellschaft abzubilden, um so ein größtmöglichen Einblick in das Leben von Muslimen in Ruanda zu erhalten. Einige Interviewpartner sind auf eigenen Wunsch hin nur mit dem Vornamen genannt. Die aus diesen Interviews verwendeten Zitate wurden von mir ins Deutsche übersetzt. Die meisten der Informanten stammen aus der Hauptstadt Kigali, da dort heute die Mehrheit der ruandischen Muslime lebt und Kigali gleichzeitig auch das Zentrum des muslimischen Lebens des Landes ist. Aufgrund dessen befinden sich alle wichtigen muslimischen Organisationen in Kigali.

2. Muslime in Ruanda – Einführender Überblick

Im folgenden Kapitel sollen grundlegende Informationen über die Muslime Ruandas gegeben werden, um einen ersten Überblick über die muslimischen Gemeinden zu vermitteln, der für das Verständnis des weiteren Verlaufs der Arbeit wichtig sind.

2.1. Größe der muslimischen Gemeinde

Ruanda ist ein christlich geprägtes Land. Die muslimische Gemeinde Ruandas ist im Vergleich zu den beiden im Land vorkommenden großen christlichen Religionen, der katholische Kirche und den protestantischen Kirchen, verhältnismäßig klein. Je nach verwendeter Statistik bekennen sich zwischen 85–95 % der Bevölkerung zum christlichen Glauben, wobei der Katholizismus mit 50–60 % die größte Glaubensgemeinschaft darstellt. Allerdings liegen keine offiziellen Angaben über die genaue Größenordnung vor. Die von verschiedenen Autoren gemachten Angaben zeigen ein sehr uneinheitliches Bild und variieren zum Teil beträchtlich. Während das "Office Général des Statistiques de la République Rwandaise" in seiner Veröffentlichung "*L'Enquête démographique 1970*" von 8,5 % Muslimen in Ruanda ausgeht (Kagabo 1988: 12), beziffert Cuoq die muslimische Gemeinde fünf Jahre später auf lediglich 0,5 % der Gesamtbevölkerung (Cuoq 1975: 331). Kasule wiederum schätzt den Anteil von Muslimen auf 5,7 %, was seiner Ansicht nach 240.000 bis 336.000 Personen entspricht (Kasule 1982: 133). Für Prunier, der auf Daten vor dem Genozid zurückgreift, ist die muslimische Gemeinde mit einem Bevölkerungsanteil von 1,2 % dagegen wieder erheblich kleiner (Prunier 1995: 253). Auch deutsche Quellen tragen eher zu weiterer Ungenauigkeit und Verwirrung bei. So nennt das „Statistische Bundesamt“ für das Jahr 1992 eine Prozentzahl von 9 % Muslimen in Ruanda (Statistisches Bundesamt 1992).

Die für die Zeit nach 1994 verfügbaren Daten weisen ebenfalls eine ähnlich große Ungleichheit auf, diese spielt sich jedoch auf einem höheren Niveau ab. Das Auswärtige Amt beziffert die Anzahl der muslimischen Ruander derzeit auf 11 % (Auswärtiges Amt 2002). Fünf Jahre zuvor behauptete Laurie Goering in der *Chicago Tribune*, dass "today about 14 percent of Rwandans consider themselves Muslim, up from 7 percent before the genocide (Goering 2002). Für Marc Lacey von der *New York Times* ist der Islam 2004 "the fastest growing religion in Rwanda". Lacey geht von einem Anteil von 15 % Muslimen an der Gesamtbevölkerung aus (Lacey 2004). Die Ungenauigkeiten der verfügbaren

Statistiken veranlassten auch Ngowi zu dem unbefriedigenden Hinweis, dass der Anteil der Muslime in Ruanda zwischen 5 bis 14 % läge (Ngowi 2002).

Unabhängig von der genauen Prozentzahl der Muslime in Ruanda wird aus diesen Zahlen aber bereits deutlich, dass der Islam in Ruanda auch heute nur eine Minderheitsreligion ist und trotz des offensichtlichen Anstiegs der Gläubigenzahlen Ruanda weiterhin ein christlich geprägtes Land bleibt.

2.1 *Struktur der muslimischen Gemeinde*

Die Muslime in Ruanda setzen sich heute aus drei verschiedenen Gruppen zusammen, die sich sowohl in Größe als auch in religiöser Hinsicht voneinander unterscheiden.

Die ruandischen Muslime

Die weitaus größte Gruppe, auf die sich diese Arbeit auch im Wesentlichen bezieht, sind Muslime ruandischer Nationalität. Sie umfassen wahrscheinlich mehr als 95 % der gesamten Muslime in Ruanda und stammen von Muslimen ab, die überwiegend von den ostafrikanischen Küstengebieten einwanderten. Daher wurden die Muslime aufgrund ihrer Herkunft und Sprache von den übrigen Ruandern "*Swahili*"² genannt. Die ruandischen Muslime nennen sich aber selbst "*Aba-Islam*" (Singular: "*Umu-Islam*"), was in etwa übersetzt werden kann mit "Menschen des Islam". Neben den Nachkommen der Einwanderer, die seit der deutschen Kolonialzeit nach Ruanda eingewandert sind, setzt sich die Gemeinde auch aus Ruandern zusammen, die durch Kontakte mit diesen Einwanderern zum Islam konvertierten. Die ruandischen Muslime sind nahezu ausnahmslos Sunniten mit schafiiitischer Rechtsauffassung.³

Darüber hinaus existieren in Ruanda außerdem zwei kleinere muslimische Gemeinden, die so genannten Inder und Araber. Beide Gruppen kamen bereits während der deutschen Kolonialzeit nach Ruanda und können daher auf eine lange Geschichte im Land zurückblicken. Doch unterscheiden sie sich nicht nur durch ihre Herkunft, sondern auch

² Trotz zahlreicher Forschungen zu diesem Thema gibt es bis heute keinen Konsens darüber, welche Bevölkerungsteile der Swahili-Kultur zugerechnet werden können. In der Literatur werden überwiegend jene Küstenbewohner als Swahili bezeichnet, die Kiswahili als ihre Muttersprache sprechen, einer arabisch-islamischen Kultur angehören oder afro-arabischer Abstammung sind bzw. diese für sich in Anspruch nehmen. Andere Autoren rechnen zu den Swahili sowohl alle Küstenbewohner als auch diejenigen, die entlang der früheren Handelsrouten Niederlassungen gründeten.

³ Bei der Auslegung des islamischen Rechts existieren verschiedene Rechtsschulen, die auf verschiedene Gründungsväter zurückgehen. Die Sunniten erkennen vier Rechtsschulen an: Hanafiten, Malikiten, Schafiiiten und Hanbaliten. Die Rechtsschulen sind verantwortlich für die Tradierung und Ausgestaltung des islamischen Rechts. In Fragen der Religionsausübung ist die Zugehörigkeit eines jeden Muslims zu einer Rechtsschule von großer Bedeutung.

in religiöser Hinsicht. Während die Araber fast ausschließlich *Ibaditen*⁴ sind, zählen die Inder überwiegend zu den *Ismailiten*⁵ (Kagabo 1987:73).

Die Inder

Die größere Gruppe innerhalb der muslimischen Minderheit ist die der Inder. Ihre Einwanderung nach Ruanda war eine Folge der Wirtschaftspolitik der deutschen Kolonialverwaltung. Im alltäglichen ruandischen Sprachgebrauch hat sich für diese Gruppe zwar die Bezeichnung "Inder" eingebürgert, obwohl das Ursprungsland einiger dieser Personen auch das heutige Pakistan ist.⁶ Obwohl die Terminologie "Inder" damit im engeren Sinne nicht korrekt ist, wird der Begriff im weiteren Verlauf als Sammelbegriff für Muslime aus Indien als auch aus Pakistan verwendet.

Inder gehören heute zum Straßenbild in den ruandischen Städten. Immer noch sind viele Läden in Besitz indischer Eigentümer, so dass die meisten Inder zur kleinen wirtschaftlichen Mittelschicht des Landes gezählt werden können.

Derzeit leben ca. 15.000 Inder in Ruanda, wobei diese Zahlen nicht berücksichtigen, wie viele dieser Inder sich zum Islam bekennen beziehungsweise zum Hinduismus (www.joshuaproject.net/countries.php?rog3=RW).

Der zahlenmäßig kleinere, aus Pakistan stammende, Teil der "indischen" Bevölkerung ist zwar ebenfalls sunnitisch, bekennt sich aber im Gegensatz zur schafiitischen Rechtsauffassung der ruandischen Muslime zur hanafitischen Rechtsschule (Lederer 1992: 162).

Die verschiedenen theologischen Richtungen mögen ein Grund dafür sein, dass die meisten in Ruanda lebenden Inder nur wenig Kontakt zur ruandischen Bevölkerung haben und, dass auch Begegnungen zu ihren muslimischen Glaubensbrüdern und -schwestern nur sehr selten stattfinden (Kagabo 1987: 73). Obwohl die ismailitische Pflichtenlehre nur geringfügig von den Lehren der Sunniten abweicht, wird ihre Zugehö-

⁴ Die Ibaditen entstanden aus einer Gruppe von Muslimen, die sich in dem Konflikt um die Herrschaft zwischen dem vierten Kalifen Ali und seinem Widersacher Muawiya gegen beide stellten, weil sie sie als Imame ablehnten. Ihre Auffassungen in Theologie und Recht ähneln denen der Sunniten. Allerdings lehren sie anders als die sunnitischen Theologen, dass der Koran nicht ewig ist, sondern zur Zeit des Propheten Muhammad geschaffen wurde.

⁵ Auch Siebenerschia genannt. Im Gegensatz zu den Zwölferschiiten glauben die Ismailiten, dass der vor seinem Vater, dem sechsten schiitischen Imam as-Sadiq, verstorbene Ismail oder dessen Sohn Muhammad der siebte Imam gewesen sei und nicht as-Sadiqs zweiter Sohn Musa. Im Zentrum der ismailitischen Lehre steht die deutliche Unterscheidung zwischen dem allen Gläubigen zugänglichen Exoterischen und dem Esoterischen, d.h. den in den Schriften und Gesetzen verborgenen unveränderlichen Wahrheiten. Die ismailitische Pflichtenlehre weicht nur geringfügig von den Lehren der anderen Schiiten und der Sunniten ab. Ihre Zugehörigkeit zum Islam wird von den sunnitischen Muslimen bestritten.

⁶ Bei der Unabhängigkeit Indiens von Großbritannien 1947 trennte sich nach einer Abstimmung der überwiegend muslimisch bewohnte Teil Indiens vom Rest des Landes und wurde unter dem Namen Pakistan unabhängig von Indien.

rigkeit zum Islam von den sunnitischen Muslimen bestritten. Aufgrund der theologischen Unterschiede haben die Inder eine eigene Moschee in Kigali (Kagabo 1987: 74). Im Vordergrund scheint für viele Inder eher der Erfolg ihrer ökonomischen Tätigkeiten zu stehen, so dass sie in den Augen der Ruander häufig nicht über ihre Religion identifiziert werden und somit primär nicht als Muslime angesehen, sondern nur als Geschäftsleute gesehen werden (Kagabo 1987: 74). Auch die Tatsache, dass die Inder normalerweise europäische Kleidung tragen, hat diese Ansicht noch verstärkt. Insgesamt gesehen dürfte die Anzahl der Inder in Ruanda gemessen an der Gesamtbevölkerung bei ca. 0,2 % liegen. Ihr Anteil an der muslimischen Bevölkerung dürfte zwischen 1 – 2,5 % betragen.⁷

Die Araber

Die dritte und kleinste muslimische Gruppierung in Ruanda sind mit ca. 8.700 Personen die so genannten Araber (www.joshuaproject.net/countries.php?rog3=RW). Zu dieser Gruppe werden laut Kagabo sowohl Einwanderer aus arabischen Ländern gezählt, als auch Araber, die sich bereits zuvor an der ostafrikanischen Küste niedergelassen haben. Auch Personen mit einem arabischen Vater, die in Ruanda geboren wurden werden zu den Arabern gezählt (Kagabo 1988: 70). Die Terminologie "Araber" lässt sich somit weder an sprachlichen noch an ethnischen Kriterien festmachen. Die ersten Araber kamen im Zuge der Ausweitung der Handelswege ins Innere des Kontinents. Auf diesen Routen sind sie dabei bis Ruanda vorgedrungen. Auch heute sind die Mitglieder dieser Gruppe zum überwiegenden Teil im Handelssektor tätig. Insgesamt sind nur knapp über 1 % der Muslime in Ruanda dieser Gruppe zuzurechnen.

Beziehung der Muslime untereinander

Das Verhältnis zwischen den ruandischen Muslimen und den Arabern war in der Vergangenheit häufig angespannt, da sich viele Muslime, die für Araber tätig waren, oft in ein finanzielles Abhängigkeitsverhältnis gegenüber ihrem Arbeitgeber begaben (Kagabo 1987: 74). Die Beziehungen untereinander waren daher oft gekennzeichnet von Distanzierungen und Abgrenzungen.

Sowohl Inder als auch Araber betrachteten die ruandischen Muslime häufig als minderwertig und als Muslime "zweiter Klasse". Ihre Moscheen wurden kaum von Indern und Arabern besucht (Kagabo 1987: 74). Kagabo dokumentiert, dass arabischstämmige Mus-

⁷ Die Prozentzahlen des Bevölkerungsanteils der Inder und Araber basieren auf eigenen Berechnungen.

lime häufig ruandische Frauen heirateten, es im Gegensatz dazu aber für einen ruandischen Muslim praktisch unmöglich war, eine arabische Frau zu heiraten. Ebenso wird von Festen bei Arabern berichtet, die von einer Vielzahl von Ruandern besucht wurden, während Ruander bei ihren Festlichkeiten immer nur unter sich blieben. Araber schlugen in der Regel diese Einladungen aus und blieben oder Angabe von Gründen fern (Kagabo 1987: 74).

Aber auch das Verhältnis zwischen Arabern und Indern war aufgrund historischer Begebenheiten angespannt, da "die Araber eine geringere Anpassungsfähigkeit an die kolonialen Verhältnisse" zeigten (Tetzlaff 1970: 159) und somit sukzessive von den Indern verdrängt wurden. Bereits 1914 stellten die einst den ostafrikanischen Handel dominierenden Araber in Deutsch-Ostafrika lediglich eine wirtschaftliche und sozial unbedeutende Marginalschicht dar (Tetzlaff 1970: 159). Diese historische Konkurrenz hat sich in einigen Teilen dieser Bevölkerungsschichten bis in die heutige Zeit erhalten.

Seit Anfang der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts ist die Anzahl der indischen und arabischen Muslime allerdings stetig zurückgegangen, so dass sich dadurch viele Konflikte automatisch entschärft haben. Auch der wachsende Einfluss der ruandischen Muslime in den letzten Jahren hat zu geringeren Abhängigkeiten gegenüber den Indern bzw. Arabern geführt. Es scheint aber so, dass die Zahlen der Inder und der Araber in Ruanda wieder leicht ansteigen, da sich in den letzten zehn Jahren eine gewisse politische Stabilität und Sicherheit in Ruanda eingestellt hat.

3. Geschichte des Islam in Ruanda

Da folgende Kapitel soll die Geschichte des Islam in Ruanda demonstrieren, da in dieser Geschichte die Grundlagen für die gesellschaftliche Marginalisierung gelegt wurden. Neben der Geschichte des Islam in Ruanda wird aber auch auf die Ausbreitung des Islam in Ostafrika und die vorkolonialen Kontakte arabischer Händler mit dem Königreich Ruanda eingegangen, um so einen allgemeinen Überblick zu vermitteln.

3.1 Ausbreitung des Islams in Ostafrika

Der Islam etablierte sich an der ostafrikanischen Küste mit Beginn der arabischen und persischen Einwanderungswellen. Kaufleute, Sklavenhändler und später auch religiöse Gelehrte brachten die einheimische Bevölkerung erstmals in Kontakt mit dem Islam (Oded 2000: 1ff.). Das früheste Zeugnis des Islam in Ostafrika sind die Fundamente einer Moschee, die durch dort gefundene Münzen auf das Jahr 830 datiert werden konnten (Lodhi 1994: 88). Zu jener Zeit waren die Muslime innerhalb der Städte lediglich eine kleine Minderheit, die aber stetig anwuchs (Werthmann 2004: 3). Etwa drei Jahrhunderte später findet sich mit der auf den 27. Juli 1107 datierten Inschrift der Moschee von Kizimkazi auf Sansibar das älteste schriftliche Zeugnis für die Existenz des Islam. Dieser war zu jener Zeit bereits Mehrheitsreligion in vielen Städten entlang der Küste (In-soll 2003: 172). 1332 dokumentierte der berühmte arabische Reisende Ibn Battuta für das 857 gegründete Kilwa ebenfalls eine Moschee. Damals florierte bereits ein maritimer Fernhandel entlang der ostafrikanischen Küste und auf den ihr vorgelagerten Inseln wie Lamu, Mafia, Pemba und Sansibar bis hin zu den Komoren. Dieser führte schon vor dem Jahr 1000 zur Entstehung einer eigenständigen Kultur⁸, die nach dem arabischen Wort *Sahel* und der Umgangssprache, die sie prägte, *Swahili*-Kultur genannt wird (Ansprenger 2002: 40). Diese originär afrikanische Mischkultur mit starkem arabisch-asiatischen Einschlag entstand durch eine Verschmelzung der eingewanderten Bevölkerung an der Küste mit Zuwanderern und Besuchern aus dem afrikanischen Hinterland sowie aus der arabischen und asiatischen Welt (Bückendorf 1995: 267).

Im 16. Jahrhundert erlebte diese ostafrikanische Kultur eine deutliche Rezession. Die innerafrikanischen Wanderungen nicht-islamischer Völker und vor allem die Ankunft der Portugiesen drängten die Swahili-Kultur an den äußersten Rand der Küstenregionen und

⁸ Kusimba (1999) datiert die Ursprünge der Swahili-Kultur in seinem Buch "The rise and fall of Swahili States" sogar auf die Zeit bis 100 v. Chr. zurück.

die umliegende Inselwelt zurück. Mit der Vertreibung der Portugiesen und der wachsenden Hegemonie Omans fasste der Islam dann aber erneut auf dem Festland Fuß. Entscheidend für die Islamisierung des ostafrikanischen Hinterlandes wurde die Ausweitung der Handelsaktivitäten in diese Regionen und eine erneute Einwanderungswelle aus Süd-Arabien, mit der auch arabische Händler eintrafen. Im Zusammenhang mit dem gestiegenen Sklavenbedarf führte die Ausweitung des Handels vor allem an den Karawanenstrecken zur Entstehung von Verkehrs- und Handelsknotenpunkten im Inneren des Kontinents. Schon vor der deutschen Kolonialzeit erfolgte also eine Erschließung des Landes durch eine stattliche Zahl arabisch-muslimischer Siedlungen (Lederer 1994: 158). Mehrere Karawanenstraßen verbanden die ostafrikanische Küste mit dem Inneren des Kontinents. Durch die arabischen Händler kam die entlang der Handelsstraßen lebende Bevölkerung erstmals mit dem Islam in Kontakt. Der Wichtigste dieser Handelswege nahm seinen Anfang in Bagamojo und verlief bis nach Tabora, einer großen Kreuzungsstelle der Karawanenstraßen. Von Tabora ausgehend verlief eine Handelsroute in die in unmittelbarer Nachbarschaft zu Ruanda liegenden Reiche Karagwe und Buganda (Tetzlaff 1970: 12). Am Tanganjikasee gründeten arabische Händler 1830 den Ort Ujiji, der schnell an wirtschaftlicher und politischer Bedeutung gewann. Von Ujiji und Tabora aus zogen Händler auch in die Region Ruanda (Herterich-Akinpelu 1991: 19). Die Ausbreitung des islamischen Glaubens im 19. Jahrhundert war allerdings keine planmäßige Mission nach europäischem Vorbild. Die Intention der muslimischen Händler war es primär, ihre wirtschaftlichen Interessen durchzusetzen und zu sichern. Sie hatten weder ein kulturelles noch ein religiöses Sendungsbewusstsein (Eggert 1970: 37). Eine umfassende Ausbreitung des Islams über ganz Ostafrika fand – genauso wie die des Christentums – erst während der Kolonialzeit statt (Bückendorf 1997: 279; Kagabo 1988: 11).

"Until the establishment of European control, trading dominated the lives of the Muslims to the exclusion of Islamic proselytism. This began with the arrival of Europeans" (Trimingham 1963: 12).

Die bewusste und gesteuerte Verbreitung entlang der Handelswege seit den 1880er Jahren ging vor allem auf die sunnitische Quadiyya-Bruderschaft zurück.⁹ Quadiyya etablierten sich in Pangani, Bagamoyo, Dar-es-Salaam, Lindi und Mkindani. 1894 ist die Quadiyya in Tabora nachzuweisen, von wo aus sie weiter nach Ujiji und Manyema gelangte (Bückendorf 1997: 280).

⁹ Bruderschaften sind Gruppierungen von Scheichs und Adepten der islamischen Mystik, dem Sufismus.

3.2 *Vorkoloniale Kontakte*

Arabische Händler aus Ostafrika waren die ersten Muslime, die Kontakte zur ruandischen Bevölkerung hatten. Das Wissen über diese ersten Kontaktaufnahmen ist allerdings recht bruchstückhaft und kann aus heutiger Sicht nur schwer rekonstruiert werden. Kagame führt an, dass es bereits im 17. Jahrhundert Versuche von arabischen Kaufleuten aus Ostafrika gab, Handelsbeziehungen mit dem ruandischen Königshof aufzunehmen. Er belegt dies anhand von Produkten, wie Stoffen, Perlen und Messing, die unter der Regentschaft von Yuhi III. (ca. 1692-1715) erstmals an den ruandischen Hof gelangten (Kagame 1972: 131f.). Ngowi behauptet in seinem Aufsatz, dass arabische Händler den Islam bereits im 18. Jahrhundert in Ruanda eingeführt hatten, gibt hierfür aber keine weiteren Belege (Ngowi 2002). Wann genau und mit welcher Intensität sich die Handelsbeziehungen zu Ruanda entwickelten, kann nicht genau datiert werden. Doch wie nachfolgend aufgezeigt wird, ist zu vermuten, dass sich die wirtschaftlichen Beziehungen zu Ruanda für die Araber schwieriger gestalteten als zu den benachbarten Regionen. John Hanning Speke, der erste Europäer der Ruanda, wenn auch nur aus der Ferne, erblickte, berichtet in seinen Reiseerinnerungen 1863 von "undeutlich wiedergegebenen Erzählungen der Araber von einem wundervollen, stets mit Wolken umhangenen Berg" im Lande Ruanda (Speke 1864: 237). Weitere Informationen über Ruanda und seine Bewohner aus denen sich Kontakte mit arabischen Händlern ableiten lassen, erhält Speke am Hof des Königs Rumanyika von Karagwe. Die Ruander würden

"keinem Fremden gestatten ihr Land zu betreten, denn als vor einigen Jahren ein paar Araber dahingingen, kam eine große Dürre und Hungersnoth, die sie den bösen von jenen mitgebrachten Einflüssen zuschrieben; sie treiben sie aus ihrem Lande und sagten, sie würden nie wieder ihresgleichen ins Land lassen" (Speke 1864: 264).

Der nächste Europäer der etwas über Ruanda berichtete war Henry Morton Stanley, der 1876 in die Nähe des Landes kam. Auf der Suche nach Informationen über den Flussverlauf des Nils gelangte auch er an den Hof Rumanyikas in Karagwe. Vor diesem Besuch verbrachte er einige Tage in Karfuro beim arabischen Elfenbein- und Sklavenhändler Hamed Ibrahim, der die von Speke übermittelten Informationen über Ruanda vertiefen und ergänzen konnte (Honke 1990: 84). In seinen Aufzeichnungen über diesen Besuch berichtet Stanley von den vergeblichen Versuchen Hamed Ibrahims, Handelsbeziehungen mit Ruanda einzugehen. Laut Hamed Ibrahim hätten die Ruander

"noch nie einem Araber gestattet, in ihrem Land Handel zu treiben, was beweist, daß sie schlimme Kunden sind. Elfenbein ist dort in Menge vorhanden und Khamis bin Abdullah, Tip-

pu-Tip, Sayid bin Habib und ich selbst, wir haben häufig, der erstgenannte schon vor acht Jahren, versucht, in dies Land einzudringen, es ist aber keinem von uns je gelungen" (Stanley 1878: 494f.).

Die Geschenke der Araber für den ruandischen Königshof, verbunden mit dem Wunsch eine Eintrittserlaubnis für das Land zu bekommen, wurden jedoch vom Empfänger zurückgewiesen. Die Geschenke ebenso wie die Überbringer wurden nie wieder gesehen (Kasule 1982: 135). Auch vom Sklavenhändler Muhammad Ibn Kalfa wird berichtet, dass er das Land nicht betreten konnte, da ruandische Soldaten sich ihm in den Weg stellten und an der Weiterreise hinderten (Kagabo 1988: 17f.). Ruandische Geschichtsquellen geben ebenfalls keinen Aufschluss über die arabischen Versuche in das Land einzudringen (Honke 1990a: 86). Es ist aber anzunehmen, dass militärische Invasionen von Seiten der arabischen Elfenbein- und Sklavenhändler tatsächlich von den ruandischen Armeen zurückgedrängt worden sind. Aufgrund der militärischen Organisation der Königtümer mit ihren stehenden Truppen in Grenznähe konnte sich Ruanda vor einem allzu großen Einfluss arabisch-swahilischer Sklavenhändler schützen (Scherrer 1997: 22).

Grund für die Bekämpfung der Händler war aber nicht eine grundsätzliche Feindseligkeit gegenüber Fremden, sondern vielmehr die Tatsache, dass die Araber für den ruandischen König eine unerwünschte Konkurrenz auf kommerziellem Gebiet darstellten. In Europa hergestellte Waren tauschten die arabischen Händler gegen Elfenbein und in geringerem Maße auch gegen Sklaven ein. Wie einige andere Herrscher im Zwischenseengebiet hatte auch der König von Ruanda den Handel mit diesen Gütern monopolisiert. Die Erträge aus diesen Geschäften wollte der König nicht mit arabischen Elfenbein- und Sklavenhändlern teilen, denn hätten sie erst einmal eine Handelsstation errichtet, hätten sie das königliche Monopol kaum respektiert. Die Politik des ruandischen Herrschers war es daher, keine direkten Handelsbeziehungen mit den arabischen Händlern aufzunehmen, sondern diese über afrikanische Unterhändler abzuwickeln, die der König zu kontrollieren glaubte. Dadurch sollten die Araber von Ruanda ferngehalten werden. Königliche Beauftragte kauften in Ruanda und in den benachbarten Ländern Elfenbein auf, das gegen Importprodukte entweder an die Könige von Karagwe und Buzina, die über gute Kontakte zu arabischen Händlern verfügten, oder direkt an afrikanische Händler, die im Auftrag der Araber arbeiteten, verkauft wurde. Wann genau sich diese Handelsstrukturen entwickelten, lässt sich vom heutigen Stand der Forschung nicht feststellen (Honke 1990: 86).

So scheint Ruanda für die arabischen Händler auf den ersten Blick für eine erfolgreiche Geschäftsbeziehung nicht geeignet gewesen zu sein, was auch Kasule bestätigt:

"... Muslim traders were unable to enter the Kingdom of Rwanda due to the hostility of Rwandans to foreigners. ... The regions around were receiving Islam at the hands of Arab Muslim traders. ... They were able to enter nearby regions but the King of Rwanda did not want foreigners in his Kingdom. So the Muslims stayed out of Rwanda" (Kasule 1982: 135).

Ob sich die Kontaktaufnahme aber wirklich so schwierig gestaltete wie von den Arabern berichtet wurde, ist jedoch nicht mit letzter Bestimmtheit zu sagen. Auch die arabischen Elfenbein- und Sklavenhändler hatten Gründe, die Wahrheit über Ruanda zu verschleiern, um so den Mythos vom mächtigen und abgeschotteten Ruanda zu schaffen. Die Araber hatten erst in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts das Gebiet der Großen Seen erreicht und in den darauf folgenden Jahrzehnten ihr Netz von Handelsstationen bis zum Albertsee ausgedehnt. Zum Zeitpunkt von Stanleys Expeditionen begannen sie eventuell gerade mit Ruanda in intensive Handelsbeziehungen zu treten. Der Sklavenhandel wurde jedoch zu dieser Zeit von den europäischen Kolonialmächten bekämpft. Es lag daher nicht im Interesse der arabischen Händler, Stanley oder andere Europäer zu einem Besuch Ruandas zu ermutigen (Honke 1990: 85). Lange Zeit ging man davon aus, dass Ruanda von der Sklavenjagd verschont geblieben war, da die Königreiche Ruandas sich zu diesem Zeitpunkt nur an der Peripherie der Handelsrouten der muslimischen Händler befanden. Allerdings war der Sklavenhandel auch dort nicht völlig unbekannt und auch auf ruandischen Märkten wurden Sklaven gehandelt.

Vom heutigen Stand der Forschung lässt sich sagen, dass der Islam als Religion der Händler in vorkolonialer Zeit kaum Spuren in Ruanda hinterlassen hat. Die Araber selbst konnten die Region wahrscheinlich nicht oder nur unter erheblichem Aufwand betreten. Außerdem lag das Hauptaugenmerk der arabischen bzw. Swahili-Händler vielmehr auf dem Handel, so dass vereinzelte Übertritte zum Islam ausschließlich aus dem direkten Umfeld der Händler stammten. Die Mehrzahl der Personen, die in dieser Zeit zum Islam übertraten, taten dies wahrscheinlich aus praktischen Erwägungen, bedeutete ein Glaubenswechsel doch nicht nur eine bessere Einbindung in das ostafrikanischen Handelsnetz, sondern auch materielle und militärische Hilfe durch die Glaubensbrüder von der Küste (Bückendorf 1997: 280).

Der Großteil der ruandischen Bevölkerung hatte in vorkolonialer Zeit noch keinen Kontakt zum Islam bzw. nahm die wenigen durchreisenden Händler in erster Linie lediglich als "Fremde" wahr, ohne dass dabei deren Religion eine Rolle spielte. Mehr als verein-

zelte Kontakte zwischen der Bevölkerung und den Händlern fanden wohl nicht statt. Dies änderte sich erst mit Beginn der kolonialen Expansion, die auch den Beginn der ständigen Präsenz von Muslimen in Ruanda bedeutete. In dieser verhältnismäßig kurzen Epoche wurden mehr Personen in Ostafrika Muslime, als in den vorangegangenen Jahrhunderten unter arabischer Präsenz (Trimingham 1973: 702).

3.3 *Deutsche Kolonialzeit – Beginn der Marginalisierung*

Die heutige Präsenz des Islam in Ruanda ist im Wesentlichen auf militärische und administrative Maßnahmen der deutschen Kolonialmacht zurückzuführen. Das Umfeld mit dem sich die ersten Muslime auseinandersetzen mussten, war dabei alles andere als islamfreundlich. Bereits seit 1880 hatten sich vor dem Hintergrund der kolonialen Expansion der Europäer überall dort wo die christlichen Kolonisatoren mit Muslimen zusammentrafen, die Gegensätze und Spannungen verschärft. Insbesondere der so genannte Araberaufstand¹⁰ in Deutsch-Ostafrika hatte zu einer anti-arabischen und anti-islamischen Stimmung geführt.

In der Öffentlichkeit setzte sich allmählich das "Feindbild Islam" durch. Der Islam wurde zum Sinnbild für alles, was Christianisierung und "Zivilisierung" und damit letztendlich die Kolonisation Ostafrikas verhinderte und damit zum Ziel einer gleichfalls religiös sowie säkular motivierten Auseinandersetzung (Bückendorf 1997: 281f.). Die koloniale Eroberung wurde zum Kampf zwischen "Mohammedismus und Christentum um die Negerländer Afrikas" hochstilisiert (Merensky 1895; zit. n. Bückendorf 1997: 282). Im Falle einer Niederlage der europäischen Mächte wurde befürchtet, dass das islamische Afrika sogar eine Bedrohung für das christliche Europa selbst werden würde (Bückendorf 1997: 282).

3.3.1 *Ankunft der ersten Muslime*

Obwohl die deutschen Kolonialpolitiker im Islam eine Gefahr für die Erschließung ihrer Kolonie sahen, sorgten sie im Falle Ruandas ungewollt dafür, dass sich erstmals Musli-

¹⁰ In einem blutigen Aufstand unter der Führung von Hassan Buschiri hatte die arabische Küstenbevölkerung Ostafrikas von 1887 bis 1889 versucht, sich der deutschen Herrschaft gewaltsam zu widersetzen, um so ihren Einfluss im Handel, der von Seiten der Deutschen beschnitten worden war, wiederzugewinnen. Nach der Niederwerfung des Aufstandes kam es zu einer Islamisierungswelle, deren genaue Ursachen jedoch nicht bekannt sind.

me dauerhaft ansiedelten und der Islam seit dieser Zeit in Ruanda präsent ist (Kasule 1982: 136).

"The employment of Muslim troops and the adoption of Swahili as administrative language all contributed indirectly to the estimation by many Africans of Islam as the most prestigious and influential religion in the territory" (Nimitz 1980: 12).

Ruanda wurde zusammen mit Burundi erst 1899 offiziell zu Teilen der Kolonie Deutsch-Ostafrika erklärt. Die Berliner Afrika-Konferenz 1884/85 stellte für Ruanda den Beginn seiner kolonialen Geschichte dar. Quasi als Dank für seine Vermittler-tätigkeit auf dieser Konferenz wurde dem Deutschen Reich in Person des Reichskanzlers Bismarck per Strich über eine Landkarte die Herrschaft über Ruanda zugesprochen (Strizek 1996: 88).

Hervorgegangen war die Kolonie aus verschiedenen Reichen, an deren Spitze jeweils ein König stand. Das größte dieser Reiche, dessen Herrscher den Namen "*mwami*" trug, hatte sich in Zentralruanda gebildet. Dieses Reich expandierte seit dem 17. Jahrhundert durch militärische Unternehmungen immer stärker, umfasste aber selbst am Ende des 19. Jahrhunderts noch nicht das gesamte Territorium Ruandas. Die deutschen Kolonialherren hatten aber bei ihrer Ankunft fälschlicherweise den Eindruck einem mächtigen König gegenüber zu stehen, der über ganz Ruanda herrschte (Heeger 1998a: 18). Tatsächlich aber unterstanden nur einige Regionen der Autorität des ruandischen Königshofs, während andere Regionen kleine selbstständige Königreiche waren und zum größten Teil unter der Autorität eigener Herrscher standen (Kabagema 1993: 87). Das vorkoloniale Ruanda war also kein zentralisiertes Königreich mit einer homogenen Verwaltung, sondern bestand aus einer relativ kleinen Zentralregion, die sich in der administrativen Struktur stark von den peripheren Regionen unterschied. Selbst Ende des 19. Jahrhunderts unterstanden viele Gebiete im Norden, Nordwesten und Südwesten nur nominell der Herrschaft des *mwami* (Brandstetter 1988: 52).

Dessen ungeachtet wurde dem damaligen *mwami* Musinga¹¹ der deutsche Herrschaftsanspruch auf ganz Ruanda mitgeteilt (Heeger 1998a: 23). Die deutsche Verwaltung lag in den ersten Jahren ganz in den Händen von Militärs und die ersten Jahre der deutschen Kolonialherrschaft waren geprägt durch den Aufbau von Militärposten, um so den deut-

¹¹ Von den deutschen Kolonialbeamten wurde Musinga der Titel "Sultan" zuerkannt. Dies war allerdings laut Schürings nur eine linguistische Anleihe beim Osmanischen Reich, zu dem das Deutsche Reich damals intensive Beziehungen pflegte und bedeutete nicht, wie vielleicht anzunehmen, dass Musinga islamischen Glaubens war (Schürings 1992: 186). Im Gegensatz dazu sieht Kabagema in dem Wort "Sultan" ein swahili-arabisches Wort, das lediglich Häuptling bedeutete. Es wurde von den Deutschen aus dem heutigen Tansania übernommen und dann benutzt, um die Führer einiger größerer Regionen zu bezeichnen (Kabagema 1993: 124).

schen Herrschaftsanspruch zu festigen. Aus diesem Grund wurden von deutscher Seite in Ruanda am Kivusee 1898 der Militärposten Shangi und ein Jahr später die Station Gisenyi errichtet (Strizek 1996: 91). Ein Verwaltungskonzept existierte allerdings nicht und als Maxime allen Handelns galt lediglich, die Autorität des Königs zu stützen (Honke 1990b: 118). Erst eine Verordnung vom 20. Juni 1906 schuf die Residentur von Ruanda und Richard Kandt wurde zum ersten Residenten Ruandas ernannt. Sein Amtsantritt im August 1907 beendete damit die militärische Verwaltungsphase in Ruanda (Kabagema 1993: 114). Um die Kosten für die neue Verwaltung der aus deutscher Sicht zunächst unökonomischen Gebiete gering zu halten, fasste die deutsche Kolonialverwaltung von Beginn an ein System der indirekten Herrschaft mit nur geringer deutscher Präsenz ins Auge (Strizek 1996: 89). Neben der Unterstützung traditioneller Autoritäten waren die Deutschen zur Durchsetzung ihrer Interessen auch auf die Mitwirkung auswärtiger afrikanischer Kräfte angewiesen.

Ankunft der Askari und deutschen Hilfstruppen

Um die Unterstützung afrikanischer Kräfte organisieren zu können, war in Deutsch-Ostafrika zur "Schaffung und Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung" eine ca. 2.500 Mann umfassende, über die ganze Kolonie verteilte sogenannte Schutztruppe gegründet worden.¹² Seit dem 1.1.1892 bestand darüber hinaus eine aus der Schutztruppe hervorgegangene etwa 1.800 Mann starke Polizeitruppe, die überwiegend aus Afrikanern bestand. Aus Akten des Reichskolonialamts geht hervor, dass knapp 80 % dieser Truppe Muslime waren (Franz/Geissler 1984: 31f., Lederer 1994: 151). Durch die Ausweitung der Verwaltung ins Inland von Deutsch-Ostafrika kamen immer mehr kiswahili-sprechende Askari¹³, Steuereinnahmer und Schreiber auch nach Ruanda. Da sich diese Verwaltungsangestellten aus den Regierungsschulen an der Küste rekrutierten, waren sie größtenteils Muslime und brachten diese Regionen den ersten Kontakt mit dem Islam (Eggert 1970: 74). So kamen im Gefolge der deutschen Kräfte erstmals dauerhaft Muslime nach Ruanda. Neben den Askari (siehe Bildanhang, S. 106, Abb. 4) waren dies zunächst vor allem Hilfskräfte zur Unterstützung der Truppen.

"Die islamisierten Küstenleute waren die Führer, Dolmetscher, Soldaten, Diener, kurz die Helfer aller Art des weißen Mannes" (Klamroth 1912: 4).

¹² Fundament der Schutztruppe in Ostafrika waren in den ersten Jahren muslimische Sudanesen. Aufgrund zunehmender Konflikte mit der örtlichen Bevölkerung wurden diese sukzessive von einheimischen Kräften, in der Regel von der ostafrikanischen Küste, ersetzt.

¹³ In der Kolonialzeit Bezeichnung für afrikanische Angehörige der Schutz- und Polizeitruppe.

"The Germans in need of soldiers, clerks and administrative assistants recruited Muslims from the coast of present-day Tanzania to work for them in Rwanda. Wherever government centres were set up there was a community of Muslims and these centres acted as centres of islamisation" (Kasule 1982: 136).

"L'armée allemande avait engagé des traducteurs, cuisiniers et autres employés musulmans, venant du Kenya, de la Tanzanie, de l'Ouganda et du Soudan" (Relioscope 2004).

Die 11. Schutztruppenkompanie wurde in den neu gegründeten Militärstationen Shangi und Gisenyi stationiert. Da ein Großteil der hier stationierten Truppe ebenfalls aus Muslimen bestand, sind diese Militärstationen die ersten ruandischen Orte, in denen Muslime in Ruanda über einen längeren Zeitraum lebten (siehe Bildanhang, S. 105, Abb. 2). Bedingt durch knappe Ressourcen vor allem im Personalbereich blieb der deutschen Kolonialverwaltung kaum eine andere Wahl als auf afrikanische Hilfskräfte zurückzugreifen. 1914 waren in Ruanda-Urundi gerade einmal 190 Europäer anwesend¹⁴, von denen allein 130 Missionare waren (Louis 1963: 204).

Kontakte zwischen den Askari und der ruandischen Bevölkerung fanden in der Anfangszeit insbesondere auf Reisen der deutschen Truppen statt. Die Soldaten zogen auf den Wegen zwischen Bukoba oder Usumbura über die königliche Residenz nach Kigali oder von hier aus weiter über Ruhengeri nach Gisenyi. Die deutschen Truppenbewegungen umfassten ca. 200 Personen, die sich in der Regel aus einem oder zwei Europäern, den Soldaten und zahlreichen Gepäckträgern zusammensetzten. Obwohl die Durchzüge der Deutschen im Allgemeinen friedlich verliefen, soll es doch gelegentlich zu Übergriffen gegen die ruandische Bevölkerung gekommen sein, insbesondere dann, wenn die "deutschen" Truppenbewegungen nur aus afrikanischen Soldaten bestanden (Kabagema 1993: 135). Wiederholt wird in verschiedenen Quellen von Vergewaltigungen, Diebstählen oder Schulden bei arabischen Händlern berichtet (Honke 1990a: 92, 97; Honke 1990b: 118f.; Kabagema 1993: 138). Fehlenden Respekt gegenüber der einheimischen Bevölkerung attestiert auch Kandt den Askari:

"Neben meinen Wasuaheli mit ihren großstädtischen Allüren erscheint die eingeborene Bevölkerung sehr unkultiviert. Meine Leute wissen dies auch und schauen auf die Waschenzi ("die Wilden") mit ihrem teils ärmlichen, teils aufdringlichen geputzten Äußeren herab, wie ein Berliner auf die Provinzler" (Kandt 1925: 22).

Obwohl sich die Askari den Ruandern gegenüber überlegen fühlten, vertieften sich die Kontakte im Laufe der Zeit, so dass sich freundschaftliche Beziehungen zwischen einigen Angehörigen des Königshofs und den dort häufiger zu Besuch weilenden Askari

¹⁴ Laut Honke betrug die Zahl der Europäer 1914 nicht mehr als 96 Personen (Honke 1990c: 101).

entwickeln konnten (Honke 1990a: 97). Die Beziehungen mit der in unmittelbarer Nähe der Militärstationen lebenden Bevölkerung waren allerdings sehr angespannt. Die zu leistenden Zwangsarbeiten zum Wege- und Häuserbau sowie die Lebensmittellieferungen wurden von den Ruandern zunehmend als Belastung empfunden. Weder für die Bauarbeiten noch für die gelieferte Nahrung erhielten die Bewohner eine Entschädigung (Kabagema 1993: 137f.). Wie gewaltsam die Askaris vorgingen, wenn die Lebensmittelversorgung nicht gewährleistet wurde und sie ihre Verpflegung bei der Bevölkerung selbst eintrieben, berichtet ein Augenzeuge:

"Sie griffen die Leute bei uns in Bukamba an und erschossen diejenigen, die ihr Vieh verteidigen wollten. ... Die Frauen wurden vergewaltigt; eine Frau, die sich widersetze wurde erschossen. ... Die Askaris waren sehr böse" (Informant Habakurama; zit. n. Kabagema 1993: 138f.).

Trotz dieser Taten waren die für die Deutschen tätigen Soldaten aber auch die Ersten, die sich um eine Ausbreitung des Islam verdient gemacht haben. Dies wurde auch von den deutschen Autoritäten beobachtet:

"Auffallend war für mich besonders, dass die Träger dieser Propaganda vielfach die altgedienten Sudanesen-Askaris der Schutztruppe waren und wohl jetzt noch sind. Sie suchten insbesondere unter den jungen, heidnischen Rekruten der Truppe und der Landespolizei und unter den durch Intelligenz und durch Stammeswürden hervorgetretenen Eingeborenen ihre Zuläufer mit großem Erfolg" (Becker 1911: 13f.).

"Es gibt ziemlich viel Mohamedaner auch unter den Negeren. Der Einfluss der mohamedanischen Askari auf die Eingeborenen ist gross" (Hans Meyer; zit. n. Bindseil 2004: 141).

Ankunft der Händler

Doch die Askari und die Hilfskräfte der deutschen Kolonialmacht waren mittlerweile nicht mehr die einzigen Muslime in Ruanda. Im Zuge der Öffnung des Landes für den Handel erlebte die deutsche Kolonie eine weitere Einwanderung von Muslimen, sowohl aus den benachbarten Ländern als auch von arabischen sowie indischen Händlern (siehe Bildanhang, S. 106, Abb. 3).

"Ainsi donc l'administration européenne contribue-t-elle, par sa politique d'emploi spécialisé, à faire venir des étrangers au Ruanda-Urundi, parmi lesquels se trouvent des islamisés. A côté des travailleurs que l'Etat recrute, provenant notamment du Congo Belge et du Tanganyika Territory, les immigrants spontanés – qui viennent d'eux-mêmes – sont nombreux, et leur nombre ne cesse de s'accroître à mesure que l'activité économique se diversifie et que le commerce attire peu à peu des investisseurs" (Kagabo 1988: 59).

Ausschlaggebend für die Ankunft der Händler in Ruanda war ein Wandel der deutschen Wirtschaftspolitik für Ruanda: Nachdem die Deutschen erkannt hatten, dass es sich bei Ruanda nicht um ein Land handelte,

"wo Milch und Honig fließt, ... einem Gebiet mit fruchtbarem Boden und vielen, nie versiegenden Wasserläufen, das dem weißen Ansiedler die glänzendsten Aussichten eröffnet" (Herzog zu Mecklenburg 1909: 78, zit. n. Honke 1990b: 122),

wichen realistischere Überlegungen dieser Einschätzung. Bei der hohen Bevölkerungsdichte Ruandas, die zu jener Zeit auf 1,5 bis 2 Millionen Personen geschätzt wurde und der intensiven Nutzung des Landes als Weide- und Anbaugebiet wäre eine Plantagenwirtschaft nur durch die gewaltsame Vertreibung der Einheimischen möglich gewesen. 1910 wurde das Anwerben von Arbeitskräften verboten und damit auch die Idee verworfen, Ruanda als Reservoir für diese Arbeitskräfte zu benutzen, die in anderen Teilen Deutsch-Ostafrikas dringend auf den Plantagen benötigt wurden (Honke 1990b: 122). Daher bemühte man sich, eine Wirtschaftspolitik aufzubauen, die auf die koloniale Erschließung der einheimischen Agrarprodukte basierte. Unabdingbare Voraussetzung für die Verwirklichung dieser Politik war der Aufbau eines Handelsnetzes, das den Ankauf von Agrarerzeugnissen bei den ruandischen Produzenten, die Weiterleitung auf den europäischen Markt, als auch den Absatz importierter Artikel übernehmen konnte.

Diese Vermittlungsfunktionen hatten in anderen Regionen Deutsch-Ostafrikas bereits arabische und besonders indische Kaufleute inne (Tetzlaff 1970: 163). Anfang 1913 waren im gesamten Gebiet von Deutsch-Ostafrika bereits 8.784 Indern tätig. Der Anteil der Muslime unter den Indern betrug dabei ca. 6.200 Personen. Daneben wickelten noch ca. 2.550 Banianen¹⁵ und 35 Inder jüdischen Glaubens ihre Geschäfte in der deutschen Kolonie ab (Amtlicher Jahresbericht des Reichskolonialamtes 1912/13, 38; zit.n. Tetzlaff 1970: 162). Das Zentrum der indischen Ansiedlung war die Insel Sansibar sowie die Küstenstädte Dar-Es-Salaam und Tanga.

Die indischen Kaufleute nahmen bei der Erschließung neuer Handelswege im deutsch-ostafrikanischen Binnenland eine Schlüsselstellung ein und erhielten auch, entgegen den Diskriminierungen früherer Jahre, die Genehmigung ihre kaufmännischen Fähigkeiten in den Dienst der kolonialen Entwicklung Ruandas zu stellen und sich in diesem Land niederzulassen (Honke 1990b: 122; Kagabo 1987: 76). Aufgrund ihres bescheidenen Lebensstils und eines ausgeprägten Erwerbssinns wurde ihnen nachgesagt, der europäischen Konkurrenz überlegen zu sein (Honke 1990b: 122). Die Händler ließen sich in der Regel in der Nähe der deutschen Militärstützpunkte nieder, da diese verkehrstechnisch am Besten erschlossen waren und hier die profitabelsten Geschäfte erwartet werden konnten. Der Islam war somit zunächst, wie in anderen Regionen Ostafrikas auf die urbanen Zentren des Landes begrenzt (Sperling 2000: 287). 1910 berichtete der evangeli-

¹⁵ Die Banianen (auch Banjanen) sind eine Kaufmannskaste in Ostindien.

sche Pastor Röhl bereits von "sechs starkbesetzten islamischen Missionsstationen in Ruanda" (Röhl 1910: 133). Dank des Berichts von Röhl sind muslimische Niederlassungen in dieser Zeit somit bereits in Kigali, Gisenyi, Shangi, Bugarama, Ilemera und Muruhngri dokumentiert. Hinzuzufügen ist noch die Königsresidenz Nyanza, "wo sich der erste Inder vor einigen Monaten niedergelassen" hat (Röhl 1910: 131). Ein Jahr später notierte der Forscher Hans Meyer in seinem Tagebuch, dass es in "Kissenji [Gisenyi] ... zwei deutsche Kaufleute, einen Griechen, zwei Araber und einige zwanzig Inder" gibt (Hans Meyer; zit. n. Bindseil 2004: 129). Die Ankunft der ersten Muslime löste dabei unterschiedliche Reaktionen aus:

"Wo er [der Muslim] sich niederließ, da entstand und entsteht auch heute noch damit zugleich eine Niederlassung der islamischen Propaganda. Und darüber hinaus, an Orten, wo früher kein mohammedanischer Händler sich blicken lassen durfte, weil er seines Lebens nicht sicher war, oder wo er sich durch teuren Tribut an Stammeshäuptlinge den freien Durchgang erst erkaufen musste, da tritt er heute sicher und selbstbewusst unter dem Schutz der deutschen Flagge auf, und hier wie dort sieht der Neger in dem schwarzen Mohammedaner den Mann der neuen Zeit. So ist die neue Zeit, die durch das Eingreifen der europäischen Mächte für Ostafrika gekommen ist, nicht nur Anlaß für die Entstehung der islamischen Propaganda geworden, sondern hat auch bewirkt, dass sie wie mit einem Schlage über das ganze Land sich ausbreiten können" (Klamroth 1912: 4f.).

"Aber eine kulturelle Gefahr, wie die Missionare, sehe ich nicht darin, ebenso wenig wie andere Landeskenner" (Hans Meyer; zit. n. Bindseil 2004: 144f.).

Mit der Gründung des Residentursitzes in Kigali im Jahre 1908 zogen viele arabische und indische Kaufleute vom Königssitz in Nyanza nach Kigali, wo sie ihre Geschäfte nördlich des deutschen Lagers errichteten (Kabagema 1993: 143).

Bis 1908 wurde die Einwanderung jedoch von Seiten der deutschen Kolonialmacht zunächst erschwert, da sich die Befürworter einer protektionistischen Wirtschaftsordnung Gehör verschaffen konnten. Ihre Initiativen zielten darauf ab, europäischen Unternehmen den Zugang zum ruandischen Markt zu erleichtern und im Gegenzug die indische Konkurrenz an der Ausweitung ihrer Geschäfte zu hindern. Die Vertreter einer solchen Politik stellten dabei ihr Misstrauen gegen die Inder und andere in den Vordergrund:

"Les Indiens sont en train de se déverser dans le pays. Si ça continue, le Rwanda passera sous la coupe des Indiens, des Levantins et des Grecs" (ohne Urheber, zit. n. Louis 1963: 166).

Die Verordnung des Gouverneurs "betreffend das Betreten der Sultanate Ruanda und Urundi" vom 10. März 1905 besagte, dass ein Betreten dieser Länder nur mit vorher erteilter schriftlicher Genehmigung erfolgen konnte (Kabagema 1993: 150). Im Detail bedeutete dies, dass die Händler zum Betreten Ruandas einen Passierschein beim Militärposten in Usambara beantragen mussten. Diese Genehmigung galt nur für die auf dem

Passierschein aufgeführten Orte. Außerdem wurde den Händlern das Tragen von Waffen strengstens untersagt (Kagabo 1988: 30). Für Chrétien sind diese Entscheidungen auf Druck von konservativen deutschen Kreisen zustande gekommen, die den indischen Handel und die indische Besiedlung in Ruanda begrenzen wollten (Chrétien 1983: 46).

Auf Initiative des Hauptmanns von Grawerts beschloss das Kaiserliche Gouvernement von Dar-es-Salaam, die Handelswege nach Ruanda und Burundi für eine gewisse Zeit für sämtliche Händler zu schließen.

Da die deutsche Residentur aber erkannte, dass sie bei der Verwirklichung ihres Wirtschaftskonzept auf die Hilfe der indischen Kaufleute angewiesen war, setzte sich in der Folgezeit eine liberalere Einstellung durch. Diese Politik, die im Wesentlichen durch den deutschen Residenten in Ruanda Kandt verantwortet wurde, stand dabei in Übereinstimmung mit der Position des Gouvernements in Dar-es-Salaam, die beide eine Ausweitung des Handels und die Förderung der afrikanischen Landwirtschaft anstrebte. Der für Deutsch-Ostafrika verantwortliche Gouverneur Rechenberg verteidigte die arabisch-islamische Bewegung und erkannte 1910 das Recht des Islam an, mit anderen Religionen zu konkurrieren. Seiner Meinung nach stellte der Islam keine Gefahr für die deutsche Herrschaft dar und er wies darauf hin, dass auch im englischen, französischen, niederländischen und russischen Einflussbereich die islamische Bevölkerung in Frieden mit den Kolonialbehörden lebte (Kabagema 1993: 251). Auch der für Ruanda zuständige Resident Kandt sprach sich für eine verstärkte Tätigkeit der Händler in Ruanda aus. Gegenwind bekamen das Gouvernement und die Residentur aus dem Reichskolonialamt in Berlin und besonders von den christlichen Missionaren in Ruanda, die in den indischen Kaufleuten britische Agenten vermuteten und den Arabern vorwarfen, die Verbreitung des Islam voranzutreiben (Kagabo 1988: 30; Schürings 1992: 189).

Ihre Waren bezogen die Händler in der Regel über Karawanenstrecken von der ostafrikanischen Küste. Die Sicherung der Karawanenwege stellte die Kolonialbehörden vor große Probleme. Die zunehmende Zahl der Karawanen und die Übergriffe auf die Bevölkerung führten zu einer schweren Belastung für die ruandische Bevölkerung. Wie Meyer berichtet, ließ Kandt daher im Juli 1911 zur Abschreckung "6 Raubmörder aufhängen ... allerlei Gesindel von Inderboys und sonstigen Vagabunden, an denen ein Exempel statuiert werden musste" (Hans Meyer; zit. n. Bindseil 2004: 101).

Als Gouverneur Schnee 1912 die Verantwortung für Deutsch-Ostafrika übernahm, begann er aufgrund dieser Vorfälle zunächst die Bewegungsfreiheit der indischen Kaufleute stark einzuschränken und die indische sowie arabische Einwanderung nach Ruanda zu verbieten. Gemäß einer Verordnung vom Oktober 1912 konnte "Farbigen" die Einwan-

derung verwehrt werden, wenn diese mittellos waren, mit einer ansteckenden Krankheit infiziert waren oder wenn sie eine Gefahr für die öffentliche Ruhe und Sicherheit darstellten. Da diese Anweisung bewusst unbestimmt verfasst wurde, konnten die verantwortlichen Kolonialbeamten von Fall zu Fall nach eigenem Gutdünken entscheiden (Tetzlaff 1970: 163). Die Verordnung sorgte jedoch dafür, dass ein Abschwung des Außenhandels Ruandas einsetzte, so dass die Beschränkung 1913 wieder aufgehoben wurde (Schürings 1992: 189). Bei der Aufhebung der Beschränkung kam den Indern auch die vom Gouvernement in Dar-Es-Salaam vertretene Auffassung entgegen, dass die Inder nicht "irgendein Interesse daran [hätten] Eingeborene zu bekehren" und somit von offiziellen Stellen nicht als potentielle Gefahr für die Ausbreitung des Islam angesehen wurden. Diese Gefahr drohte nach Ansicht der Kolonialverwaltung vielmehr aus den Reihen der "Wanderhändler, Askaris, Boys und dergleichen" (Amtlicher Jahresbericht des Reichskolonialamtes 1912/13: 19; zit. n. Tetzlaff 1970: 163).

In der Folgezeit ließen sich wieder indische und asiatische Händler in Ruanda nieder. In diese Zeit fällt auch die Entstehung der ersten Moschee in Ruanda. Zwar gilt der Bau der 1913 in Kigali auf Initiative indischer Händler entstand, heute als erste ruandische Moschee, doch zwei Jahre zuvor notierte Hans Meyer bereits in seinem Tagebuch, dass "früh um 4.00 Uhr jeden Morgen der mohammedanische Muezedin zum Gebet [ruft]. Kleines Lehmmoschee mit Andeutung eines Minarets" (Hans Meyer, zit n. Bindseil 2004: 141). In dieser Zeit berichtet Röhl auch von einem zum Islam übergetretenen Europäer in Ruanda, durch den er ein potentiell Risiko für eine weitere Ausbreitung des Islam sah (Klamroth 1912: 27).¹⁶

Insgesamt aber spielte sich die muslimische Einwanderung noch auf sehr geringem Niveau ab. Der größte Teil der Muslime kam aus angrenzenden Regionen. Über die Größenordnung dieser afrikanischen Einwanderung liegen allerdings keinerlei Zahlen vor. Im Gegensatz dazu ist die nicht-afrikanische Einwanderung besser dokumentiert: 1914 gab es in Ruanda neben 54 indischen Kaufleuten, 16 Belutschen¹⁷ und 13 Araber (Honke 1990b: 122).¹⁸ Der Großteil von ihnen war für indische Handelsfirmen von der ostafrikanischen Küste oder aus Bukoba am Viktoriasee tätig. Einige wenige hatten ein eigenes Unternehmen, andere wiederum waren bei den wenigen europäischen Handelsgesellschaften beschäftigt, die in Ruanda Zweigstellen eröffnet hatten. Die Niederlassungen in denen Inder arbeiteten, befanden sich in der Regel in Kigali, in Gisenyi, Cyangu-

¹⁶ Über die Herkunft und weitere Tätigkeit dieser Person in Ruanda ist leider nichts Näheres bekannt.

¹⁷ Die Belutschen sind ein persischsprachiges Volk, das im Iran, in Pakistan und Afghanistan beheimatet ist

¹⁸ Eine andere Statistik weicht in ihren Zahlen geringfügig ab. Laut Kagabo gab es 1914 63 Inder, 21 Belutschen und 14 Araber (Kagabo 1988: 31).

gu oder Bugarama, aber auch in der Nähe des Königshofes und der großen Missionsstationen, die dies mit großer Skepsis betrachteten (Honke 1990b: 122).

3.3.2 Marginalisierung durch die Kolonialverwaltung

Insgesamt gesehen gab es in der deutschen Kolonialzeit Ruandas kein Gesetz oder keine Verordnung, die sich speziell auf die Muslime bezog (Lederer 1994: 8). Vielmehr bezogen sich diese Anordnungen auf die Tätigkeiten von Händler, ohne dass darin bezug auf deren Religion genommen wurde. In der deutschen Kolonialpolitik sind somit in der Folgezeit Maßnahmen anzutreffen, die darauf abzielten, den Einfluss der muslimischen Händler zu verringern. So gerieten zunächst die Wanderhändler ins Visier der deutschen Verwaltung, da ihnen Viehdiebstähle und Übervorteilung der ruandischen Bevölkerung vorgeworfen wurden. In den Augen der Kolonialmacht untergruben die Händler durch ihren illegalen Handel mit Vieh und Fellen die Autorität der Deutschen (Kagabo 1987: 75f.).

Auf Bitten der katholischen Kirche und unter Zuhilfenahme des *mwami* Musinga verabschiedete Kant die Regelung, dass Beschneidungen von muslimischen Jungen nur noch mit dem Einverständnis der Eltern durchgeführt werden durften. Wesentlich bedeutender war aber sicher Musingas Erklärung, durch die er die ruandischen Muslime aus der Bevölkerung ausschloss (Mbonimana 1981: 239). Über die Folgen dieser Maßnahmen ist leider nichts bekannt, so dass hier leider nicht näher darauf eingegangen werden kann.

1914 wurde erstmals eine allgemeine Steuererhebung in Ruanda durchgeführt. In einer Nachricht vom 29. Januar 1914 wurde die ruandische Residentur vom Kaiserlichen Gouvernement aufgefordert eine Kopfsteuer von $\frac{1}{2}$ Rupie zu erheben. Da ein Großteil der ruandischen Bevölkerung zu jener Zeit jedoch noch nicht in Besitz von Bargeld war, sondern Produkte durch Tauschhandel erwarb, betraf die Steuererhebung zunächst auch nur die über finanzielle Mittel verfügenden Händler. Darüber hinaus sollte die Steuererhebung in der ersten Zeit nur in den Zentren Kigali, Gisenyi und Cyangugu durchgeführt werden, also in Orten mit einer verhältnismäßig großen Anzahl von Händlern. Diese artikulierten daraufhin ihre Ablehnung gegenüber der Kopfsteuer, da sie negative Auswirkungen für ihren Handel befürchteten (Kabagema 1993: 158f.).

Eine Besteuerung wurde aber bereits zuvor gezielt eingesetzt um die Muslime zu benachteiligen, indem während der deutschen Besatzung eine Sondersteuer für islami-

sche Gelehrte, so genannte *balimu*¹⁹, eingeführt wurde. Durch diese Sondersteuer erhofften sich die Deutschen, dass keine Gelehrten nach Ruanda kommen würden, da ihre Bezahlung für die kleine muslimische Gemeinde zu teuer gewesen wäre. Darüber hinaus sollte durch diese Maßnahme die Errichtung von Koranschulen verhindert werden, da in diesen ohne islamische Gelehrte nicht unterrichtet werden konnte (Kagabo 1987: 77). Die Maßnahmen der Deutschen schienen auch die gewünschte Wirkung zu haben, denn 1913 berichtet der Kolonialbeamte von Beck:

"Pas de *mwalimu*, car à part les askaris musulmans il n'y a que 2 Arabes et 1 Swahili. Si cela changeait, en n'accordant l'autorisation que pour un *mwalimu*, il faut les taxer, car eux se font payer cher: ils demandent par exemple dix roupies pour lire les prières des morts" (von Beck 1913: o.A.; zit. n. Kagabo 1987: 77f.).

Als aber trotzdem einige wenige Koranschulen auf Initiative eines Muslims namens Rajab Abedi entstanden (Kasule 1982: 136), erteilte die deutsche Kolonialverwaltung die Anweisung, dass die Unterrichtung in diesen Schulen nur in lateinischer Schrift erfolgen durfte und nicht mit arabischen Schriftzeichen (Kagabo 1988: 77).

3.3.3 Marginalisierung durch die christlichen Kirchen

Die Kolonialverwaltung war indes nicht der einzige Faktor, der die Entwicklung des Islam beeinflusste. Mit den christlichen Missionsbewegungen, insbesondere der katholischen, etablierte sich ein Machtfaktor in Ruanda, an dem im Laufe der Zeit nicht nur bei kirchlichen, sondern auch bei politischen Entscheidungen kein Weg mehr vorbeiführte. Die Geschichte der katholischen Kirche in Ruanda stellt daher ein einmaliges Erfolgserlebnis katholischer Missionierungsarbeit in Afrika dar (Strizek 1996: 109).

Die Zusammenarbeit mit der deutschen Kolonialverwaltung war nicht immer einfach und problemfrei. Das einigende Band zwischen den Missionaren und der Verwaltung war jedoch der Kampf gegen den Islam, dem man vor allem die Verbindung zum Sklavenhandel in Ostafrika wie auch in Ruanda verübelte (Strizek 1996: 105). Sowohl in den katholischen als auch in den protestantischen Missionen herrschte eine große Angst vor einer Islamisierung der ruandischen Bevölkerung, der man mit verstärkten Missionierungsbestrebungen entgegenzuwirken versuchte.

¹⁹ Das Kiswahili-Wort "mwalimu" (pl. "balimu") lässt sich auf das arabische Wort "muallim", Lehrer, zurückführen.

Marginalisierung durch die katholische Kirche

Die katholische Kirche hatte bei der Missionierung des Landes gegenüber ihren protestantischen Glaubensbrüdern zunächst einen entscheidenden zeitlichen Vorsprung. Die Geschichte der Missionierung Ruandas ist dabei im Wesentlichen die Geschichte des Afrikamissionsordens der Weißen Väter (Strizek 1996: 102). Die von Kardinal Lavigerie gegründete Gesellschaft der Missionare von Afrika, wie die Weißen Väter offiziell hießen, hatte sich zum Ziel gesetzt, die Bevölkerung in Ost- und Zentralafrika zum Christentum zu bekehren und somit den katholischen Glauben in diesen Regionen dauerhaft zu etablieren. Von Beginn an wurde alles getan, um die Ambitionen und Interessen der Gesellschaft gegenüber der Kolonialverwaltung, den ruandischen Herrschern und der Bevölkerung deutlich zu artikulieren. Dies galt insbesondere gegenüber den anderen Bekehrungsbewegungen, dem Protestantismus und dem Islam, die der katholischen Kirche in anderen Teilen Ostafrikas voraus waren (Mbonimana/Ntezimana 1990: 128). Kardinal Lavigeries Ansichten über den Islam gaben bereits einen Hinweis auf die spätere Einstellung vieler Weißer Väter gegenüber dem Islam:

"Les peuples gagnés au mahométisme seront pendant des siècles perdus pour nous. La religion musulmane est vraiment le chef-d'œuvre de l'esprit du mal. Elle donne aux plus profonds besoins du cœur de l'homme, aux besoins religieux, une sorte de satisfaction par la portion de vérité qu'elle conserve; et en même temps elle ouvre à ses passions toutes les barrières, elle légitime tous les désordres des sens, elle défie la force brutale. Comment arracher les âmes à son empire? Le mahométisme ne peut périr que de lui-même, par ses excès, qui sont les conséquences de son doctrines, et par la mort qu'il porte partout avec lui" (Pères Blancs 1884: 24).

Die Weißen Väter begannen ihre Arbeit in Ruanda, nachdem sie zuvor bereits in Buganda und Bukoba Misserfolge hinnehmen mussten. Dort hatten in den Jahren 1888/89 und 1892 teils heftige religiöse Auseinandersetzungen getobt, die hauptsächlich durch religiöse und politische Rivalitäten zwischen Muslimen, Katholiken und Protestanten ausgelöst wurden. Während der Regentschaft des bugandischen Königs Mutesas wuchs sowohl der Einfluss des Islam, als auch der der zu jener Zeit vordrängenden christlichen Religionen in seinem Königreich, was zur Folge hatte, dass sich viele seiner Untertanen diesen Religionen anschlossen. Mutesa selbst unterhielt persönliche und politische Beziehungen zu muslimischen Händlern und ließ sich Teile des Koran vom Arabischen in die lokale Sprache übersetzen. 1896 traten Mutesa und zahlreiche Amtsträger zum Islam über, wodurch die neue Religion an Einfluss gewann (Bückendorf 1997: 285).

Nach dem Tod Mutesas versuchte sein Nachfolger Mwanga, die alte Königsmacht wieder zu stärken und ließ daher zur Abschreckung 1885 und 1886 eine beachtliche Anzahl seiner zum Islam, zur anglikanischen und katholischen Kirche übergetretenen Bevölke-

rung hinrichten. Als Antwort auf die repressiven Maßnahmen gegen ihre Anhänger schlossen sich Muslime, Anglikaner und Katholiken mit Hilfe ihrer religiösen Führer zu einer Allianz gegen König Mwanga zusammen und konnten diesen 1888 absetzen und an seiner Stelle den ältesten Sohn von Mutesa, Mutebi einsetzen. Dieses multi-religiöse Bündnis zerfiel jedoch sehr schnell, als klar wurde, dass es den muslimischen Baganda mit Hilfe der im Land lebenden Arabern gelungen war die Kontrolle über den neuen Herrscher und sein Reich zu erlangen. Die Muslime wandten sich gegen ihre Verbündeten und töteten viele Anglikaner und Katholiken.

Daraufhin schlossen sich die betroffenen Anglikaner und Katholiken wieder zusammen, um gemeinsam gegen die Muslime vorzugehen und Mwanga, der inzwischen im Exil bei den Weißen Vätern zum Katholizismus übergetreten war, wieder zu inthronisieren. Nach zähen Kämpfen um Kampala konnten die Christen schließlich den Sieg erringen und Mwanga errichtete ein "wahres Königreich Jesu Christi" (Mbonimana / Ntezimana 1990: 128).

Allerdings brachte auch dies nicht die gewünschte Ruhe, denn die Auseinandersetzungen zwischen Anglikaner und Katholiken wurden täglich größer und führten schließlich 1892 zum Krieg. Nach blutigen Kämpfen mit zahlreichen Toten mussten die Katholiken schließlich ihre Niederlage eingestehen. Ihnen wurde daraufhin die Erlaubnis erteilt, sich in dem von den Deutschen kontrollierten Gebiet um Bukoba niederzulassen, wohin während der Kampfhandlungen zahlreiche katholische Baganda geflohen waren. Allerdings empfanden die Missionare in Bukoba die Präsenz der Muslime, die sich in Kishai, in der Nähe der Missionsstation niedergelassen hatten, als störend für ihre Arbeit (Mbonimana/Ntezimana 1990: 130).

Um ein erneutes Desaster wie in Buganda zu vermeiden, richteten die Weißen Väter daher ihre Blicke auf Ruanda, in das weder der Islam noch der Protestantismus bisher vorgedrungen waren und somit noch keine Konkurrenzsituation wie in Buganda bestand (Mamdani 2001: 92; Mbonimana/Ntezimana 1990: 130). Die Geschehnisse in Buganda verschärften aber das Misstrauen zwischen den Religionen und mit dieser Einstellung kamen die Weißen Väter in Ruanda an.

Den Grundstein der ruandischen Kirche legte der aus dem Elsass stammende Franzose Bischof Jean-Joseph Hirth, der am 02.02.1900, begleitet von zwei Askari und mit einem Empfehlungsschreiben des deutschen Bezirkschefs von Bethel versehen, am Hof des Mwami Musinga eintraf. Hirth war als Augenzeuge der Ereignisse in Buganda stark von den interreligiösen Streitigkeiten beeinflusst worden. Zwischen 1900 und 1907, als auch

die Protestanten mit der Missionierung Ruandas begannen, verfügten die Weißen Väter über ein absolutes Bekehrungsmonopol (Heremans / Ntezimana 1987: 27ff.; Klos 1996: 88; Schürings 1992: 194).²⁰

Neben dem Kampf gegen den Sklavenhandel beherrschte zu Beginn der Missionierung vor allem die Angst vor einer Islamisierung Ruanda die Arbeit der Missionare. Im September 1901 setzte beispielsweise die Ankunft von muslimischen Händlern in Kigali die Missionare in Save in Aufregung. Sie notieren in ihren Chroniken, dass

"des Arabes marchands viennent de s'établir dans la capitale dans le but de faire du commerce. N'y viennent-ils pas pour semer le mauvais grain et y propager la doctrine du Coran? Devant une pareille perspective, nous ne pouvons que redoubler de zèle et de répéter avec plus d'insistance: «mitte operarios in messem tuam»"²¹ (Heremans/Ntezimana 1987: 59).

Der Kampf gegen die Sklaverei stellte zu Beginn eine der wesentlichen Strategien der Weißen Väter dar, um die Bevölkerung von ihrem Anliegen zu überzeugen. (Mbonimana/Ntezimana 1990: 132). Neuere Forschungen belegen, dass auch Ruanda sowohl vor als auch während der deutschen Kolonialzeit entgegen bisher geltender Annahmen, vom Sklavenhandel betroffen war (Mujawimana 1983). Offensichtlich wurden z. B. durch den Herrscher Rwabugiri Straffällige und Kriegsgefangene verkauft. Die Inder, die wie die Araber hinter diesem Geschäft standen, pflegten gute Kontakte zum ruandischen König und ließen sich sogar am Königshof nieder (Kabagema 1993: 248).

Der Ort Kivumu war ein bekannter Sklavenmarkt, der später durch eine Intervention der deutschen Militärs abgeschafft wurde (Murego 1975: 298ff.). Besonders die Missionare von Zasa, einer 1900 gegründeten katholischen Missionsstation im Südosten Ruandas berichteten viel über den Sklavenhandel. Die Gisakaregion, in der sich diese Mission befand war ein Durchgangsgebiet für den Sklaventransport von Westen (Ruanda und Kongostaat) nach Osten in Richtung Küste. Auch einige Chefs aus den angrenzenden Regionen beteiligten sich an diesem Handel und verkauften Sklaven in dem Ort Rukira, wo

²⁰ Es mag erstaunen, dass es der katholischen Kirche gelang, der protestantisch geprägten preußischen Kolonialverwaltung diese Monopolstellung bei der Missionierung des am dichtesten besiedelten Teil der deutschen Kolonie abzurufen. Die Reichsregierung war jedoch auf die Unterstützung der katholischen Zentrumspartei angewiesen, als der Reichstag die finanzielle Unterstützung zur Bekämpfung des "Araberaufstandes" in Deutsch-Ostafrika bewilligen sollte. Als Gegenleistung für diese Unterstützung konnte das Zentrum durchsetzen, dass die katholische Missionierung Ruandas von der Reichsregierung akzeptiert wurde. Da aufgrund der noch geltenden Kulturkampfgesetze keine deutschen katholischen Missionierungsgesellschaften existierten, wurde die Missionierung von den Weißen Vätern übernommen, einer internationalen, wenn auch französisch geprägten Missionsgesellschaft. Durch die antiarabische als auch die antienglische Haltung und die ideologische Unterstützung, die die von den Weißen Vätern gegründete Antisklavereibewegung den Deutschen im Kampf gegen die Araber leistete, hatte die Missionsgesellschaft in Deutschland eine gute Reputation verschafft, so dass sie seit 1894 auch im Deutschen Reich die Erlaubnis für eine Niederlassung erhielten und in den Augen der Öffentlichkeit fast als deutsche Missionsgesellschaft galt (Mbonimana / Ntezimana 1990: 131).

²¹ (lat.) Übersetzung: "Sende deine Arbeiter zur Ernte".

sich ein großer Sklavenmarkt befand (Kabagema 1993: 244). Laut Mujawimana wurden im Zeitraum von 1895 bis 1918 in Rukira wahrscheinlich 46.240 Sklaven verkauft und 43.056 nach Osten verschleppt. Der größte Teil der verkauften Sklaven kam aus den westlichen Regionen von Ruanda oder dem Kongofreistaat. Einige davon waren Kriegsgefangene (Mujawimana 1983: 202f.).

Die Missionare aus Zasa erwähnten in ihren Chroniken noch einen weiteren Grund für den Sklavenhandel. Anscheinend zwang wirtschaftliche Not, ausgelöst durch eine Hungersnot, die Bevölkerung in der Bugaruraregion dazu, Menschen als Sklaven zu verkaufen.

"La famine dure encore, faisant des victimes, amenant des misères morales. Une de celles que nous déplorons est la vente des esclaves... Poussés par la faim, beaucoup emmènent des pays voisins leurs femmes, leurs enfants et ils vendent contre de la nourriture ou du bétail" (Jahresbericht der Weißen Väter 1903. Zit. n. Kabagema 1993: 245).

Verglichen mit anderen Regionen war der Sklavenhandel in Ruanda jedoch alles in allem relativ gering. Da dieser Handel jedoch von muslimischen Arabern und Indern betrieben wurde, verbanden die Missionare ihre Kritik am Sklavenhandel mit dem Kampf gegen den Islam (Kabagema 1993: 244). Der Missionsdrang der Händler wurde aber von den christlichen Kirchen bei weitem überschätzt. Nichtsdestotrotz bildete der Kampf gegen den Sklavenhandel für die europäischen Missionare ein gewichtiges Argument um für ihre Arbeit die Unterstützung aus der Heimat zu bekommen und so ihr Wirken in Ruanda zu legitimieren zu können. Trotz großer Bemühungen von Seiten der Missionare und trotz der Anlage von Missionsstationen an allen strategisch wichtigen Punkten erreichten die Übertritte zum Christentum bis in die zwanziger Jahre hinein nur ein bescheidenes Ausmaß. Während der gesamten deutschen Kolonialzeit blieb die herrschende Klasse für den Katholizismus unempfänglich (Mbonimana / Ntezimana 1990: 135f.).

Marginalisierung durch die protestantische Kirche

Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein zeigte die protestantische Missionierung zunächst kaum Ambitionen zu einer intensiven Arbeit in Ostafrika. Auch hier spielte der Sklavenhandel eine entscheidende Rolle, denn erst mit der Entstehung der Anti-Sklaverei-Bewegung und dem daraus resultierenden humanitären Sendungsbewusstsein änderte sich die Einstellung hinsichtlich einer missionarischen Tätigkeit in Ostafrika.

In Deutschland wurde als Reaktion hierauf 1886 die Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika (EMDOA), die später den Namen "Bethel-Mission" trug, mit dem Ziel gegründet, in der ostafrikanischen Kolonie zu missionieren und die dort lebenden Deutschen seelsorgerisch und medizinisch zu betreuen (Honke 1990c: 138).

Stark beeinflusst in ihrem Gedankengut waren die deutschen Missionare unter anderem von Johann Ludwig Krapf, der in den 1840er Jahren in verschiedenen Regionen Afrikas missionarisch tätig war. Krapf predigte in seinen Schriften eine von der so genannten Ham-Theorie legitimierte Vormundschaft der christlichen Völker über die nicht-christlichen. Eine von ihm geplante Kette von Missionsstationen von Mombasa nach Gabun sollte nicht nur bei der Verbreitung des Christentums behilflich sein, sondern auch als Sperrriegel gegen den Islam fungieren. Krapf war für seine anti-islamische Haltung bekannt. Schon 1858 notierte er seine Einstellung gegenüber dem Islam folgendermaßen:

"Meine Ansicht ist, daß der Mohammedismus ein Meisterstück der Hölle ist. Solange der Teufel noch Halt auf Erden hat, geht er nicht in den Abgrund und kann ihm die große Kette nicht angelegt werden. Ich habe hundert und tausend Mal mit Muhammedanern disputiert und immer gefunden, daß diese Religion durch nichts anderes aufgelöst werden kann als durch das Schwert, durch welches sie auch entstanden ist" (Krapf 1858; zit. n. Hammer: 1978: 98f.).

Für die Standortwahl der Missionsstationen hatte Krapf genaue Vorgaben erarbeitet: Neben eines guten Klimas, einer verkehrsgünstigen Lage, einer gewissen Bevölkerungsdichte und den notwendigen Voraussetzungen für den Erwerb des missionarischen Lebensunterhalts, sollte die Nachbarschaft zu muslimischen Gemeinden auf alle Fälle gemieden werden, da von den Muslimen nur Probleme zu erwarten seien (Bückendorf 1997: 119).

Erst 1907 erreichten erstmals protestantische Missionare Ruanda. Im Falle Ruandas initiierte Gouverneur von Götzen die evangelische Missionierung, indem er die Aufmerksamkeit Pastor Röhl's auf dieses Land lenkte. Im Mai 1907 brachen die beiden Missionare Johanssen und Ruccins von Mlalo auf und trafen am 22. Juli des gleichen Jahres am Königshof in Nyanza ein, wo sie mit Musinga über den Standort der ersten Missionsstation verhandelten. Man einigte sich auf das benachbarte Munyaga, wo die Missionare am 02. August 1907 ihre Station Zinga gründeten.

Eines der Hauptargumente für die Legitimierung ihrer Arbeit war für die evangelischen Christen, dass die deutsche Kultur und der christliche Glaube die Afrikaner davor bewahren sollte " eine Beute des Islams ... zu werden" (Johanssen 1912: 21). Unter der Überschrift "Mächtige Feinde der Christianisierung unserer Kolonien" subsumierte Jo-

hanssen sowohl den Islam selbst, als auch "eine europäische Kultur, die den christlichen Glauben und die christliche Sittlichkeit verleugnet" und dadurch "die Eingeborenen zum Islam führe" (Johanssen 1912: 203f.).

Im Gegensatz zu den katholischen Missionaren konzentrierte die evangelische Mission ihre Arbeit nicht auf die Bekämpfung des Sklavenhandels, sondern auf die direkte Bekämpfung des Islam. Pastor Röhl war dabei als großer Gegner des Islam bekannt, da ihm speziell die Ansiedlung und Arbeit der indischen, arabischen und afrikanischen Händler in einigen Gegenden störte. Bei einer Reise, die Röhl 1910 in den Südwesten Ruandas unternahm, um "Klarheit über das Vordringen des Islam zu erhalten" (Röhl 1910: 132) musste er zu seinem Entsetzen feststellen, dass ohne Gegenmaßnahmen eine massive Bekehrung der ruandischen Bevölkerung einsetzen könnte. Seinen Informationen zufolge hatte sich in der von den deutschen Truppen aufgegebenen Militärstation Shangi, in der bisher "nur zwei Inderjünglinge ihr Wesen trieben", innerhalb von zwei Jahren "die Zahl der Inder langsam aber stetig vermehrt, aber Araber und Suaheli haben sich dazugefunden, so daß jetzt etwa 20 – 30 Händler dort ansässig sind" (Röhl 1910: 132). Zudem hatten sich in Bugarama, einem von Händlern gegründeten Ort an der Grenze zu Burundi, innerhalb eines Jahres annähernd 100 Inder, Araber und Swahili angesiedelt, deren Einnahmequelle der Handel mit Fellen war. Die Gespräche, die er mit den muslimischen Händlern in Bugarama führte, überzeugten ihn von der Gefahr, die seiner Meinung nach vom Islam ausging. Deshalb rief er zum Kampf gegen den Islam und gegen "die ganze Händlergesellschaft, [die] zum größten Teile lichtscheues Gesindel [ist], das allen Grund hat, sich nach Möglichkeit zu verbergen" (Röhl 1910: 132f.).

Um einer weiteren Ausbreitung des Islam zuvorzukommen und um die Missionierungsarbeit zu unterstützen, wurden von den protestantischen Missionaren Handelsgesellschaften gegründet. Vordergründig sollten zwar durch die Ausbildung eines christlichen Kaufmannsstandes und deren Erziehung zur Führung eines Handelsbetriebs, Gewinne zur Finanzierung der Aufgaben der Mission erzielt werden (Menzel 1986: 227; zit. n. Schürings 1992: 167). Für den Missionar Johanssen war jedoch von Beginn an klar, dass die Station auch als "Waffe im Kampf gegen den Islam" (Johanssen 1912: 156) dienen sollte. Da die Muslime noch überwiegend im Handelssektor tätig waren, sollte ihnen durch die christliche Konkurrenz die wirtschaftliche Basis entzogen werden. Ähnlich verfahren die Missionare auch bei der Gründung ihrer Station in Cyangugu am Kivusee, wo zeitgleich eine evangelische Handelsniederlassung etabliert wurde, um einen Gegenpol zu den islamischen Händlern zu bilden, die in dieser Region von Schmuggelgeschäften mit Elfenbein und Kautschuk lebten. In Kigali und Nyanza wurden christliche

Schambala aus der Region um Usambara im damaligen Tanganjika angesiedelt, um dort kleine Geschäfte zu eröffnen und dadurch ebenfalls in Konkurrenz mit den Muslimen zu treten (Schürings 1992: 167). Diese Gründung von Geschäften auf Initiative der protestantischen Missionare wird auch durch die Aufzeichnungen Hans Meyers bestätigt. Nach einem Treffen mit Missionar Röhl notiert dieser in seinem Tagebuch:

"Vor dem Islam, den die indischen Händler verbreiten, hat Roehl grossen Respekt. Er will deshalb keine indische Duka im Missionsbezirk und hauptsächlich darum hat er bereits eine eigne Duka eingerichtet, und will er die Handelsgesellschaft gegründet sehen, die durch umherziehende eingeborene christliche Händler christliche Propaganda machen soll " (Hans Meyer; zit. n. Bindseil 2004: 153).

3.3.4. Marginalisierung durch die Schulpolitik in Ruanda

Auch eine weitere große und wichtige Neuerung, die die deutsche Kolonialzeit den Ruändern brachte, ging nur indirekt von der Kolonialverwaltung aus: der Beginn des von den Missionen getragenen Schulwesens (Strizek 1996: 93).

Sowohl die Bethelmissionare als auch die Weißen Väter waren der Ansicht, dass die Schulbildung eine Schlüsselstellung bei der Verdrängung des Islam spielte und sie begannen mit der Gründung von Missionsschulen. Der erzieherischen Arbeit lag kein pädagogisches Konzept zugrunde und im Vordergrund standen das Beten und die Vermittlung von Kenntnissen im Lesen und Schreiben. Das oberste Ziel der Schulbildung stellte die christliche Bekehrung dar (Mboniaman / Ntezimana 1990: 134).

Auf den Beitrag der Missionen beim Aufbau des Schulwesens konnte die Kolonialverwaltung umso weniger verzichten, als ihr für den schulischen Sektor so gut wie keine finanziellen Mittel zur Verfügung standen. Daher wurde der Aufbau des Schulsystems nahezu komplett von den Missionaren getragen. Erst ab 1913 existierte in Kigali eine Regierungsschule, in der Söhne von Tutsi-Chefs unterrichtet wurden (Honke 1990c: 146). Dabei war auch die deutsche Verwaltung der Ansicht, dass "le meilleur frein à l'islamisation, c'est la scolarisation officielle" (Bericht von Brandis, 20.02.1913; zit. n. Kagabo 1988: 35). Die Errichtung der Regierungsschule wurde von den Missionaren kritisch betrachtet, da die Swahili- bzw. islamisierten Lehrer in ihren Augen eine Gefahr für die Entwicklung ihrer missionarischen Arbeit darstellten. Ihrer Auffassung nach brachten die Lehrer ihre Tutsischüler, die die zukünftige Führungsschicht des Landes darstellten, mit dem Islam in Kontakt. Die Missionare befürchteten, dass in der Zukunft wichtige Positionen in Ruanda von zum Islam bekehrten Einheimischen besetzt würden. Im Vorfeld der Gründung der Regierungsschule informierte Pastor Röhl Pater Schuma-

cher über den Plan der Residentur, in Kigali eine Schule für Tutsi zu gründen, dessen Lehrer ein Muslim von der Ostküste sein sollte. Da Röhl der Ansicht war, dass sich die Residentur durch Proteste der Missionare nicht von ihrem Vorhaben abbringen ließen, schlug er Pastor Schumacher vor, parallel zur Regierungsschule eine Missionsschule in Kigali zu bauen, da die Weißen Väter dort für das Jahr 1912 eine Missionsgründung planten (Kabagema 1993: 251). Resident Kandt teilte die Befürchtungen und Behauptungen der Missionare zwar nicht, verbot aber auf Druck der katholischen Missionare dem Regierungslehrer islamische Propaganda bei den Schülern zu machen (Kabagema 1993: 252; Mbonimana 1981: 239).

Die Angst vor einer Islamisierung durch muslimische Lehrer war dabei kein neuer Vorwurf. In diesem Zusammenhang ist auch die einige Jahre zuvor aufkommende Diskussion über die "Islamfrage" in Deutsch-Ostafrika zu verstehen. Dabei warf man den deutschen Regierungsschulen vor, dass sie das Vordringen des Islam durch die Anstellung von Koranlehrern förderten. Nach Ansicht vieler Kritiker erhielt der Islam dadurch insofern eine ungerechtfertigte Bevorzugung, da einerseits der christliche Religionsunterricht in den Regierungsschulen verboten war und andererseits die bestehenden Missionsschulen keine staatlichen Subventionen erhielten (Eggert 1970: 69). Diese Diskussion, die nicht nur in Deutsch-Ostafrika, sondern auch in den deutschen Kolonien Kamerun und Togo eine Rolle spielte, sorgte dafür, dass dem Schulunterricht in den deutschen Überseegebieten in Deutschland eine verstärkte Aufmerksamkeit zuteil wurde. Die evangelischen Missionen hatten bereits am 28.12.1894 mit einer Eingabe an das Kaiserliche Auswärtige Amt gegen die Anstellung muslimischer Religionslehrer an Regierungsschulen protestiert und dies durch eine vermeintliche Patronisierung des Islam begründet und der Gefahr, die dadurch der Verbreitung des Christentums drohte (Eggert 1970: 69). Explizit hieß es in der Eingabe:

"Aber dazu glauben wir ein Recht zu haben, zu verlangen, dass die deutsche Kolonialregierung nichts tut, was den Mohammedanismus stärkt und was der Verbreitung des Christentums Erschwerung bereitet. Und mit diesem Verlangen glauben wir auch den Interessen der Kolonialpolitik am besten zu dienen. Denn in ihrem eigenen Interesse kann die Kolonialpolitik nichts dringender wünschen, als dass die Arbeit der christlichen Mission zur Überwindung des Islam erfolgreich sei, weil dies Überwindung eine Befestigung ihrer eigenen Macht und eine Erleichterung ihrer Kulturaufgabe in den Schutzgebieten bedeutet (Eingabe vom 28.12.1894, Dok. 22, zit. n. Eggert 1970: 70).

Ein weiterer Kritikpunkt zu Beginn der Kolonialisierung war, dass der Unterricht in den Regierungsschulen in Deutsch-Ostafrika in Kiswahili erteilt werden sollte, ungeachtet der Tatsache, dass die meisten Schüler, speziell im Inneren der Kolonie bei ihrem Schul-

eintritt dieser Sprache nicht mächtig waren.²² Ausgangspunkt des Widerstands der Missionare gegen das Kiswahili war die enge Verbindung zwischen dem Kiswahili und dem Islam, die nach ihrer Ansicht als Propagandamittel zur Verbreitung des Islam beitrug. Anlass für diese ablehnende Haltung gegen das Kiswahili waren Berichte von Missionaren über die zunehmende Erschwerung ihrer Arbeit durch die Konkurrenz des Islam. Mit dem Ausbau der deutschen Verwaltung von der Küste ins Hinterland und ab 1898 dann auch in Ruanda kamen immer mehr kiswahili-sprechende Askari, Schreiber und andere Hilfskräfte in den Wirkungskreis der deutschen Missionare. Da die Deutschen diese Verwaltungsangestellten aus den zu Beginn der Kolonisierung gegründeten Regierungsschulen an der Küste rekrutierten, waren diese überwiegend Muslime und brachten die Missionsgebiete in Kontakt mit dem Islam.

Die vermeintliche Korrelation des Islam mit dem Kiswahili führte bei einer Reihe von Missionaren dazu, anzunehmen, dass man durch die Eindämmung der Kiswahili-Ausbreitung gleichzeitig das Vordringen des Islam verhindern oder zumindest erschweren könnte. Daher waren die Missionare zunächst bestrebt, den Plan der Verwaltung, Kiswahili als Lingua Franca zu etablieren, rückgängig zu machen und stattdessen Deutsch als Verkehrssprache einzuführen. In der Praxis setzte sich jedoch die Ansicht durch, dass Kiswahili auch bei der Verbreitung des Christentums hilfreich sein könnte. Zwar wurde über die Gefahr der Ausbreitung des Islam noch oft und ausführlich debattiert, aber die Eindämmung mit Hilfe der deutschen Sprache wurde nicht mehr in Betracht gezogen (Eggert 1970: 74f.). Tatsächlich wurde in den folgenden Jahren in Ruanda an den Missionsschulen neben Deutsch auch Kiswahili unterrichtet, um so den Christianisierungsauftrag der Schulen bestmöglich erfüllen zu können.

3.3.5 Ende der deutschen Kolonialzeit

Als der Erste Weltkrieg ausbrach, wurde auch Ruanda zum Kriegsschauplatz. Die Niederlage des Deutschen Reichs beendete die deutschen Träume von einem Überseereich. Auch der von den Arabern in Ruanda gestellte Antrag auf Seiten der Deutschen in einem Araberfreikorps zu kämpfen, hatte keinen Einfluss mehr auf den Kriegsausgang. Die Araber hatten diesen Wunsch geäußert, da die Araber an der Tanganyikabahn in Deutsch-Ostafrika ein solches Korps gegründet hatten (Kabagema 1993: 291). Aufgrund der sich

²² Hintergrund dieser Schulpolitik war der Versuch der deutschen Kolonialverwaltung, das Kiswahili als allgemeine Verkehrssprache in ganz Deutsch-Ostafrika zu etablieren.

für Ruanda bereits abzeichnenden militärischen Niederlage und der nur geringen Anzahl an Arabern wurde dieser Plan nicht weiter verfolgt. Angesichts der militärischen Überlegenheit der alliierten Truppen räumten die Deutschen Ruanda im Mai 1916.

Insgesamt gesehen hatte die Deutschen nur wenig Spuren hinterlassen, insbesondere wenn man bedenkt, dass die eigentliche Verwaltung des Landes erst 1908 mit der Errichtung der Residentur begann (Kabagema 1993: 143ff.; Honke 1990b: 123ff.).

Für die Entwicklung des Islam war die deutsche Machtausübung jedoch in zweifacher Hinsicht wichtig. Zum Einen ermöglichte erst die deutsche Kolonialherrschaft die Öffnung des Landes für Muslime und die deutsche Wirtschaftspolitik für Ruanda förderte nach anfänglichem Zögern auch den Einfluss der muslimischen Händler, zum Anderen wurden durch die Deutschen bereits Richtlinien festgelegt, die auf eine Diskriminierung der Muslime hinausliefen.

In dieser Zeit etablierte sich auch die Arbeitsteilung auf dem Gebiet des Bildungswesens, was zur Folge hatte, dass die deutsche Kolonialmacht der Kirche weitestgehend die Verantwortung für den Bildungssektor überließ. Da das Ziel der Missionsschulen nicht auf der Vermittlung von Bildung, sondern in der Verbreitung des christlichen Glaubens lag, wurden die Schulen von muslimischen Kindern nicht besucht, beziehungsweise wurden diese erst gar nicht zugelassen, da lediglich zum Christentum übergetretene Schüler unterrichtet wurden.

Die Vertreter des Islams waren Inder, Araber und afrikanische Muslime, die sich in erster Linie mehr um Abwicklung ihrer Geschäfte kümmerten und nicht um die Bekehrung der ruandischen Bevölkerung. Zudem lebten Muslime überwiegend in den Zentren des Landes, so dass sie nur wenig Kontakt zur Bevölkerung hatten (Kabagema 1993: 252). Zum Ende der deutschen Kolonialherrschaft über Ruanda bildeten die Muslime noch keine einheitliche Gemeinschaft. Das bestätigt auch der Missionar Röhl, der von den "verschiedenen islamischen Sekten" berichtet, die "keine Gemeinschaft miteinander pflegen, aber trotzdem ... alle einmütig in ihrem Eifer, ihrem Glauben zu verbreiten [sind]" (Röhl 1910: 133).

Die Befürchtungen der Missionare waren aber übertrieben und wurden der tatsächlichen Ausbreitung des Islams nicht gerecht. Von den Kolonialbehörden wurde die Gefahr in Bezug auf die islamische Gefahr zwar geteilt, allerdings schienen sie die angeblich vom Islam ausgehende Gefahr realistischer einzuschätzen und warfen den Katholiken und Protestanten eine Übertreibung des Phänomens vor. Insgesamt gesehen war die Ausbrei-

tung des Islam in Ruanda während der deutschen Kolonialzeit wohl eher unbedeutend. Konversionen der ruandischen Bevölkerung sind während der deutschen Kolonialzeit nur vereinzelt zu verzeichnen. Kurz vor Ende der deutschen Herrschaftsausübung belief sich die Zahl der Muslime die in Ruanda lebten oder arbeiten auf ca. 300 Personen (Klamroth 1912: 28).

3.4 *Belgische Kolonialzeit - Festigung der Marginalisierung*

Nach der militärischen Niederlage gegen belgische und englische Truppen musste die deutsche Kolonialmacht 1916 den Rückzug aus Ruanda antreten und nach Kriegsende auch die Herrschaft über Deutsch-Ostafrika aufgeben. Ruanda wurde dem belgischen Kolonialreich angegliedert und sah sich nun mit einem französischsprachigen, katholisch geprägten Kolonialsystem konfrontiert, das gegenüber dem Islam bis zum Ende der belgischen Kolonialzeit nur wenig Toleranz zeigte (Kagabo 1988: 36). Unter belgischer Verwaltung wurde die kolonialpolitische Linie der deutschen Vorgänger im Wesentlichen fortgesetzt. Neben der Beibehaltung der Politik der indirekten Herrschaft und der Bewahrung traditioneller Herrschaftsstrukturen vertraute die belgische Verwaltung vor allem auf die Erfahrungen der katholischen Kirche, die mit Hilfe der Belgier eine dominierende Stellung im Land aufbauen konnte.

1924 wurden Ruanda und Burundi als so genannte Mandatsgebiete des Völkerbundes offiziell unter belgische Verwaltung gestellt. Ein Jahr später erfolgte der verwaltungstechnische Zusammenschluss der beiden Länder zur Verwaltungseinheit "Ruanda-Urundi", verbunden mit der Angliederung an die Kolonie "Belgisch-Kongo".

Die anti-muslimische Einstellung der Belgier spiegelte sich auch in den ersten Studien über den Islam in der Region wieder. Aus diesen Schriften konnte man eine ständige Warnung vor den politischen und wirtschaftlichen Folgen einer zunehmenden muslimischen Präsenz in den belgischen Kolonien entnehmen sowie die Angst einer Aufwiegelung der autochthonen Bevölkerung gegen die Kolonialherren durch die Lehren des Islam. In seiner Untersuchung über das belgische Kolonialreich warnte Daye 1923 vor "trafiquants hindous et arabes", welche die Kontakte für die europäischen Firmen zur autochthonen Bevölkerung verhinderten und forderte: "il est nécessaire que nous empêchions ces louches trafiquants de venir amasser un argent qui devrait revenir à nos compatriotes" (Daye 1923: 408; zit. n. Kagabo 1988: 36).

Aufgrund der schwierigen Geschäftsbedingungen während des Krieges hatten nahezu alle indischen und arabischen Händler Ruanda verlassen. Erst ab 1920 kehrten die meisten von ihnen wieder zurück (Kagabo 1988: 60f.). Die Anzahl der von Ausländern geführten Geschäfte im Verwaltungsbezirk Ruanda-Urundi stieg in den Folgejahren von 122 im Jahr 1922 auf 245 Geschäfte 1928 (30 Europäer, 79 Inder, 124 Araber, 4 Goa, 5 Belutschen, 1 Perser, 2 Afghanen). Die meisten Geschäfte befanden sich in Usumbura (heute Bujumbura, Hauptstadt von Burundi) dem wirtschaftlichen Zentrum von Ruanda-Urundi. In Ruanda selbst gab es 1922 insgesamt 42 Geschäfte. 1928 hatte sich die Zahl aber bereits auf 84 verdoppelt. Als wichtigste Handelszentren galten in dieser Zeit Kigali, Astrida (Butare), Nyanza, Ruhengeri, Musha, Kabaya, Gatsibu und Cyangugu (Rapport Ruanda-Urundi 1928; zit. n. Kagabo 1988: 61).

3.4.1 Islamisierung der autochthonen Bevölkerung

Die Araber und Inder waren aufgrund ihrer bevorzugten Handelstätigkeit vorwiegend in den großen Wirtschafts- und Handelszentren Butare, Kigali, Gisenyi und Nyanza konzentriert und konnten dort, da die europäische Konkurrenz noch nicht in der Lage war mit ihnen zu konkurrieren, eine Vormachtstellung aufbauen und bildeten die wichtigste sozioökonomische Kraft in Ruanda (Kagabo 1988: 37; Klos 1996: 51). Doch nicht nur die Gefahr einer wirtschaftlichen Dominanz der Muslime stand nun auf der Agenda der belgischen Kolonialmacht, viel stärker trat Mitte der zwanziger Jahre der allmählich beginnende Prozess der Islamisierung der einheimischen Bevölkerung und dessen mögliche Folgen für ihre Kolonien in den Fokus der Belgier.

"Au Congo, à partir de Stanleyville déjà, on commence à rencontrer des Nègres qui obéissent à l'Islam, ceux qu'on nomme communément des arabisés. Il faut cependant reconnaître que, d'une façon générale, ils sont, dans notre colonie, peu nombreux et peu influents. Leurs visées sont néanmoins ambitieuses. Ils se livrent à une propagande effrénée. Et le Noir se laisse facilement attirer par la religion mahométane qui, par essence, lui prêche ces deux choses si appréciables: la guerre sainte contre le Blanc, la polygamie. Le danger se trouve là, en dehors de toute question de croyance. C'est vers les territoires du Ruanda et de l'Urundi et le long de nos frontières de l'est que le mouvement islamique semble, après avoir été écrasé, vouloir renaître dans notre colonie. Par là, si l'on n'y prend garde, il s'infiltrera bien vite dans le restant du Congo où, politiquement, il constituera un danger. L'histoire du passé – d'un passé si proche ! – nous en est garante" (Daye 1923: 474; zit. n. Kagabo 1988: 36f.).

"Le mal, ma foi! ne serait pas grand, s'ils ne se mettaient du même coup à la remorque des Arabes, ces éternels ennemis de notre civilisation. C'est le plus grand danger dont nous menace l'arabomanie de certains fonctionnaires... L'arabisation des Noirs leur inculque bien vite le mépris du Blanc, et les mahométans s'entendent à merveille à flatter ce sentiment. La lutte entre la Croix et le Croissant, pour employer une vieille image, ayant autrefois ravagé l'Europe,

s'est donc déplacée, sous d'autres formes, vers le sud. Les Anglais commencent à s'en apercevoir. L'Islam s'est lancé sur les Nègres, à qui il avait cependant apporté l'esclavagisme, et, renversant les rôles, il leur parle aujourd'hui d'émancipation. Le Congo est encore presque sauf, grâce au génie de Léopold II. Mais veillons à ce que cette peste ne déborde pas nos frontières" (Daye 1923: 480f.; zit. n. Kagabo: 1988: 37).

Die Wünsche der Belgier erfüllten sich jedoch nicht, da in der Folgezeit der Ausbau der belgischen Machtposition und die damit verbundene Stabilität ab den dreißiger Jahren wieder zu einer erneuten arabisch-asiatischen Einwanderung nach Ruanda führte (Klos 1996: 51). Auf der Suche nach neuen Handels- und Umschlagsplätzen suchten auch afrikanische Händler und Geschäftsleute aus Westafrika im ostafrikanischen Raum nach neuen Einnahmequellen und verweilten für unterschiedlich lange Zeit in Ruanda (Klos 1996: 52).

Obwohl die belgischen Autoritäten in ihren offiziellen Berichten wiederholt festhielten, dass "l'Islam reste dans un état stationnaire" (zit. n. Kagabo 1987: 76) kam es seit den dreißiger Jahren zu einem langsamen aber stetigen Anstieg der Konversionen innerhalb der ruandischen Bevölkerung. Dabei handelte es sich nicht um eine gezielte Ausbreitung des Islam, sondern um Konversionen im näheren Umfeld der Muslime.

"... grâce à l'action de fidèles peu qualifiés en matière de religion mais assez habiles et actifs pour effectuer quelques conversions dans leur entourage immédiat: épouses, personnel domestiques, parents" (Kagabo 1987: 76).

"...les musulmans du Rwanda, ... n'ont jamais pratiqué le prosélytisme de masse; les conversions furent ... individuelles et s'insèrent dans un réseau de rapports commerciaux ou matrimoniaux" (Kagabo 1987: 77).

Diese Hochzeiten hatten noch einen anderen positiven Effekt auf die Entwicklung der muslimischen Gemeinschaft, da auch Familienmitglieder der ruandischen Frauen, die diese besuchten, mit der Botschaft und den Praktiken des Islam in Kontakt kamen.

"...des frères de ces femmes, venus leur rendre visite, découvrirent à leur tour l'islam et, attirés par son message et ses pratiques, s'y convertirent" (Reliogioscope 2004).

Darüber hinaus gehörten zu den ersten Konvertiten auch Personen aus den sozialen Unterschichten. Diese Personen, zu denen sowohl Hutu als auch verarmte Tutsi gehörten, versprachen sich durch den Übertritt zum Islam eine Verbesserung ihres sozialen Status. Ökonomische Faktoren, wie die Einbindung in ein Handelsnetzwerk, spielten dabei eine wichtige Rolle. Obwohl sich die Hoffnung auf Wohlstand vielfach erfüllte, bedeutete eine Konversion paradoxerweise gleichzeitig eine Benachteiligung in anderen Gebieten, da das Schulwesen weiterhin von den Missionaren kontrolliert wurde und dadurch bestimmte Berufszweige (z.B. die Verwaltung) für Muslime praktisch gesperrt waren.

Der langsame Islamisierungsprozess änderte indessen allmählich die Struktur zugunsten der autochthonen Bevölkerung. Die Jahresberichte der belgischen Kolonialverwaltung halten diese Entwicklung fest:

"L'islamisme est professé par les Arabes, la grande majorité des Asiatiques (il n'y a que deux ou trois Hindous proprement dits) et quelques milliers de Swahili. Ceux-ci sont pour la plupart des autochtones ou descendants d'autochtones qui ont adopté l'islamisme après vécu dans l'entourage des Asiatiques. Ils exercent à leur tour un actif prosélytisme auprès des indigènes à leur service. En embrassant l'Islam, l'indigène se dénationalise, se dit swahili (cette expression équivaut à celle de musulman), et sort de son milieu pour s'installer dans un centre arabisé. La propagande ne s'étend donc nullement dans les milieux coutumiers" (Rapport Rwanda-Urundi 1925: 42; zit. n. Kagabo 1988: 64).

"Le nombre des Swahilis de race, originaires de Zanzibar ou de la côte, est très restreint" (Rapport Rwanda-Urundi 1921; zit. n. Kagabo 1988: 63).

Aus diesem Zitat lässt sich ein wichtiges Detail ableiten: Der Übertritt zum Islam bedeutete für die Ruander einen Wandel von einer ethnischen Identität (Hutu, Tutsi, Twa) zu einer kulturell-religiösen Identität (Swahili bzw. Muslim) (Tolmacheva 1990: 179). Bereits in einem Bericht aus dem Jahr 1921 lässt sich dieser Identitätswandel erkennen:

"L'Islamisme n'est, en général, pratiqué que par des non-autochtones, Arabes, Hindou et Swahili. Parmi ces derniers, un certain nombre sont des indigènes originaires du pays ou des régions voisines qui sont subis l'influence arabe. En s'islamisant, ils ont abandonné les coutumes ancestrales et adopté le vêtement des arabisés, la robe blanche ou brune et la calotte brodée. Ils ne se disent plus banyarwanda ou barundi, mais seulement swahili. Ce terme tend à devenir synonyme de musulman" (Rapport Rwanda-Urundi 1921; zit. n. Kagabo 1988: 63).

Noch immer bildeten die einzelnen muslimischen Gruppen keine zusammenhängende Gruppe. Ein belgischer Bericht aus dem Jahr 1928 hält dazu folgendes fest:

"Il n'est pas, d'ailleurs, sans intérêt de noter que les mosquées ne sont fréquentées que par les Waswahili (nègres islamisés): jamais un Arabe n'y pénètre, et rarement un Hindou en passe le seuil" (Belgischer Bericht 1928; zit. n. Kagabo 1987: 78).

Die Inder und Araber waren der Ansicht, dass man in den afrikanischen Moscheen nicht den "wahren Islam" predigte und nahmen daher Abstand von einem solchen Moscheebesuch (Kagabo 1987: 78). Insgesamt fristete der Islam in Ruanda zu dieser Zeit noch ein "Nischendasein", was auch durch einen belgischen Bericht aus dem Jahr 1933 deutlich wird:

À Kigali (la plus importante localité swahili), la mosquée est fréquentée par une bonne centaine d'adeptes, chaque vendredi. À Nyanza, les mahométans se rassemblent chez un swahili, dont les absences prolongées ont pour conséquence d'espacer les réunions. A Gisenyi (deuxième quartier swahili en importance), une petite construction en pisé fait office de mosquée et un moniteur y enseigne le Coran à ses heures de loisir. Dans les autres postes du Ruanda, il n'existe ni (une) mosquée ni un local en tenant lieu. (Belgischer Bericht 1933: 94; zitiert nach Kagabo 1987: 79).

3.4.2 Marginalisierung durch belgische Behörden

Die belgischen Behörden reagierten in der Folgezeit mit restriktiven Maßnahmen auf die Ausbreitung des Islam. Eine strenge Siedlungspolitik sollte eine weitere Beeinflussung der ruandischen Bevölkerung durch den Islam verhindern. In einem Dekret aus dem Jahr 1925 wurde festgelegt, dass Muslime nur noch in bestimmten Wohnbezirken, meist an den Stadträndern, wohnen durften. So wurden in allen größeren Städten muslimische Viertel geschaffen, die von den Wohnbezirken der europäischen als auch der afrikanischen Bevölkerung räumlich abgetrennt waren (siehe Bildanhang, S. 107, Abb. 5). Wollten Muslime in andere Städte oder Regionen des Landes reisen, so benötigten sie dazu eine Ausreisegenehmigung (Ngowi 2002). Auch Personen von außerhalb, die die muslimischen Viertel besuchen wollten, wurden angewiesen sich zuvor bei der zuständigen Behörde eine Erlaubnis ausstellen zu lassen.

Darüber hinaus wurde den Muslimen der Besitz von Land verboten. Die ihnen zugeteilten Grundstücke konnten lediglich für einen Zeitraum von höchstens 25 Jahren gepachtet werden. Das Dekret sollte einer Ausbreitung des Islam auf die ländlichen Regionen des Landes entgegenwirken. Nur mit einer Sondererlaubnis war es Muslimen erlaubt, auf dem Land zu leben. In der Tat zeigte diese Maßnahme in den folgenden Jahrzehnten Erfolg und es wurden z. B. ausschließlich in Städten Moscheen gebaut (Religioscope 2004).

Eine weitere Einschränkung kam auf die Muslime zu, als der Ackerbau und die Viehzucht in muslimischen Vierteln untersagt wurden. In einem Land, das überwiegend landwirtschaftlich geprägt und in dem der Besitz von Vieh ein wichtiges Statussymbol war (und noch heute ist), war der Ausschluss von diesen Gütern gleichbedeutend mit einem hohen Ansehensverlust und einer Separierung von der restlichen Bevölkerung. Die Anordnung sorgte auch dafür, dass Muslime noch stärker als zuvor auf bestimmte Berufsfelder beschränkt wurden. Im Gegensatz zur deutschen Kolonialzeit nahmen die belgischen Gesetze nun auch explizit auf Muslime Bezug. Die aufgeführten, teils drastischen Maßnahmen, die den muslimischen Einfluss in Ruanda begrenzen sollten, führten in der ganzen belgischen Kolonialzeit zur einer klaren Benachteiligung des muslimischen Bevölkerungsanteils. Besonders die katholische Kirche verstärkte diese Benachteiligung.

3.4.3 Marginalisierung durch katholische Kirche

Insbesondere der steigende Einfluss des Christentums erschwerte während der belgischen Kolonialzeit die Entwicklung des Islam. Die starke Position der katholischen Kirche in ländlichen Regionen sorgte dafür, dass der Islam mehr und mehr auf die städtischen Regionen begrenzt wurde.

Während die protestantischen Missionare 1916 von den siegreichen Belgiern des Landes verwiesen wurden, konnte sich die katholische Kirche nach dem ersten Weltkrieg aufgrund ihres frankophonen Charakters schnell auf die neuen Gegebenheiten einstellen. Nachdem die Missionserfolge der katholische Kirche in den ersten Jahrzehnten noch in überschaubarem Maße abliefen, änderte sich die Situation 1931 entscheidend, als *mwami* Musinga auf Druck der Missionare von der belgischen Administration abgesetzt wurde. Neuer *mwami* wurde auf Vorschlag der Missionare sein auf einer Missionsschule ausgebildeter Sohn Mutara III Rudahigwa. Nach der Einsetzung Mutaras, der sich 1943 katholisch taufen ließ, nahm die katholische Kirche einen enormen Aufschwung und die katholische Religion wurde zur Staatsreligion. In den Jahren nach der Inthronisierung trat eine große Zahl von Tutsi zum christlichen Glauben über. Dies war jedoch nicht durch die Vorbildfunktion Mutaras bedingt, sondern vielmehr durch die Tatsache, dass man von nun an nur noch als Christ in der Verwaltung aufsteigen bzw. seine Position halten konnte (Heeger 1998a: 30).

Die Monopolstellung der katholische Kirche im Schulsektor wirkte sich nachteilig auf die Muslime aus. Die von den katholischen Missionaren bereits in deutscher Zeit eingenommene Position im Schulsektor ließ sich für die Belgier in die Konvention einfügen, die der belgische König Leopold II. 1906 mit dem Vatikan über die Rolle der Kirche im Kongo-Freistaat geschlossen hatte. Ein weiterer wichtiger Schritt dieser Kooperation folgte 1925, als die so genannte *Convention de Subsidiation* in Kraft trat. Darin wurde die katholische Kirche mit der Verwaltung des ausgeweiteten und staatlich finanziell unterstützten Primarschulwesens beauftragt. Die religiöse Unterweisung sollte dabei eine zentrale Rolle spielen. Das Schulwesen lag somit noch stärker als zur deutschen Zeit in den Händen der katholischen Missionare (Schürings 1992: 231). Da der Zugang beim Besuch der Primarschulen noch ethnisch und religiös neutral war, erhielten auch Hutu beziehungsweise Muslime bei Bedarf relativ problemlos eine schulische Grundausbildung. Erst beim Übergang in eine weiterführende Schule ergab sich eine faktische Auslese zugunsten der Tutsi (Strizek 1996: 107f.). Je nach Schulträger wurde auf die Schüler, wenn diese noch nicht katholisch oder protestantisch waren, ein erheblicher Druck

ausgeübt, damit diese sich bekehren ließen (Schürings 1992: 241). Erst dadurch war ein weiterer Schulbesuch möglich. Trotz guter Schulleistungen gelang es den von den Missionaren nicht favorisierten Gruppen (Hutu, Twa, Muslime) somit häufig nicht, eine höhere Bildung zu erlangen. In der Regel blieb diesen Gruppen keine andere Wahl, als den Schulbesuch nach der Primarstufe zu beenden. Muslimische Eltern befürchteten darüber hinaus noch immer die Bekehrungsversuche der Missionare und schickten ihre Kinder daher oft überhaupt nicht zur Schule. Das diese Ängste nicht unbegründet waren, verdeutlicht auch die Zielvorstellung von Bischof Classe, der hinsichtlich der Bedeutung der Schulausbildung feststellt:

"Wir zweifeln nicht mehr, durch die Schulen werden wir Rwanda bald in der Hand haben, d.h. für die wahre und einzige Zivilisation, die auf den Dogmen und der katholischen Morallehre basiert. ... Mehr als je muß der Kampf um Seelen durch Schulen gelöst werden. Derjenige, der die Jugend erreicht (also sie in Schulen ausbildet), wird das ganze Volk haben ... Durch die Schulen haben wir, wenn wir dies wollen, die besten Mittel für das Apostolat. Durch sie werden wir die Bekehrung des gesamten Volkes vorbereiten" (Bischof Classe; zit. n. Schürings 1992: 236).

3.4.4 Bildungsmöglichkeiten für muslimische Schüler

Wollten Muslime ihre Kinder nicht den Bekehrungsversuchen der Missionare überlassen, so blieben ihnen häufig als einzige Bildungsmöglichkeit nur noch die Koranschulen. Das dortige Niveau war allerdings sehr gering und die Schüler erhielten lediglich eine religiöse und keine allgemeine Bildung. Unterrichtet wurden die Schüler auf den Koranschulen von *balimu*, die sich zwischen 1930 – 1940 in Ruanda niederließen. Diese Gelehrten waren zum Einen Immigranten aus den islamischen Zentren des Ostafrikas, wie Sansibar, Tabora oder Ujiji, die eine islamische Ausbildung genossen hatten und zum Anderen waren sie heimgekehrte Ruander, die zuvor in britisch verwaltete Gebiete ausgewandert waren und dort durch den Kontakt mit Muslimen zum Islam konvertiert waren. Insgesamt gesehen war die Anzahl der Muslime in Ruanda, die über eine islamische Ausbildung verfügten jedoch sehr gering. In jedem islamischen Viertel waren daher die *balimu* zugleich als Imame, als Muezzin und als Lehrer an den Koranschulen tätig. Ihre Tätigkeit wurde jedoch nicht entlohnt, so dass die Gelehrten ihre religiösen Tätigkeiten auf ehrenamtlicher Basis wahrnahmen und in der Regel häufig noch anderen Berufen nachgingen. Die Koranschulen konnten daher von den Schülern auch nicht regelmäßig besucht werden, da das finanzielle Auskommen für die *balimu* essentieller war als die religiöse Unterweisung. (Kasule 1987: 79f.).

Trotzdem haben die Gelehrten durch die Vermittlung islamischen Wissens und islamischer Werte eine wichtige Rolle beim Aufbau und bei der Entwicklung der muslimischen Gemeinde in Ruanda gespielt. Obwohl sie nur über geringes formales Wissen verfügten, übten die *balimu* einen prägenden Einfluss auf die muslimische Gemeinde aus.

"It was the *mwalimu*, the one who sat in the mosque praying and gathering 'news of the people' and possessing knowledge of town affairs past and present, who was indispensable in guaranteeing the well-being of the quarter or town and whose sanction of marriage alliances, fishing expeditions, commercial deals, or mainland farming was essential ... Not only were the *mwalimu* religious virtuosi in the strictest sense, but community caretakers who controlled institutionalised Islam at local level and, through their control over education and sharia included the norms and values of their style of Islam" (Martin 1971: 526f.).

Den *balimu* kam somit in einer Zeit in der sich der Islam schwierigen Rahmenbedingungen ausgesetzt sah, eine zentrale Rolle bei der Wahrung und Verbreitung islamischer Werte in Ruanda zu.

3.4.5 Position der Muslime im Konflikt zwischen Hutu und Tutsi

Bei der Durchsicht der Literatur stellt man jedoch fest, dass die Muslime nicht im Fokus der belgischen Politik standen. Ein anderer Konflikt erforderte von der belgischen Kolonialmacht wesentlich mehr Aufmerksamkeit: der sich zuspitzende Konflikt zwischen Hutu und Tutsi. Es soll und kann in dieser Arbeit nicht auf die Ursachen dieses Konflikts eingegangen werden. Für das Verstehen der ruandischen Gesellschaft und um das Verhalten der Muslime 1994 analysieren zu können, ist es jedoch notwendig, kurz auf die wichtigsten Zusammenhänge einzugehen.

Allgemein gilt heute, dass bereits in vorkolonialer Ära ein Zusammenleben der drei Bevölkerungsgruppen Hutu, Tutsi und Twa mit hohem Identifikationsgrad als gemeinsames Volk der Banyaruanda überliefert ist. Die Zugehörigkeit zu einem Clan oder Lineage hatte einen höheren Stellenwert als die zu einer der drei Bevölkerungsgruppen. Innerhalb des Clans oder der Lineage waren in der Regel alle Bevölkerungsgruppen vertreten und auch Eheschließungen zwischen Hutu und Tutsi keine Besonderheit waren. Viele Indizien lassen dabei auf eine Durchlässigkeit der sozialen Schichten durch den Erwerb oder Verlust von Reichtum und Macht schließen. Dies bedeutet mit anderen Worten ausgedrückt, dass ein Wechsel der Statusgruppe nicht unmöglich war und somit das Konzept von Hutu- oder Tutsi-Identität kein ethnisches, sondern vielmehr ein vom sozialen Status abhängiges Konstrukt war.

Erst mit dem Kolonialismus setzte sich eine Verfestigung der bisher durchaus durchlässigen Konzepte von "ethnisch" geprägter Identität ein. Mit dem Beginn der kolonialen Verwaltung erfuhr die ruandische Bevölkerung erstmals eine Klassifizierung anhand der damals gängigen rassistischen Theorien. Die soziale Stratifizierung innerhalb der ruandischen Bevölkerung wurde umgewandelt in undurchlässige ethnische Kategorien. Die Tutsi wurden als Nachfahren eingewanderter "Hamiten"²³ gesehen und als einzige afrikanische Kulturgruppe klassifiziert, der die Europäer eine Kulturfähigkeit zugestanden. Hutu und Twa wurden hingegen der so genannten Bantu-Bevölkerung zugeordnet, denen jegliche Selbstständigkeit aberkannt wurde (Schürings 1992: 71f.).

Die Kolonialverwaltung vertiefte die Kluft zwischen Hutu und Tutsi indem sie ihre administrativen und erzieherischen Maßnahmen an dem "bequemen Rahmen" der Hutu-Tutsi-Dichotomie ausrichtete (Brandstetter 1988: 21). Das koloniale Verwaltungssystem der "*Indirect Rule*" griff auf die bestehenden Eliten zurück, um die eigenen Interessen leichter durchsetzen zu können. So wurde das komplexe soziale System der ruandischen Gesellschaft uminterpretiert und in ein Korsett gezwängt, das Herrschaft und Ausbeutung legitimieren sollte.

1933/34 führten die Belgier eine Volkszählung durch, um "ethnische" Ausweise ausgeben zu können, die jeden Ruander entweder als Hutu (85 %), als Tutsi (14 %) oder als Twa (1 %) kennzeichneten. Auch die ruandischen Muslime wurden dabei gemäß ihrer Herkunft einer entsprechenden Ethnie zugeordnet. Mit der Ausgabe der Ausweise wurde die entsprechende "Ethnie" zum bestimmenden Merkmal der ruandischen Existenz gemacht und erlaubte es den Belgiern, die Verwaltung eines System zu perfektionieren, das im Mythos von der Überlegenheit der Tutsi verwurzelt war (Gourevitch 2004, 36). Die neu definierte Gruppe der Tutsi begann schließlich, die rassistischen Theorien der Kolonialisten für die Durchsetzung und Festigung ihres Machtanspruches zu instrumentalisieren. Die von den Belgiern vergebenen Privilegien beim Zugang zu Bildung oder zu einflussreichen Posten in der kolonialen Verwaltung erzeugten Frustration und Opposition auf Seiten der Hutu-Bevölkerung. Mit der Vermittlung eines Geschichtsbilds, das traditionelle Untergebenheit und angeborene Überlegenheit propagierte, setzte ab den dreißiger Jahren ein sich verstärkender Identifikationsprozess mit der eigenen Gruppe ein, in dessen Verlauf eine zunehmende Polarisierung stattfand. Durch die Monopolisie-

²³ Der Begriff "hamitisch" oder Hamiten geht auf die biblische Gestalt Ham zurück und bezieht sich auf Völker, von denen man glaubte, dass sie von Ham abstammen. Die Hamitentheorie ist eine in mehreren Teilbereichen der Afrikawissenschaften entstandene Theorie, die die Überlegenheit einer "hamitischen Rasse" über die "negroide" Bevölkerung Afrikas postulierte.

rung von Bildungs- und ökonomischen Ressourcen zu Gunsten der Tutsi verschärfte sich der Unterschied auch auf materieller Ebene. Tutsi-Muslime waren aber von dieser Entwicklung ausgeschlossen, da die Bevorzugung sich lediglich auf christliche Tutsi beschränkte.

Ein Paradigmenwechsel in der katholischen Kirche sorgte seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges für eine Stärkung der Hutu und öffnete ihnen den Zugang zu weiterführenden Schulen. Die damit verbundene Entstehung einer Elite innerhalb der Hutu nach dem Zweiten Weltkrieg sorgte dafür, dass diese nun die ungerechte Herrschaftssituation thematisieren und anklagen konnten.

Um eine Akzeptanz innerhalb der Bevölkerung für den Zugriff zur Macht zu erhalten, förderten die Hutu-Politiker die ethnische Polarisierung und stellten sich als Vertreter aller von den Tutsi unterdrückten Hutu dar. Eine unmittelbare Folge dieses wachsenden politischen und ethnischen Selbstbewusstseins spiegelte sich in den neuen politischen Parteien wieder:

Mit der Aussicht auf Unabhängigkeit hatten sich verschiedene Parteien gegründet, von denen die meisten sich entlang ethnischer Linien konstituierten. Populär wurden vor allem zwei Parteien, die *Union National Rwandaise* (UNAR) und die *Parti Mouvement de l'Émancipation Hutu* (Parmehutu). Gemäßigte Parteien fanden in dieser Auseinandersetzung kein Gehör (Scherrer 1997: 33). Die Ziele der UNAR waren die Fortsetzung der Monarchie und eine möglichst schnelle Unabhängigkeit von Belgien. Von der Kirche distanzierte sie sich mit dem Hinweis auf eine eigenständige moralische Hegemonie. Folglich gehörten zu ihren Anhängern vor allem Tutsi-Traditionalisten und nach den verschärften Spannungen der vorangegangenen Monate auch der größte Teil der Tutsi-Bildungselite (Rink/Schreiber 1998: 53). Aber auch die Mehrheit der Muslime tendierte zur UNAR. Tolmacheva hält fest, dass "Muslims have tended to join political parties with anti-ethnic orientation" und begründet dies mit der kulturellen und religiösen Identität der Muslime, die über der ethnischen Identität als Hutu oder Tutsi angesiedelt ist (Tolmacheva 1990: 179). Darüber hinaus war die Parmehutu hauptsächlich in ländlichen Gegenden aktiv, während sich die Tätigkeit der UNAR zunächst auf städtische Gebiete beschränkte (Kagabo 1988: 242). UNAR präsentierte sich als die Partei der Städter. Die Muslime, denen durch die Bestimmungen der Belgier eine Besiedlung der ländlichen Gegenden weiterhin untersagt war, gehörten so automatisch eher zur Zielgruppe der Partei.

Die Parmehutu-Führer betonten in ihren Reden immer wieder die Ungerechtigkeit und Benachteiligung der Hutu, die ihnen durch die *ubuhake* Beziehungen entstanden sind.

Diese Patron-Klientel-Beziehung bestand traditionell darin, dass der Patron dem Klienten eine Kuh überließ. Letzterer hatte dann das Recht auf die Milch und die männlichen Kälber. Für diese Nutzungsrechte war der Klient verpflichtet, bestimmte Dienste beim Patron zu verrichten. Die so genannte *ubuhake*-Beziehung, die vor der Kolonialzeit freiwillig war, hatte sich zunehmend zu einem unfreiwilligen Abhängigkeitsverhältnis entwickelt (Heeger 1998b: 30f.). Der Klient musste nun zumeist unangenehme Arbeiten ausführen und bekam dafür in der Regel keine Gegenleistung mehr (Newbury 1988: 141f.). Die von der Parmehutu artikulierten Ungerechtigkeiten betrafen die Muslime jedoch nicht, da sie weder die Viehzucht noch die Landwirtschaft erlaubt war und sie somit im Gegensatz zu vielen anderen Ruändern auch nicht in ein Abhängigkeitsverhältnis geraten konnten (Kagabo 1988: 243).

Auch die Selektion beim Zugang zur Schulbildung, von denen neben den Hutu vor allem auch die Muslime betroffen waren, reichte nicht aus, um die Muslime für die Ziele der Parmehutu zu gewinnen. Im Gegensatz zur Parmehutu, gaben die Muslime nicht den Tutsi die Schuld an der bildungspolitischen Schieflage, sondern in ihren Augen waren dafür die belgischen Kolonialpolitiker die einzigen Verantwortlichen (Kagabo 1988: 243).

Verstärkt wurde die Affinität zu UNAR auch durch die zunehmende Radikalisierung der Parmehutu, die sich immer stärker gegen die Tutsi wendete, aber auch Stimmung gegen die Muslime machte. Eine Strophe in einem Anti-Tutsi-Lied lautete beispielsweise: "*Na mwe Baswayire mutuye Ku mabereshi, muzi amahane muhora mutugirira, nimutayareka mudapata lisense.*" Übersetzt bedeutet diese Zeile in etwa: "Und ihr Swahili, ihr wisst genau, dass ihr Streit mit uns sucht, wenn ihr damit nicht aufhört, werdet ihr aus dem Land vertrieben" (Kagabo 1988: 244).

Zu jener Zeit kursierten auch Gerüchte unter den Muslimen, dass der *mwami* Mutara III. Rudahigwa sich verstärkt für den Islam und seine muslimischen Untertanen interessieren würde. Ob diese Behauptungen tatsächlich zutrafen, ist heute nicht mehr feststellbar. Gänzlich undenkbar ist die Vorstellung jedoch nicht, hatte sich doch *mwami* Mwambutsa im Nachbarland Burundi sogar nach islamischem Ritus beschneiden lassen (Strizek 1996: 120). Der plötzliche und letztlich ungeklärte Tod des ruandischen Königs bestärkte die Muslime in ihrer anti-belgischen Haltung, da den Belgiern vorgeworfen wurde, für den Tod des Königs verantwortlich zu sein. Die UNAR, die sich am stärksten von den Belgiern distanzierte, fand dadurch weitere muslimische Unterstützung.

Der katholischen Kirche missfiel vor allem die bewusste Distanzierung der UNAR vom Christentum. Um die Partei zu diskreditieren wurde vor allem von den Apostolischen

Vikaren Perraudin und Bigirumwami versucht, die UNAR als eine Partei darzustellen, die unter islamischem Einfluss stand (Rink/Schreiber 1998: 53).

Im Laufe des Jahres 1959 eskalierte die kritische Situation in Ruanda zusehends: Spannungen entluden sich immer häufiger in Gewaltakten zwischen den Ethnien. Die so genannte soziale Revolution begann mit den Unruhen am 1. November 1959 und endete am 25. September 1961 mit dem Referendum zur Absetzung des Königs Kigeri V. und den gleichzeitig stattfindenden Parlamentswahlen. Vorausgegangen war ein, besonders nach dem Wahlboykott der UNAR, erwarteter Wahlsieg der Parmehutu. Im ganzen Land setzten Hutu-Milizen Hütten von Tutsi in Brand. Tausende von Tutsi, unter ihnen auch Mwami Kigeri V. waren in den nächsten Jahren gezwungen das Land zu verlassen. Viele Muslime, die überdurchschnittlich häufig im Transportgewerbe oder als Taxifahrer arbeiteten, halfen den Tutsi beim Verlassen des Landes (Religioscope 2004). Grégoire Kayibanda wurde schließlich im Oktober 1961 von der Nationalversammlung zum Präsidenten gewählt und Ruanda erhielt am 1. Juli 1962 die Unabhängigkeit.

Kurz vor der Unabhängigkeit versuchten die ruandischen Muslime von den belgischen Autoritäten noch eine Genehmigung zur Gründung einer Vereinigung zu erhalten, deren Hauptziel die Verbesserung und Ausweitung der religiösen Ausbildung in Ruanda war. Allerdings wurde dieser Wunsch abgelehnt, da "l'Islam ne travaillait pas à la promotion de la civilisation et au bien-être de l'indigène" (Bakamé 1970: 30; zit. n. Kagabo 1987: 82).

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Entwicklung des Islam während der gesamten belgischen Kolonialzeit insgesamt sehr verhalten war. Vor allem im Vergleich zur Entwicklung des Christentums wurde der Islam immer mehr an den Rand gedrängt. Grund hierfür war neben einer diskriminierenden Politik der belgischen Kolonialmacht vor allem der Einfluss der katholischen Kirche auf das Bildungswesen. Trotz dieser Benachteiligung stieg aber die Anzahl der Muslime in Ruanda stetig an. Dieser Anstieg war in großem Maße zurückzuführen auf Konversionen innerhalb der ruandischen Bevölkerung. 1957, also wenige Jahre vor dem Ende der Kolonialzeit führte die belgische Verwaltung eine Zählung aller Muslime in ihren Kolonie durch. Für Ruanda-Urundi betrug die Anzahl der Muslime demnach 31.000 Personen (Abel 1960: 14).

3.5 Unabhängigkeit – Fortsetzung der Marginalisierung

In den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit festigte Präsident Kayibanda zunächst seine Machtposition und setzte dabei die Ethnisierung der ruandischen Gesellschaft zum Zweck der Herrschaftssicherung fort. Die Politik "ethnischer" Diskriminierung der Tutsi geschah im gleichen Stil wie die frühere, gegen die Hutu gerichtete Kolonialpolitik.

Mit der Exilierung und dem anschließenden Verbot der UNAR verloren die Muslime zunächst ihre einzige politische Artikulationsmöglichkeit. Die neue Regierung, der die Nähe vieler Muslime zu ihrem politischen Gegner suspekt war, versuchte nun geschickt die Muslime für ihre Sache zu gewinnen. Gemäß einer Regierungsanweisung wurde 1964 die *Association des Musulmans du Rwanda* (A.MU.R.) als Vertretungsorganisation aller Muslime Ruandas gegründet (Kasule 1982: 137). Darüber hinaus sollte A.MU.R., zumindest nach offizieller Sprachregelung, als Vermittlungsinstanz zwischen den Muslimen und der Regierung helfen, den Wünschen der Muslime mehr Gehör zu verschaffen. Inoffiziell diente die Gründung von A.MU.R. aber auch dem Ziel, die Muslime in Zukunft besser kontrollieren zu können. Mit der Leitung von A.MU.R. wurde der damals einzige ruandische *hajji*²⁴ betraut, ein getreuer Anhänger des Kayibanda-Regime aus Ruhengeri (Kagabo 1988: 246). Auch die Tatsache, dass A.MU.R. organisatorisch dem Justizministerium unterstand, zeigt, dass von einer unabhängigen Organisation noch keine Rede sein konnte. In der Satzung, die A.MU.R. im Mai 1964 dem Justizministerium zur Vorlage einreichte, nimmt lediglich der dritte von insgesamt neun Artikeln auf den Islam Bezug, während sich die anderen Artikel lediglich mit der Struktur und der Arbeitsweise der Organisation beschäftigen. Artikel 3 besagt Folgendes:

"L'AMUR a été formée dans le but de créer une entente cordiale entre les musulmans conformément aux normes évolutives de leur religion; elle a été en outre constituée dans le but de tendre à l'expansion de cette même religion au Rwanda. Elle recherche une collaboration étroite avec le gouvernement dans le but de promouvoir les intérêts sociaux de la masse rwandaise, en collaboration avec les autres religions existantes dans la République. L'Association a pour objet: a) l'instruction et l'éducation de la jeunesse; b) les œuvres sociales parmi la population" (zit. n. Kagabo 1988: 247).

Spezifisch muslimische Begriffe wie beispielsweise Moschee, Koranschulen, *mwalimu*, etc., die ein besonderes Interesse für die Anliegen der Muslime erkennen gelassen hätten, wurden mit keinem Wort erwähnt. Im Gegenteil spiegelten Sätze wie "promouvoir

²⁴ Bezeichnung für einen Muslim, der die Wallfahrt nach Mekka unternommen hat. Die hajj stellt eine der Fünf Säulen, d.h. Grundpflichten der Muslime dar.

les intérêts sociaux de la masse rwandaise" vielmehr die Ideologie und Terminologie der Parmehutu wieder (Kagabo 1988: 247).

In den nächsten Jahren mutierte A.MU.R. tatsächlich mehr und mehr zu einem politischen Sprachrohr der regierenden Partei und verlor dadurch folgerichtig schnell das Vertrauen vieler Muslime, von denen sich viele weigerten weiterhin Mitgliedsbeiträge zu bezahlen. Ab spätestens 1968 wurde A.MU.R. von den Gläubigen nur noch als eine "Versammlung von Häretiker" angesehen. 1971 gelang es dann zwar einem ehemaligen Parlamentsabgeordneten den bisherigen Führer von A.MU.R. abzulösen und die Führungsmitglieder auszuwechseln, ohne dass dabei aber ein entscheidender Politikwechsel stattfand (Kagabo 1988: 250f.).

Doch nicht nur an der Spitze von A.MU.R. kam es zu einschneidenden Änderungen. Am 5. Juli 1973 putschte sich der Verteidigungsminister Juvénal Habyarimana mit Hilfe des Militärs an die Macht. Es gelang ihm den Präsidenten der Ersten Republik, Kayibanda zu stürzen und eine Militärregierung zu etablieren. Die frühere Staatspartei MDR-Parmehutu²⁵ wurde verboten. Nach der Konsolidierung seiner Macht gründete Habyarimana die MRND (*Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement*), in der jeder ruandische Staatsbürger qua Geburt Mitglied wurde.

Inwieweit sich die Politik von A.MU.R. den neuen politischen Begebenheiten anpasste und ob die neue Staatsführung auch einen Führungswechsel an der Spitze der Organisation vornahm, lässt sich anhand der vorliegenden Literatur nicht feststellen. Es scheint jedoch so, als habe in den Jahren bis 1994 eine enge Zusammenarbeit zwischen A.MU.R. und den Führungskadern der MRND stattgefunden. Allerdings beschränkte sich diese auf einige wenige Muslime in den Führungsgremien. Von der Mehrzahl der Muslime wurden diese Personen jedoch nicht als ihre Interessenvertreter angesehen. Der repressive und undemokratische Charakter des Habyarimana-Regime machte es den Kritikern jedoch noch unmöglich, ihren Widerspruch öffentlich zu äußern.

Die Habyarimana-Regierung erließ in der Folgezeit zunächst einige Erleichterungen, die die Vermutung nahe legen, dass sich die Lebenssituation für Muslime verbesserte.

In den späten 1970er und zu Beginn der 1980er Jahre wurden die Niederlassungsbeschränkungen für Muslime aufgehoben. Dadurch breitete sich der Islam allmählich auch in ländlichen Gegenden aus, da Muslime vor allem durch Vererbung nun Landbesitzer wurden. Die Ausbreitung auf das Land markierte weiterhin den Zeitpunkt von dem ab erstmals in der Geschichte des Islam in Ruanda auch außerhalb der urbanen Zentren

²⁵ Die Parmehutu-Partei hatte sich 1960 umbenannt in MDR-Parmehutu (*Mouvement Démocratique Républicain Parmehutu*).

zahlreiche Moscheen entstanden (Religoscope 2004). Bis zum Jahr 1990 existierten ca. 250 Moscheen in Ruanda.

1978 wurde ein Abkommen zwischen der "*Organisation for the Establishment of Islamic Cultural Centres in Africa and Asia*" und der ruandischen Regierung geschlossen, mit dem Ziel, das erste islamische Zentrum in Afrika zu errichten. Finanziert wurde dieses Vorhaben von Libyen und den Vereinigten Arabischen Emiraten. Das islamische Zentrum sollte den Muslimen behilflich sein die islamische und säkulare Bildungssituation zu verbessern. Darüber hinaus wurden Förderprogramme initiiert, die sich ausschließlich um die Ausbildung muslimischer Mädchen kümmern sollten. Aus den Kreisen dieser Organisation wurde dann schließlich 1982 von einem libyschen Gelehrten die Organisation *Ansar Allah* gegründet. Dies war eine Organisation, die sich hauptsächlich in den ländlichen Gegenden des Landes um die Ausbreitung des Islam und um die Verbesserung der Lebensbedingungen der Muslime bemühen wollte. Obwohl *Ansar Allah* eigenständig arbeiten konnte, war es organisatorisch eine Unterabteilung von A.MU.R. Trotz der organisatorischen Unterordnung entstand bald eine Konkurrenzsituation zu A.MU.R. Während A.MU.R. weiterhin an seiner schlechten Reputation in weiten Teilen der muslimischen Gemeinschaft litt, konnte *Ansar Allah* im Laufe der Zeit vor allem durch sein Bildungsprogramm und seine Sozialagenda (z.B. Bau eines Krankenhauses mit kostenloser Behandlung für Muslime und Nicht-Muslime) schnell das Vertrauen vieler Muslime, vor allem Jugendlicher, gewinnen. In der Tat bescheinigt Kasule deshalb, dass "during the past five years or so there has been a noticeable Islamic awakening among the youth who are now attending mosques regularly in large numbers" (Kasule 1982: 139). Spätestens zu Beginn der 1990er Jahre traten erstmals offen Spannungen zwischen A.MU.R. und *Ansar Allah* zu Tage. Um die Konkurrenz zu diskreditieren, warf A.MU.R. *Ansar Allah* beispielsweise vor, enge Kontakte zur RPF zu haben. In einer Zeit, in der eine Invasion der RPF aus Uganda befürchtet wurde, konnte dieser Vorwurf schnell zu einer Gefängnisstrafe führen (Interview mit Ramadhani Rugema, 20.09.2004).

Insgesamt ist die Quellenlage über die Muslime in dem Zeitraum von der Unabhängigkeit bis 1994 sehr dürftig. Dennoch kann man erkennen, dass seit der Unabhängigkeit einige Verbesserungen für Muslime erfolgten. Besonders durch die Gründung von A.MU.R. erhielten die Muslime erstmals eine eigene Interessenvertretung. Obwohl die Organisation in der Realität eher als ein Überwachungs- und Propagandainstrument der Regierung agierte, wurden damit doch Strukturen geschaffen, die bis heute bestehen.

Durch die Gründung eines islamischen Zentrums in Kigali, wurde die Qualität der religiösen Ausbildung entscheidend verbessert. Dennoch verhinderte die dominierende Stellung der katholischen Kirche im Bildungssektor verhindert weiterhin systematisch eine höhere säkulare Bildung für muslimische Schüler. Eine Gleichberechtigung in diesem Bereich war somit in dieser Zeitspanne noch immer nicht gegeben.

Spätestens mit Beginn der neunziger Jahre sorgte der Konflikt zwischen A.MU.R. und *Ansar Allah* für interne Spannungen zwischen den Muslimen.

4. Der Genozid von 1994 und die Auswirkungen auf die ruandischen Muslime

Der Völkermord in Ruanda ist wohl das schrecklichste Ereignis, das die Menschheit seit dem Zweiten Weltkrieg und der versuchten Vernichtung der Juden erlebt hat.

Nach dem Genozid stellte sich die Frage, wie ein derart extremer Ausbruch der Gewalt möglich war. Viele Wissenschaftler, Journalisten und Hilfsorganisationen haben seither versucht, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Diese Arbeit will den bisher erschienenen keine weiteren Erklärungsansätze hinzufügen, vielmehr soll sie deutlich machen, wieso eine Gruppe im Angesicht einer um sich greifenden Gewaltwelle den Mut und die Kraft fand, sich nicht an den Massakern zu beteiligen.

3.1 Hintergrundinformationen

Im April 1994 eskalierte in Ruanda ein Prozess, dessen Folgen heute als der dritte Völkermord des 20. Jahrhunderts bezeichnet werden. Beim Völkermord in Ruanda zwischen dem 7. April und Mitte Juli 1994, also in nur knapp drei Monaten, wurden zwischen 500.000 bis 1.000.000 Menschen getötet. Allein in der Hauptstadt Kigali wurden 60.000 Opfer registriert (Prunier 1995: 262).

Opfer der Massaker waren hauptsächlich Tutsi, deren Bevölkerungsanteil zu Beginn des Völkermordes auf ca. 12 % geschätzt wurde. Darüber hinaus wurden auch die Vertreter der politischen Opposition ermordet, die die Politik der Hutu-Extremisten nicht unterstützen wollten. In den Fokus der Täter geriet quasi jeder, dessen ethnische Identität, äußere Erscheinung oder politische Meinung nicht mit den Vorstellungen der Hutu-Extremisten vereinbar war. Die Gewalttaten erreichten dabei eine ungeheure Geschwindigkeit. In den ersten sechs Wochen wurden schätzungsweise 80 % der Opfer getötet, was als Indiz für den hohen Organisationsgrad sowohl im Vorfeld, als auch während der Massaker spricht und darüber hinaus bereits darauf hinweist, dass ein großer Teil der ruandischen Bevölkerung an den Tötungsaktionen beteiligt war. Ohne eine weit verbreitete Neigung zur Teilnahme und eine Akzeptanz der Taten innerhalb weiter Kreise der Bevölkerung wäre ein Völkermord in diesen Ausmaßen nicht denkbar gewesen (Grabinski / Römmer 1998: 139).

Hintergrund des Genozids war, dass in Ruanda seit der Unabhängigkeit 1962 Hutu-Politiker regierten, die bereits damals hunderttausende Tutsi in Nachbarländer vertrieben hatten. Der Einmarsch der von Exiltutsi geführten Rebellenarmee RPF 1990 aus Uganda führte in Ruanda selbst zu einem zwiespältigen Ergebnis, da er einerseits dem herrschenden Regime einen willkommenen Vorwand lieferte, eine Hetzkampagne gegen den vermeintlichen Feind, die Tutsi, loszutreten.²⁶ Andererseits beschleunigte der Angriff die Öffnung des Regimes, da dieses nun von den westlichen Geberländern massiv gedrängt wurde, sich eine demokratische Legitimation zu beschaffen (Asche 1995: 11f.).

Im August 1993 schlossen die PRF und die ruandische Regierung auf ausländischen Druck hin im tansanischen Arusha ein Friedensabkommen. Die dort geschlossene Vereinbarung sah die Bildung eines nationalen Übergangsparlaments vor, sowie den Einsatz einer gemeinsamen Übergangsregierung. Das Abkommen wurde jedoch nie umgesetzt, da "Hutu-Hardliner" jede Kooperation mit der RPF ablehnten und stattdessen die Auslöschung aller Tutsi vorbereiteten (Muyombano 1995: 69). An der Spitze dieser Extremisten stand das *akazu*²⁷, eine Personengruppe aus dem engsten Umfeld des Präsidenten. Hauptziel und Strategie dieser Gruppe war ihr eigener Machterhalt. Dazu wurde nicht nur der gesamte Staatsapparat zum Massenmord, sondern auch die Mehrheitsbevölkerung der Hutu instrumentalisiert, indem sie aufgefordert und teilweise gezwungen wurde, die nationale Minderheit der Tutsi und die Opposition zu vernichten (Scherrer 1997: 85). Die Hutu-Extremisten schufen innerhalb der Hutu-Bevölkerung ein gemeinschaftliches Gefühl der Bedrohung gegen eine mögliche Unterdrückung durch die Tutsi.

Der Völkermord in Ruanda war somit ein von Teilen der Regierung geplantes Unternehmen. Seine Vorbereitung begann spätestens mit dem Angriff der RPF auf Ruanda im Jahre 1990. Seit dieser Zeit wurde die Armee des Landes von 5.200 Soldaten auf ca. 50.000 Mann aufgestockt, von denen der Großteil fast keine militärische Ausbildung hatte. Zugleich gab es bereits Verhaftungen von Oppositionellen und erste Massaker an Tutsi durch Hutu, die durch lokale Autoritäten dazu ermutigt worden waren (Braeckman 1994: 116f.).

Der genaue Ablauf der Ereignisse in Ruanda lässt sich nur ungenau rekonstruieren, da sich während der Massaker nur wenige unabhängige Beobachter im Land aufhielten und

²⁶ Die Verletzung der Menschenrechte und die Unterdrückung im Inneren nahmen in dieser Zeit beträchtlich zu, so dass zwischen Oktober 1990 und Januar 1993 bis zu 2.000 Menschen unter Billigung von Führungspersonen der Republik getötet wurden (Grabinski / Römmer 1998: 143).

²⁷ ("Das kleine Haus"). In vorkolonialer Zeit Name des inneren Machtzirkels am Königshof. Nach 1985 im Volksmund abschätziger Name für den inneren Kern um Präsident Habyarimana.

sowohl die damals herausgegebenen Informationen der Übergangsregierung als auch die der RPF jeweils der eigenen Propaganda dienten.

Belegt ist, dass am 6. April 1994 über der ruandischen Hauptstadt Kigali das Flugzeug des damaligen Präsidenten Ruandas Juvenal Habyarimana abgeschossen wurde, in dem sich auch der burundische Präsident Cyprien Ntaryamira befand. Die genauen Hintergründe des Flugzeugabschlusses konnten bis heute nicht geklärt werden. Viele Indizien sprechen jedoch dafür, dass die späteren Initiatoren des Genozids auch für die Zerstörung der Präsidentenmaschine verantwortlich waren. Hohe Militärführer unter Leitung von Theoneste Bagasora ergriffen sofort nach dem Abschuss des Flugzeugs die Macht. Bereits in der gleichen Nacht begann die erste Phase des Genozids, als radikale Hutu-Milizen und Soldaten anhand vorbereiteter Todeslisten die gesamte Opposition und alle einflussreichen Tutsi ermordeten (Des Forges 1999: 201). Die zweite Phase des Mordens begann knapp zwei Tage nach dem Abschuss des Flugzeugs, als die Hutu-Milizen begannen, jeden Tutsi, den sie auffinden konnten zu ermorden (Lemarchand 1994: 107f.). In den darauf folgenden Tagen breitete sich das Morden auf das ganze Land aus. Am 11. April waren bereits 20.000 Menschen ermordet, von denen die überwiegende Mehrheit Tutsi waren. „Keine Tutsi mehr im Land, keine Teilung der Macht, kein Arusha“, so lautete die Parole der Milizen und anderer extremistischer Hutu (Muyombano 1995: 73).

Erst der Vormarsch der RPF beendete den Völkermord. Daraufhin beschloss die französische Regierung Mitte Juni ein militärisches Eingreifen in Ruanda und evakuierte die Befehlshaber des Genozids nach Zaire (heute D.R. Kongo). Die siegreiche RPF bildete in Kigali eine Regierung und regiert Ruanda bis heute.

Nach dem Völkermord schaffte die Regierung zunächst die Kennzeichnung der Ethnien in den Personalausweisen ab, um so eine neue Ära in der Geschichte Ruandas einzuleiten. Um ethnischen Spannungen vorzubeugen, existiert im offiziellen Sprachgebrauch heute nur noch der Begriff "Ruander" bzw. "Banyarwanda". Geradezu demonstrativ wird von den Bewohner die gemeinsame Nationalität hervorgehoben, anstelle der zuvor herrschenden Trennung in Volksgruppen (Baumgartner 2004: 97f.).

4.2 *Muslime im Genozid*

Als das ganze Land in Chaos und Unordnung versank, wurden auch Muslime zwangsläufig in die Ereignisse hineingezogen und waren gezwungen Stellung zu beziehen. Dabei haben Muslime als eine der ganz wenigen Gruppen zum Großteil den Aufrufen zur Gewalt widerstanden und sich nicht an den Massakern beteiligt.

In der ersten Zeit nach Ende des Genozids war zunächst nicht bekannt, dass sich in den muslimischen Vierteln im Vergleich zu anderen Stadtquartieren oder Dörfern nur verhältnismäßig wenige Massaker abgespielt hatten. Ebenso wenig drang die Tatsache ins öffentliche Bewusstsein, dass überdurchschnittlich viele Menschen ihr Leben der Unterstützung von Muslimen verdankten. Im Umkehrschluss bedeutete dies auch, dass während des Völkermords die Flüchtlinge nicht gezielt die Hilfe von Muslimen suchten oder in muslimische Viertel flohen. Erst nach und nach wurde den Ruandern bewusst, dass sich in ihrem Land eine Gruppe von allen anderen unterschied, weil sie den Gewaltexzessen widerstand.

Allerdings gibt es bezüglich der Verwicklung von Muslimen im Genozid auch andere Meinungen. Einigen Ruandern argumentieren, dass sich die Beteiligung der muslimischen Gemeinde proportional zu ihrer geringen Größe verhielt. Da keine offizielle Untersuchung zu diesem Sachverhalt stattfand, ist es schwer, eine abschließende Bewertung hierzu abzugeben. Die Vielzahl an Augenzeugenberichten und auch die von mir geführten Interviews scheinen aber zu bestätigen, dass der größte Teil der Muslime während des Genozids immun gegen die Aufrufe zur Gewalt gewesen ist. Die folgenden Punkte, die mir während meiner Forschung immer wieder genannt wurden, unterstreichen diese These:

- Obwohl es auch in einigen Moscheen zu Massakern an Flüchtlingen kam, geschah dies nach heutigem Kenntnisstand niemals unter Mithilfe der für die Moscheen verantwortlichen Imame. Vielmehr versuchten diese in einigen Fällen Widerstand zu organisieren.
- Bis heute wurden noch keine muslimischen Führer wegen Verbrechen während des Genozids verhaftet oder verurteilt. Zwar wurden nach dem Genozid auch zwei Imame unter dem Vorwurf der Teilnahme am Genozid verhaftet, beide wurden jedoch aus Mangel an Beweisen wieder freigelassen (Lacey 2004). Im Gegensatz zu einigen christlichen Würdenträgern haben muslimische Geistliche ihre Gemeinden anscheinend nicht noch zusätzlich aufgewiegelt.

- Unter den Gefangenen in den ruandische Gefängnissen, in denen noch heute, mehr als zehn Jahre nach Beendigung des Völkermords, viele Menschen auf einen Prozess warten, sollen sich nur wenige Muslime befunden haben beziehungsweise noch befinden.
- Nach dem Genozid berichteten überdurchschnittlich viele Überlebende, dass sie sich während der Massaker bei muslimischen Familien aufhielten und von diesen gerettet wurden (Doughty / Ntambara, 2005: 9).

4.2.1 Gewalt gegen Muslime

Trotzdem wurden Muslime auch Opfer von Gewalt. Dabei gerieten überwiegend Tutsi-Muslime ins Visier der Mörder. Um ihren Verfolgern zu entkommen, blieben den potentiellen Opfern nur wenige Optionen. Viele Verfolgte versuchten sich in öffentliche Gebäude sowie in Kirchen und Moscheen zu retten, da diese sich in der Vergangenheit als sichere Zufluchtsorte erwiesen hatten.

Heute ist bekannt, dass diese Hoffnung eine Illusion war, da die meisten und schlimmsten Massaker in Kirchen verübt wurden. Aber auch die Moscheen Ruandas blieben nicht verschont. Wo immer die Todesschwadronen auf eine Ansammlung von Flüchtlingen stießen, wurden diese attackiert. Auch die größte Moschee des Landes in Nyamirambo geriet in den Fokus der Mörder, nachdem die Radiostation RTLM die Information verbreitete, dass sich in dieser Moschee viele Flüchtlinge befanden.²⁸ Kurz nachdem diese Nachricht verlesen wurde, erschien die *Interahamwe*-Miliz²⁹ an der Moschee und begann mit der Tötung der Flüchtlinge (Des Forges 1999: 210). Frédéric Mutagwere, ein Rechtsanwalt der sich in die Moschee geflüchtet hatte, schilderte die Geschehnisse wie folgt:

"Sunday, RTLM complained that this mosque, which it named, was full of refugees. On Monday and Tuesday, soldiers and interahamwe came to the mosque, shooting in all directions to force the refugees to assemble together in one place. There were about three hundred men, women and children. Most of them, in fact I would say all of them were Tutsis because Nyamirambo, and particular this part of Nyamirambo, was heavily dominated by Tutsis. All the refugees were killed; some were shot and others were put in some rooms and blown up by grenades. RTLM which passed the message is directly responsible for inciting this particular massacre" (African Rights 1995: 566).

²⁸ Das Radio hat bei der Indoktrinierung der Hutubevölkerung mit der Genozidideologie in Ruanda als massenwirksames Instrument eine entscheidende Rolle gespielt. Besonders durch die Gründung des privaten Radiosender RTLM erreichte die rassistische Propaganda eine neue Dimension. Während des Genozid informierte RTLM die Bevölkerung über Angriffsziele und Verstecke von Flüchtlingen.

²⁹ Name für die etwa ab 1992 gebildeten Hutu-Milizen, die 1994 hauptsächlich verantwortlich für die Massaker an den Tutsi waren ("Die, die zusammenarbeiten; die, die gemeinsam angreifen").

Neben diesem am Besten bezeugten Massaker gab es auch noch weitere Angriffe auf Moscheen. In der Moschee von Kibagabuga, einem ländlichen Stadtteil von Kigali, hatten sich nach Ausbruch der Gewalt mehrere hundert Tutsi, Muslime und Nicht-Muslime geflüchtet. Als die *Interahamwe* die Moschee umstellte und versuchte die Tutsi aus der Moschee abzuführen, widersetzte sich die Bevölkerung von Kibagabuga zunächst diesem Befehl und stellte Wachen zum Schutz der Menschen auf. Erst nach drei Tagen stürmte die inzwischen verstärkte *Interahamwe* die Moschee und tötete die meisten der Flüchtlinge und auch die Menschen, die diese beschützen wollten (Doughty / Ntambara 2005: 14, Interview mit Hassan 14.10.2004)).

4.2.2 Muslime als Lebensretter

Als bessere Überlebensstrategie erwies sich im Nachhinein der Versuch, bei Freunden, Verwandten oder auch bei völlig Unbekannten Verstecke zu suchen. Insbesondere Ruandas Muslime öffneten dabei Tausenden von verzweiferten Verfolgten ihre Türen und schützten oftmals erfolgreich Flüchtlinge vor den Mordbanden. Dabei spielte es keine Rolle, ob die Verfolgten Hutu oder Tutsi, Muslime oder Christen waren. Dieser Tatbestand wird auch von Sheikh Saleh Habimana, dem Mufti³⁰ von Ruanda, bestätigt: "The roofs of Muslim houses were full of non-Muslims hiding. Muslims are not answerable before God for the blood of innocent people" (Wax 2002). Dies wird auch durch viele Zeugenaussagen von Überlebenden bestätigt, von denen nur einige hier exemplarisch für viele andere aufgeführt sind:

Beatha Uwazaninka verdankt ihr Leben dem beherzten Auftreten von Yahaya Nsengiyumva, einem Muslim aus Nyamirambo:

"The *interahamwe* killer was chasing me down the alley. I was going to die any second. I banged on the door of the yard. It opened almost immediately. He took me by the hand and stood in his doorway and told the killer to leave. He said that the Koran says: 'If you save one life, it is like saving the whole world.'"

Während des gesamten Genozids versteckte Yahaya Nsengiyumva über dreißig Menschen auf seinem Grundstück (Kigali Memorial Centre 2004: 30).

³⁰ (arab.) Der Aussteller eines Rechtsgutachtens (Fatwa).

Yahya Kayiranga, der zu Beginn der Massaker zusammen mit seiner Mutter aus Kigali floh, wurde auf der Flucht von einer muslimischen Familie in Gitarama versteckt. Die ihnen unbekannte Familie sorgte für die beiden bis zum Ende des Genozids. "We were helped by a family we did not know," erinnert sich der heute 27-jährige beeindruckt. Sein Vater und sein Onkel, die in Kigali blieben wurden ermordet (Goering 2002).

Mudhi Byumvuhore, erhielt von einem Freund den Hinweis, dass sein Name auf einer der vorbereiteten Todeslisten stand und dass er somit zu den ersten Opfern des Genozids gehören sollte. Mudhi, der Mitglied in der PDI gewesen war, ging im Vorfeld des Genozids auf Oppositionskurs, hatte den Arusha-Friedensprozess befürwortet und sich für eine Machtteilung mit der RPF ausgesprochen. In der Gewissheit des baldigen Erscheinens der Milizen in seinem Haus, entschloss er sich, Hilfe bei seinen Freunden in Nyamirambo, einem muslimisch geprägten Stadtteil von Kigali, zu suchen.

"Meine muslimischen Freunde haben mich bei sich versteckt und wenn sie nicht so mutig gewesen wären, würde ich heute nicht mehr leben. Nachdem ich jeweils einige Tage in einem Versteck verbracht hatte, wurde ich in ein neues Versteck gebracht. Die Menschen, die mich versorgten, sollten nicht allzu lange einer Gefahr ausgesetzt sein. Damals war es lebensbedrohlich, wenn man Flüchtlinge versteckte. Glücklicherweise fanden sich immer schnell andere Familien, die mich in ihrem Haus versteckten. Das Gefährlichste war jeweils der Weg von einem Versteck ins andere. Wir mussten dabei viele Straßensperren umgehen und überall konnten Milizen auf uns lauern. Wir sahen viele Tote am Wegesrand und ich weiß, dass ich ohne die Hilfe von so vielen Menschen auch unter den Toten gewesen wäre. Die Muslime haben aber zusammengehalten und so mich und viele andere auch vor dem sicheren Tod bewahrt" (Interview mit Mudhi Byumvuhore, 05.10.2004).

Ungewöhnlich ist sicherlich der Fall der damals 10-jährigen Marie-Grâce, die sich zunächst, nachdem bereits ihre ganze Familie umgebracht wurde, in ein Flüchtlingslager retten konnte. Doch auch hier waren die Menschen vor ihren Verfolgern nicht sicher. Die weiteren Ereignisse werden von Marie-Grâce wie folgt geschildert:

"Als die Milizen begannen, die Leute aus unserem Lager zu töten, haben einige Hutu uns geholfen zu fliehen, vor allem uns, den Kindern. Ein Nachbar unserer Familie hat mich mitgenommen und bei sich versteckt. Aber da die Familie, die mich versteckte, auch bedroht wurde, hat man mich zu einem früheren Kuhhirten meiner Eltern geschickt. Dort verbrachte ich einige Tage, aber das Leben dort war sehr schwierig. Es gab nicht genug zu essen, also hat man mich zu einer verwandten Familie geschickt, die Mohammedaner waren. ... In dieser moslemischen Familie fehlte es nicht an Essen, aber ich hatte große Angst, weil sie mich zu ihrer Religion bekehren wollten. Doch die Zeit ist schnell vergangen, ich habe dort einen Monat gelebt. Und als die *Inkotanyi*³¹ Kigali einnahmen, hat Radio Rwanda verkündet, dass wir fliehen und das Land verlassen müssen, und so hat mich die moslemische Familie nach Bukavu mitgenommen" (Marie-Grâce 1994: 57f.).

³¹ Name für die Kämpfer der RPF ("Die starken Kämpfer; die Unbesiegbaren").

4.2.3 Muslimischer Widerstand

Das Beispiel von Kibagabuga und die Aussage von Mudhi deuten bereits an, dass es neben individuellen Hilfsaktionen auch zu einer Art organisierter Zusammenschlüsse von muslimischer Seite kam, um Massaker zu verhindern und möglichst viele Menschen zu retten. Diese muslimischen Netzwerke waren sowohl an passivem Widerstand (Verstecken von Menschen, Weigerung an Tötungen teilzunehmen) als auch an aktivem Widerstand beteiligt.

Entgegen der landläufigen Meinung hat es in Ruanda an vielen Orten organisierten Widerstand gegen das Massenmorden gegeben. Tutsi kämpften an Orten wie Bisesero, Karongi, Nyamagumba, Nyakizu, Nyamure, Runyinya, Bicumbi und Kanzenze um ihr Leben. Widerstand wurde geleistet in den Sportstadien von Cyanguu und Gisuma, in den Kirchen von Kibeho und Kaduha sowie in den Kommunalverwaltungen von Rukira und Muhazi (Des Forges 1999: 216f.). Dass sich auch die Muslime wehrten bestätigt Ruge-ma, der ebenfalls in einem Haus ihm unbekannter Personen überlebte: "We stood up to the militias. And we helped many non-Muslims to get away" (Shaikh 2004).

Während im ganzen Land Straßensperren errichtet wurden, um an ihnen Tutsi ausfindig zu machen und zu töten, wurden in Biroyo Straßensperren von Muslimen errichtet. Dadurch sollten Milizen und sonstige Täter vom Eindringen in dieses Viertel abgehalten werden (Interview mit Mudhi Byumvuhore, 20.10.04). In Rwamagama, 60 Kilometer östlich von Kigali, sollen Muslime das Haus eines *Interahamwe*-Mitglieds angegriffen und zerstört haben, nachdem dieser versucht hatte, die Hutu des Ortes zum Töten der Tutsibevölkerung aufzustacheln (Doughty / Ntambara 2005: 13).

4.3 *Ursachen für das Verhalten der Muslime*

Nachdem im vorangegangenen Kapitel das Verhalten von Muslimen während des Genozids aufgezeigt wurde, schließt daran zwangsläufig die Frage nach den Ursachen für ein solches Verhalten an. Wieso haben Muslime es im Gegensatz zu vielen ihrer Landsleute verstanden, sich der Gewalt zu entziehen und sich nicht durch die Propaganda manipulieren zu lassen?

4.3.1 Identität als Muslim

Erste Hinweise auf die Beantwortung dieser Frage finden sich bei Prunier, der feststellt:

"There are many testimonies to the protection members of the Muslim community gave each other and their refusal to divide themselves ethnically. This solidarity comes from the fact that 'being Muslim' in Rwanda, ... , is not simply a choice dictated by religion; it is a global identity choice" (Prunier 1995: 253).

Quinn und Quinn argumentieren ähnlich, indem sie behaupten, dass „for many African Muslims, their religious identity is more important than their national identity” (Quinn / Quinn 2004: 5). Beide Aussagen beinhalten, dass sich Muslime in erster Linie über ihre Religion identifizieren und weniger über ihre Nationalität oder im Falle Ruandas über ihre Ethnie. Dort basierte diese Eigenidentifikation als "Muslim" zunächst auf der Tatsache, dass Einwanderer den Kern der muslimischen Gemeinde bildeten. Diese sahen sich nicht als Ruander an und auch ihre Nachkommen fühlten sich zunächst nicht als solche. Verstärkt wurde diese Einstellung noch dadurch, dass Muslime auch von der restlichen ruandischen Bevölkerung, den politischen Entscheidungsträgern und den Kirchen als Fremde oder Immigranten angesehen wurden. "Because we were Muslims we weren't considered Rwandese", bestätigt auch Sheikh Saleh (Goering 2002). Diese Fremdzuschreibung hatte aber auch zur Folge, dass Tutsi-Muslime während des Genozids in den Augen vieler Täter nicht zur Zielgruppe der Milizen gehörten, da diese von ihnen primär als Muslime angesehen wurden. Dies eröffnete vielen Muslimen einen größeren Spielraum bei der Rettung von Verfolgten, da sie diese verstecken konnten, ohne dass sie damit rechnen mussten, selbst verfolgt zu werden.

4.3.2 Diskriminierungen in der Vergangenheit

Ein entscheidender Ansatz um die Rolle der Muslime erklären zu können, liegt in der Diskriminierungspolitik der Vergangenheit. Diese sorgte dafür, dass innerhalb der Gruppe der Muslime ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl erwuchs. Dass diese Marginalisierung und Diskriminierung durch die Politik der jeweiligen Machthaber und der Kirche aber darüber hinaus auch eine – wenn auch ungewollte und nicht geplante – Gewaltprävention darstellte, wird an folgenden Beispielen deutlich:

Bildungspolitik

Muslimen war der Zugang zu höheren Bildungsinstitutionen erschwert. Da fast das gesamte Schulsystem in den Händen der christlichen Kirchen lag, ermöglichte in der Regel erst der Übertritt zum Christentum eine höhere Bildung.³² Viele Muslime schickten ihre Kinder aus Angst vor den Bekehrungsversuchen der Kirchen nicht auf eine Schule. Die Konsequenz hieraus war zunächst eine wirtschaftliche Marginalisierung, da dadurch für Muslime keine Möglichkeit bestand, eine Wirtschafts- und Bildungselite herauszubilden. Nur in wenigen Einzelfällen schafften es Muslime, eine Universität zu besuchen.³³ Die Benachteiligungen im Schulsystem haben aber auch bewirkt, dass nur wenige Muslime mit den an den Schulen gelehrtens Rassentheorien in Kontakt kamen. Besonders dort lernten die Schüler von Beginn an, dass Unterschiede zwischen den einzelnen Ethnien existieren sollten. Während der gesamten deutschen Kolonialzeit und fast das ganze belgische Kolonialzeitalter hindurch, interagierten die Vorstellungen der Europäer mit dem Herrschaftssystem der Tutsi-Elite. Den Schülern wurde deshalb das Selbstbildnis der Tutsi als "überlegene Rasse" gelehrt. Ein Paradigmenwechsel und eine damit verbundene Parteinahme für die Hutu am Ende der Kolonialzeit sorgten dafür, dass bei vielen Hutu ein Bewusstsein als bisher "unterlegene Rasse" entstand. Somit spielte das Bildungswesen zumindest innerhalb der Eliten eine wichtige Rolle bei der Herausbildung eines ethnischen Bewusstseins.³⁴ Ob die rassistische Ideologie jedoch zentral im kollektiven Bewusstsein von Ruander/innen verankert war, soll damit allerdings nicht behauptet werden. In Anbetracht der Tatsache, dass nur relativ wenige Schüler Zugang zu höherer Bildung hatten, zeigten die gelehrtens Rassentheorien wohl eher Wirkung bei den so genannten Eliten. Diesen Schülern wurde von Beginn an ein rassistisches Modell vermittelt, das viele bald als Realität annahmen. Da Muslime jedoch in der Schulausbildung benachteiligt wurden und wesentlich seltener die Schule besuchten, wurden sie auch nicht in gleichem Maße von den an den Schulen gelehrtens Rassentheorien beeinflusst, so dass eine ethnische Radikalisierung wie bei vielen christlichen Schülern nicht stattfand. Vom dem sich zuspitzenden Konflikt zwischen den beiden Volksgruppen fühlten sich die Muslime demzufolge auch weniger betroffen.

³² Bekanntestes Beispiel hierfür ist der derzeitige Arbeitsminister der Republik Ruanda André Habib Bumaya, der sich nach katholischem Ritus taufen ließ und seinen zweiten Vornamen ablegte, um an einer Universität studieren zu können. Inzwischen ist er wieder ein bekennender Muslim.

³³ 1981 gab es beispielsweise landesweit nur 12 muslimische Studenten (Kasule 1982: 141).

³⁴ Das 1939 veröffentlichte Geschichtsbuch von de Lacquer, der darin die Rassentheorien genau beschrieb, wurde zum Beispiel *das* Geschichtsbuch in Ruanda.

Fehlender politischer Einfluss

Wie bereits erwähnt konnte aufgrund der Schulpolitik keine muslimische Elite entstehen. Demzufolge war es Muslimen im Regelfall nicht möglich, hohe Positionen in der Regierung, aber auch auf lokaler Ebene zu bekleiden. Bei der praktischen Durchführung des Genozids haben aber genau diese politischen Autoritäten eine entscheidende Rolle gespielt. Durch die Organisation des Verwaltungsapparates war die ruandische Zentralregierung binnen kürzester Zeit in der Lage, direkten Einfluss auf das Geschehen in den 10 Präfekturen, 147 Kommunen und Tausenden von Sektoren und Zellen zu nehmen. Der Befehl zur Ausrottung der Tutsi wurde auf diese Weise schon innerhalb weniger Tage in fast allen Landesteilen befolgt (Scherrer 1997: 85). Eine zentrale Rolle kam dabei den Gemeindepräfekten zu. Sie riefen die lokale Bevölkerung zu Versammlungen zusammen, an denen Agitatoren die Hutu-Bevölkerung aufforderten, ihre Tutsi-Nachbarn zu ermorden. Neben den Gemeindepräfekten umfasste die Obrigkeit in Ruanda auch Sektoren- und Zellenchefs, Polizei, Lehrer und den katholischen Klerus. Alle diese lokalen Autoritäten beteiligten sich - wenn auch auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlicher Intensität – an führender Stelle am Genozid (Scherrer 1997: 89). Die Positionen waren jedoch nur in Einzelfällen mit Muslimen besetzt. Der fehlende politische Einfluss von Muslimen sorgte dafür, dass Muslimen keine Befehle auszuführen hatten, die Gewalt gegen Tutsi beinhalten.

Siedlungspolitik

Wie bereits im ersten Kapitel erwähnt, waren die Muslime in den ruandischen Städten während des Kolonialzeitalters von den Behörden gezwungen worden, in extra für sie ausgewiesene Siedlungsbezirke zu wohnen. Diese Politik wurde in ihren Ansätzen bereits von den Deutschen begonnen und später, besonders als die muslimische Gemeinde zu wachsen begann, von der belgischen Kolonialmacht in stärkerem Maße fortgesetzt.³⁵ Diese Bezirke, die in der Regel am Stadtrand lagen, weisen noch heute eine muslimische Mehrheit oder aber einen hohen Prozentsatz muslimischer Bevölkerung auf. Diese diskriminierende Politik erlaubte es den Muslimen nicht, in Gebieten außerhalb der ausgewiesenen Siedlungsbezirke zu wohnen. Diese Restriktionen hatten zur Folge, dass die große Mehrzahl der Muslime in den ruandischen Städten wohnte und nicht wie der Großteil der ruandischen Bevölkerung in einzelnen Streusiedlungen auf dem Land lebte. Zum Zeitpunkt des Genozids hatten die muslimischen Familien darüber hinaus bereits in

³⁵ Nyamirambo, das größte muslimische Viertel am Rande von Kigali, wurde beispielsweise 1937 von den Belgiern als muslimisches Viertel ausgewiesen.

vielen Fällen seit Generationen in diesen Vierteln gelebt, so dass sich sehr häufig informelle Netzwerke gebildet hatten. Während des Genozids wurden diese Netzwerke genutzt, um potentielle Angriffe durch Milizen zu entschärfen (z.B. durch Straßensperren), oder es wurden beispielsweise bewusst falsche Informationen an Angreifer weitergeben, die in den meisten Fällen fremd in den muslimischen Vierteln waren. Außerdem konnte so eine effiziente Koordination beim Verstecken potentieller Opfer durchgeführt werden (Kamatali 2004: 27).

Die oftmals engen und verwinkelten Gassen der muslimischen Viertel hatten darüber hinaus den Vorteil, dass sie besser zu verteidigen waren und dass Angreifer sich oftmals weigerten diese zu betreten (Interview mit Hassan, 14.10.2004).

Auch die Landknappheit spielte während des Genozids eine nicht zu unterschätzende Rolle. In Ruanda, dem am dichtesten besiedelten Land des Kontinents, leben knapp 90 % der Bevölkerung von der Landwirtschaft und praktisch jeder verfügbare Acker wird bearbeitet. Ein häufiges Motiv für viele Kleinbauern, die ihre Tutsi-Nachbarn erschlugen, war der Wunsch nach dessen Anbaufläche. Die Mehrzahl der Muslime wohnt bis heute aufgrund der früheren Ansiedlungsrestriktionen noch immer in den ruandischen Städten und waren deshalb nicht so stark von der Verarmung der ländlichen Bevölkerung betroffen waren.

Die aufgezeigten Beispiele verdeutlichen, dass die Marginalisierungspolitik gegenüber den Muslimen deren Verhalten unbeabsichtigt positiv beeinflusst hat. Dennoch haben auch andere Einflüsse eine wichtige Rolle gespielt, die im folgenden Kapitel erörtert werden sollen.

4.3.3 Islam als Wertesystem

Bei der Frage nach den Gründen für das Verhalten der Muslime wird von den interviewten Personen immer wieder zunächst auf die religiösen Lehren des Islam verwiesen, die es einem Muslim unmöglich machen, in ethnischen Kategorien zu denken oder Gewalt gegen andere auszuüben.

"Der Islam lehrt uns gewaltfrei zu leben, und dass wir alle Menschen unterschiedslos lieben sollen. Alle Menschen sind gleich und das galt und gilt auch für Hutu und Tutsi. Der Koran zeigt uns auf, dass wir die Schwachen zu beschützen haben und Menschen die in Not geraten sind, Hilfe angedeihen lassen müssen. Solange eine hilfesuchende Person einen nicht selbst bedroht, muss versucht werden, sein Leben zu retten" (Interview mit Sheikh Saleh Habimana, 25.09.2004).

Auch bei Goering finden sich Hinweise darauf, dass dieses Denken tief verwurzelt zu sein scheint: "In Islamic faith, Hutu and Tutsi are the same," Kayiranga said, "Islam teaches us about brotherhood" (Goering 2002).

Die islamische Doktrin kann jedoch nicht allein den Ausschlag für das Verhalten der Muslime gegeben haben, ist doch auch im Christentum die Friedensbotschaft zentraler Bestandteil der Lehre. Einige Aspekte und Besonderheiten des Islam scheinen aber dazu beigetragen zu haben, dass die Muslime den Lehren des Islam treu blieben, während viele Christen der Botschaft ihrer Religion nicht mehr folgten.

Als der Genozid 1994 begann, war der Ramadan erst einige Wochen vorüber. Der Ramadan, der heilige Monat der Muslime, bietet traditionell Gelegenheit für Familienzusammenkünfte wie auch für religiöse Besinnung. Während des Ramadan wird gefastet, um somit weltlichen Dingen zu entsagen und die Hinwendung zum Islam zu stärken. Der Ramadan scheint in Ruanda eine große Rolle bei der Stärkung des religiösen Glaubens und des Zusammenhalts gespielt zu haben. Als der Völkermord begann, waren die im Ramadan gemachten Erfahrungen noch bei vielen Muslimen präsent und halfen ihnen ein positives Verhalten zu zeigen. Darüber hinaus scheint es, dass auch die Verrichtung von *Salat*, des fünfmal täglich zu verrichtenden Gebets eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt hat, da die Gebete häufig in Gemeinschaft verrichtet werden. Dies mag zu einem stärkeren Zusammenhalt geführt haben:

"Das tägliche Gebet hat uns sehr geholfen. Wir kannten uns alle untereinander gut, so ist es unmöglich jemanden zu töten, mit dem man betet" (Interview mit Yussuf Ngenzi, 08.10.2004).

"Wenn man zusammenkommt um zu beten, dann geben wir uns ganz Allah hin. Wie also kann man danach anfangen, andere Menschen zu töten? Die Gebete halfen uns den richtigen Weg einzuschlagen" (Interview mit Amin Baligira, 08.10.2004).

Auch die Abgabe von *Zakat*, dem obligatorischen Almosen an bedürftige Empfänger wurde während des Genozids so ausgelegt, dass viele Flüchtlinge in ihren Verstecken von Muslimen mit Essen verpflegt wurden (Interview mit Amin Baligira, 21.09.2004).

Ohne Zweifel kann gesagt werden, dass die ruandischen Muslime ihren Glauben sehr ernst nahmen. Die permanente Benachteiligung der Muslime führte dazu, dass diejenigen, die dem Islam nicht sehr nahe standen zum Christentum konvertierten, um so ihre ökonomischen Chancen und ihr gesellschaftliches Ansehen zu verbessern (Interview mit Amin Baligira, 16.09.2004).

4.3.4 Rolle der muslimischen Führer

Eine weitere wesentliche Ursache, die das Verhalten der Muslime entscheidend mitbeeinflusst hat, liegt in der Rolle, die muslimische Führer vor und während des Genozids gespielt haben. Die folgenden Beispiele zeigen, dass viele muslimische Geistliche bereits vor dem Genozid das Gefahrenpotential erkannt haben, das die zunehmende Politisierung der Ethnizität mit sich brachte.

In vielen muslimischen Gemeinden wurden daher Sensibilisierungskampagnen durchgeführt, in denen die Gemeindemitglieder auf die Gefahren eines möglichen Konflikts zwischen Hutu und Tutsi hingewiesen wurden. Unter Bezugnahme auf den Koran wurde die Gleichheit aller Menschen betont und auf die Sündhaftigkeit des Tötens hingewiesen. Den Muslimen wurde aufgetragen zusammenzuhalten (Interview mit Sheikh Saleh, 28.09.2004).

Um diese Botschaften zu vertiefen, wurden Schriften verteilt und in Moscheen verlesen, die die Muslime nochmals aufforderten, sich nicht in ethnische Auseinandersetzungen hineinziehen zu lassen (Interview mit Sheikh Saleh, 28.09.2004).

Darüber hinaus forderte A.MU.R. die Muslime dazu auf, sich nicht für Parteien zu engagieren, die die ethnische Polarisierung vorantrieben, da dies nicht mit den Idealen des Koran zu vereinbaren sei.

Auch als der Genozid begann, setzten in vielen Moscheen die Imame ihre Aufrufe zu Frieden und Gewaltfreiheit fort. Von muslimischen Geistlichen, die sich den Genozidideologie anschlossen und zum Töten aufriefen, ist kein einziger Fall bekannt. Da die Ansprachen den Zielen des Regime entgegengesetzt waren, war es zu jener Zeit durchaus gefährlich und riskant, sich öffentlich zu äußern. Die Aktionen der muslimischen Führer bekommen dadurch noch eine besondere Aufwertung.

Radiobotschaften, die bei der Verbreitung der Genozidideologie und beim Aufruf zu Gewalt eine wesentliche Rolle gespielt haben, wurden auch von den muslimischen Führern für ihre Zwecke benutzt. Aufgrund guter Verbindungen zu einigen Mitarbeitern soll es gelungen sein, einige Aufrufe zu senden, die ein Ende der Gewalt forderten (Interview mit Yussuf Ngenzi, 16.09.2004). Die Tatsache, dass es trotz staatlicher Zensur gelang, diese Informationen zu senden, könnte darin begründet liegen, dass es während des Genozids immer wieder Aufrufe gab, die die Gewalt für beendet erklärten, um somit ein trügerisches Klima der Sicherheit geschaffen wurde. Noch versteckte Flüchtlinge sollten durch das falsche Sicherheitsgefühl aus ihren Verstecken gelockt werden. In diesem all-

gemeinen Chaos könnte es einigen muslimischen Führern gelungen sein, ihre Anliegen über das Radio zu verkünden.

4.4 *Rolle der christlichen Kirchen – ein Gegenbeispiel?*

Es gab nur wenige Möglichkeiten für die ruandischen Tutsi und für verfolgte Hutu den Massakern zu entkommen. Weder die wenigen sich noch im Land befindlichen UNAMIR-Soldaten³⁶ noch das Rote Kreuz und vor allem nicht die christlichen Kirchen waren in der Lage, die Flüchtlinge zu schützen.

Alle in Ruanda vertretenen christlichen Kirchen (mit Ausnahme der Zeugen Jehovas³⁷) waren zumindest passiv am Völkermord beteiligt. Dies gilt besonders für die katholische Kirche, die als Institution speziell in den Jahren nach dem Genozid eine „*persona non grata*“ war (Scherrer 1997: 90). Sie verfügte auch über enge Verbindungen zur Staatsmacht. So gehörte beispielsweise Bischof Nsengiyumva zum Zentralkomitee der MRND-Einheitspartei, war enges Mitglied der *akazu* und Beichtvater der Präsidentengattin.³⁸

Sowohl in den katholischen und protestantischen als auch in den Kirchen der Adventisten fanden grausame Massaker statt. Während des Völkermords starben mehr Ruander in Kirchen als an anderen Orten (African Rights 1995: 865). In der Gemeinde Karama starben beispielsweise zwischen 35.000–43.000 Menschen, in Cyahinda wurden mindestens 20.000 Personen ermordet, in der Kirche in Kibuye wurden mindestens 4.300 Leichen gezählt, in der Kirche von Ntarama wird die Anzahl der Opfer auf 5.000 geschätzt (African Rights 1995: 261, 337, 345, 416). Diese Liste ließe sich noch lange fortsetzen und macht dadurch die Dimension der Massaker in den Kirchen Ruandas deutlich.

Die Tatsache, dass viele Flüchtlinge in Kirchen Zuflucht suchten war durchaus verständlich, waren diese doch bei früheren Auseinandersetzungen stets unangetastet geblieben und dienten den Flüchtlingen als sicherer Zufluchtsort. 1994 war dies allerdings nicht

³⁶ Nach Beginn des Genozid und nach dem Tod von 10 belgischen UN-Soldaten hatte der UN-Sicherheitsrat den Abzug der 2.500 UN-Soldaten aus Ruanda beschlossen. Zurück blieb nur ein Restkontingent von 270 Soldaten.

³⁷ Die Zeugen Jehovas sind neben den Muslimen die zweite Religionsgemeinschaft, von denen behauptet wird, sie hätten sich nicht am Genozid beteiligt. Zahlenmäßig waren die Zeugen Jehovas aber nur eine sehr kleine Gruppe in Ruanda. Die meisten Zeugen Jehovas wurden darüber hinaus in Genozid getötet.

³⁸ Bischof Nsengiyumva wurde nach dem Einmarsch der RPF zusammen mit anderen Geistlichen von einigen RPF-Soldaten ermordet. Der Mord steht wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem Tod der Angehörigen der Mörder, die den Bischof hierfür verantwortlich machten. In der Tat gab Bischof Nsengiyumva den Hutu-Extremisten 1994 den Segen der Kirche.

mehr der Fall. Karten auf denen die größten Massaker verzeichnet sind, sind nahezu identisch mit Karten religiöser Zentren der Diözesen und Pfarreien (Scherrer 1997: 90). Durch ihre Flucht in die Gotteshäuser wurde den Tätern das Morden sogar noch erleichtert, da sie ihre Opfer nicht mehr suchen und zusammentreiben brauchten, sondern sie in großer Zahl an Ort und Stelle abschlachten konnten (Grabinski / Römmer 1995: 149).

Bei den Attacken auf Kirchen waren in vielen Fällen auch Priester oder anderes Kirchenpersonal passiv oder gar aktiv beteiligt. Untersuchungen von Menschenrechtsorganisationen haben ergeben, dass mindestens ein Dutzend Priester andere Menschen ermordet haben. Eine noch größere Anzahl von Priestern wird verdächtigt Milizengruppen angeführt oder Flüchtlinge und Gemeindemitglieder an Todeskommandos ausgeliefert zu haben. So stehen beispielsweise vor dem internationalen Kriegsverbrechertribunal für Ruanda der Vereinten Nationen im tansanischen Arusha auch vier Geistliche. In Belgien wurden im Jahr 2003 zwei ruandische Nonnen verurteilt worden, die eine entscheidende Rolle bei den Massakern an 7.000 Tutsi gespielt hatten, die in ihrem Benediktiner-Konvent Schutz gesucht hatten. In Ruanda selbst sind bisher mehr als zwanzig Geistliche für ihre Beteiligung am Genozid angeklagt worden.

Die enge Verbindung einiger Kleriker mit Hutu-Extremisten hat dazu geführt, dass in der öffentlichen Wahrnehmung den christlichen Kirchen als gesamte Institution Versagen vorgeworfen wurde. Bei genauerer Betrachtung ist diese Behauptung jedoch zu einseitig, da auch viele Priester und Nonnen im Genozid ihr Leben verloren. Die Priester, die zuvor Kritik an der Regierung geäußert hatten, gehörten zu den ersten Opfern des Genozids (Mamdani 2004: 226). Auch bei African Rights sind über einhundert Priester und Ordensleute namentlich aufgeführt, die während des Völkermords starben (African Rights 1995: 875 – 894). Von Abbé Vénaste Linguyenza ist die Aussage dokumentiert, dass "alle Priester der Diözese Byumba umgebracht worden [sind], alle die im April 1994 dort gelebt haben, ohne auch nur einen einzigen zu verschonen" (Strizek 2003: 31). Auch Gasanas Aussagen gehen in die gleiche Richtung: "Auf gesamtstaatlicher Ebene hat allein die katholische Kirche 300 Priester und Ordensleute in den Massakern verloren" (Gasana 2002: 304, zit. n. Strizek 2003: 31). Es darf auch nicht außer Acht gelassen werden, dass die RPF bei ihrem Vormarsch für den Tod einiger Priester und auch Bischöfe verantwortlich gemacht werden muss (African Rights 1995: 895)

Resümierend kann man feststellen, dass die Angehörigen der christlichen Kirchen sowohl Täter als auch Opfer des Genozids waren. Die Tatsache, dass viele hohe Kirchenvertreter gute Kontakte zur politischen Führungselite hatten, und dass sie gegenüber der

Gewalt und der Intensität der Massaker in den Kirchen verloren, haben bei vielen Ruander dazu geführt ihre eigene Religion zu hinterfragen. Speziell die etablierten Kirchen verzeichneten in der Zeit nach dem Genozid viele Kirchenaustritte, da viele Menschen nicht mehr in der Lage waren in einer Gemeinde zu beten, in denen häufig ein großer Teil der Mitglieder sich der Mittäterschaft schuldig gemacht hatte. Eine generelle Verurteilung aller christlichen Kirchen wird den Tatsachen aber nicht gerecht. Vielmehr wurden auch die Kirchen von den politischen Extremisten missbraucht, um die Vernichtung der Tutsi zu erreichen. Als Gegenbeispiel zum Verhalten der Muslime ist die Rolle der Kirchen, entgegen den Meinungen vieler Ruander, meines Erachtens daher nur bedingt zu verwenden. Trotzdem führten die zahlreichen Massaker in den Kirchen zu einem Vertrauensverlust der Kirchen innerhalb der Bevölkerung. Profitieren von diesen Entwicklungen können seitdem vor allem unbelastete Religionsgemeinschaften, wie die nach 1994 massenhaft entstandenen Freikirchen (AIC – *African Independent Churches*), aber auch der Islam. Zafrans Ansicht kann hier exemplarisch für viele andere Gläubige genannt werden: "When I realised that the people I was praying with killed my parents, I preferred to become a Muslim because Muslims did not kill" (Wax 2002).

4.5 *Muslime als Täter*

Bis heute ist wenig bekannt über Muslime, die sich auf die Seite der Extremisten stellten. Trotzdem gab es Muslime, denen eine Beteiligung am Völkermord vorgeworfen wird.

Der bekannteste Fall eines muslimischen Täters ist der von Hassan Ngeze, der als einer der Hauptverantwortlichen für den Genozid gilt. Seit 1987 erschien in Ruanda eine regierungskritische Zeitung mit dem Namen *Kanguka*, was so viel bedeutet wie "Wacht auf". Die Probleme des Landes wurden in diesem Blatt entlang ökonomischer und nicht ethnischer Konfliktlinien analysiert und trotz einer insgesamt nur geringen Verbreitung erfreute sich *Kanguka* wachsender Beliebtheit. Als Reaktion auf die Erfolge gründeten Regierungskreise eine Zeitung namens *Kangura* - "Weckt sie auf". Besitzer, Rechnungsführer und Chefredakteur von *Kangura* wurde Hassan Ngeze, ein aus dem Norden Ruandas stammender ehemalige Busschaffner und Verkäufer. Er war ein relativ ungebildeter Mann, der sich einen gewissen Bekanntheitsgrad durch kleine Kolumnen in *Kanguka*

erworben hatte (Gourevitch 1999: 103). Die mäßige formelle Ausbildung war für Ngeze jedoch kein Hindernis, seine Ambitionen als politischer Führer zu verfolgen. Ngeze war zwar praktizierendes Mitglied der muslimischen Gemeinde, sein wahrer Glaube galt jedoch dem "Hututum" (Gourevitch 1999: 106).

Durch *Kangura* wurden Hassparolen auf breiter Basis von der Regierungsebene verbreitet, mit der Intention, die Gesellschaft zu spalten und den Hass zwischen Hutu und Tutsi weiter zu schüren. Darüber hinaus wurden sogar Listen mit Namen und Photographien von so genannten "möglichen Komplizen der Feinde" veröffentlicht. Zeugen beschreiben Ngeze als "gehässigen Proleten und Produzenten rassistischer Verleumdungen und Schmähungen" (Melvern 2004: 68).

Als Sicherheitskräfte im Juli 1990 den Herausgeber von *Kangura* unter dem Vorwurf des Hochverrats verhafteten, wurde gleichzeitig auch Ngeze verhaftet, um so nach Außen hin ein sichtbares Gleichgewicht zu schaffen. Im Gefängnis entwickelte Ngeze eine noch extremistischere Haltung, als er erkannte, dass sein Erfolg davon abhing, inwieweit er die Ziele der Herrschenden erfüllen konnte.

Im Oktober 1990 wurde er aus der Haft entlassen, um einen neuen Versuch mit *Kangura* zu starten. Vor dem Hintergrund des Krieges fand Ngeze zu einem geschickten Gleichgewicht zwischen seinem Status als ein durch das Gefängnis legitimer Kritiker des Regimes und seiner Aufgabe als Sprachrohr der Regierung.

Im Dezember 1990 veröffentlichte *Kangura* den 'Appell an das Gewissen der Bahutu', inklusive der 'Zehn Gebote des Hutu', welche ein eindeutiger Versuch waren, offenen Hass und Verachtung gegenüber der Tutsi-Minderheit zu zeigen (Prunier 1995: 165). Mit einer an das nationalsozialistische Vokabular erinnernden Rhetorik ließ Ngeze den hamitischen Mythos wieder aufleben, revidierte ihn und brachte ihn mit den Zielen der Hutu-Revolution in Einklang. Ngezes Worten zufolge waren alle Tutsi-Frauen Agentinnen. Hutu-Männer, die mit Tutsi-Frauen verheiratet oder befreundet waren oder sie als "Sekretärin oder Konkubine" einstellten, sollten als Verräter betrachtet werden. Im Geschäftsleben sah Ngeze das einzige Ziel der Tutsi darin, "die Vorherrschaft seiner ethnischen Gruppe" zu etablieren. Ngeze forderte darüber hinaus, dass Hutu "alle strategischen Positionen besetzen, in Politik, Verwaltung, Wirtschaft im Militär und in den Sicherheitskräften". Weiterhin forderte Ngeze die Hutu zu "Einheit und Solidarität" auf. Das achte und am häufigsten zitierte Gebot lautete: "Hutu dürfen gegenüber Tutsi kein Mitleid mehr zeigen". Die 'Zehn Gebote des Hutu' errangen in der Folgezeit eine große Popularität und wurden häufig bei öffentlichen Versammlungen verlesen (Gourevitch 1999: 106f.).

Nach der Gründung des "*Radio Télévision Libre des Mille Collines (RTLM)*" 1993 wurde Ngeze Miteigentümer und Korrespondent in Gisenyi. Zwischen Januar und Juli 1994 wurden gezielt Personen zu Feinden erklärt, die dann im Programm von RTLM namentlich genannt wurden.

Von Juni 1993 bis zu seiner Flucht 1994 verteilte er unzählige Waffen in der Präfektur von Gisenyi. Während des gleichen Zeitraums gab er auch Listen mit Namen von Tutsi und oppositionellen Hutu heraus. Während des Jahres 1994 wurden solche Listen auch in *Kangura* veröffentlicht und anschließend von den Soldaten und Milizen bei den Massakern zwischen dem 07. April und Ende Juli benutzt.

Ab April 1994 nahm Ngeze als ein Führer der *Interahamwe* an unzähligen Tötungen in Gisenyi teil. In dieser Zeit soll er seine ihm unterstellten Milizen auch angespornt haben, Vergewaltigungen und andere sexuelle Gewaltverbrechen zu begehen.

Nach seiner Flucht vor den RPF-Truppen wurde Ngeze am 18. Juli 1997 in Kenia verhaftet und an das Kriegsverbrechertribunal im tansanischen Arusha ausgeliefert. Im kenianischen Exil hatte er zuvor weiterhin seine Zeitschrift verbreitet und darin den Genozid an den Tutsi geleugnet (African Rights 1995: 165). Im Dezember 2003 wurde das Urteil gefällt und Ngeze wurde der "direkten und öffentlichen Anstiftung zum Völkermord" für schuldig befunden, da er die gezielte Vernichtung der Tutsi-Bevölkerung gefördert hatte (Melvern 2004: 302). Ngeze wurde zu lebenslanger Haft verurteilt. An den Gerichtsverhandlungen nahm Ngeze häufig in muslimischer Kleidung teil, um so wohl unterschwellig seine angebliche Unschuld zu demonstrieren (siehe Bildanhang, S. 107, Abb. 6).

Juma Ngeze, der jüngere Bruder von Hassan Ngeze, hat sich ebenfalls an Massakern in Gisenyi beteiligt (African Rights 1995: 153).

Mit internationalem Haftbefehl wird Jumatata Ntzeyimana, ehemaliger Berater im ruandischen Innenministerium gesucht. Ihm wird nicht vorgeworfen aktiv an Tötungen teilgenommen zu haben, wohl aber soll er bei der Planung eine wichtige Rolle gespielt haben. Über seinen derzeitigen Aufenthaltsort ist nichts bekannt (Doughty / Ntambara 2005: 24).

Bereits verhaftet ist dagegen Amri Karakazi, ein ehemaliger hoher Beamter aus Biroyo. Ihm wird vorgeworfen, während des Genozids die Menschen in Biroyo zu Gewalttaten anzustacheln. Nach dem Genozid flüchtete er zuerst nach Tansania, von wo er 1996

nach Ruanda zurückkehrte und dort festgenommen wurde. Derzeit wartet Karakazi auf seinen Prozess vor einem *Gacaca*-Gericht³⁹ (Doughty / Ntambara 2005: 24).

Einer der schlimmsten und gewalttätigsten Mörder in der Präfektur Cyangugu war John Yusufu Munyakazi aus Bugarama. Er gilt als einer der Hauptverantwortlichen und Koordinatoren der Massaker in dieser Region. Auch in der Präfektur Kibuye war er aktiv an Massentötungen beteiligt. Laut African Rights (1995) trägt Munyakazi die Verantwortung für mehrere zehntausend Tote. Seine Gewalttaten verschafften ihm eine derartige Reputation als erbarmungsloser Killer, dass er von Milizen und anderen Todesschwadronen wiederholt um Hilfe gebeten wurde. So führte er eine große Anzahl von *Interahamwe*-Soldaten während eines Massakers in der Pfarrgemeinde von Nyabitimbo in Karengera am 18. April an. Weitere Massaker, bei denen die Beteiligung von Munyakazi dokumentiert ist, sind die Angriffe auf die Kirchengemeinde von Mibilizi und der tödliche Angriff auf die Gemeinde von Shangi am 29. April. Allein hierbei wurden ca. 8.000 Menschen getötet (African Rights 1995: 144).

In der Zeit vor dem Genozid war Munyakazi aktiv in der muslimischen Gemeinde Bugaramas tätig und erwarb sich einen Ruf als guter Muslim. Beispielsweise half er beim Bau der ersten Moschee des Ortes in den frühen achtziger Jahren. Doch seine Verbrechen haben auch sein Ansehen innerhalb seiner Glaubensgemeinschaft verändert. Der Imam von Bugarama, Sheikh Tubanambazi Hamis zeigt kein Verständnis für seine Taten:

"Frankly speaking, the way he behaved was not in line with Islamic beliefs" says the cleric. "He took up the leadership of the genociders! Bearing in mind that our religion does not accept such, we consider him somebody who did evil. All the Muslims here see him as somebody who betrayed our religion as well as God because he entered a militia group" (www.internews.org.rw/articles2.html).

Munyakazis erste Frau, Mukaruhunga Ashur verweist auf seinen Glauben, um die Öffentlichkeit von der Unschuld ihres Mannes zu überzeugen:

"My husband was a strong believer in Islam. All the neighbours know that he was very active in religious activities. He prayed a lot and helped many people including the sick. He participated in a lot of religious activities" (www.internews.org.rw/articles2.html).

³⁹ Gacaca (= Rasen) bezeichnet eine vorkoloniale nicht verschriftliche Form der Justiz, die über den Urteilspruch von der Gemeinschaft anerkannter Personen (den "*Inyangamugayo*", d.h. diejenigen, welche die Schande verabscheuen") Streitigkeiten lösen will. Dies geschah nicht über die Zuweisung von Schuld an eine bestimmte Person, sondern auch über die Verpflichtung zur Leistung von Schadenersatz. Da das ruandische Justizsystem während des Genozids durch die Ermordung vieler Richter, Staats- und Rechtsanwälte nahezu komplett zerstört wurde, warten noch immer einige zehntausend Gefangene auf ihren Prozess. Der Rückgriffe auf die Gacaca-Gerichte sollen die Gerichtsverfahren beschleunigen.

Nach dem sich abzeichnenden Vormarsch der RPF-Truppen floh John Yusufu Munyakazi nach Zaire (African Rights 1995: 144). Nach seiner Festnahme muss sich Munyakazi derzeit vor dem Internationalen Kriegsverbrechertribunal in Arusha für seine Taten verantworten.

Said Hussein, Mitglied des Gemeinderats von Ngoma, einer Stadt nahe Butare, ist mitverantwortlich für den Überfall auf die Kirche des Ortes, in die ungefähr fünfhundert Menschen geflohen waren, die einige Tage zuvor einem Massakern im Gesundheitszentrum von Matyazo entkommen konnten. Die überwiegende Anzahl der Flüchtlinge waren Kinder, deren Eltern bereits tot waren oder auf der Flucht waren und ihre Kinder dabei zurücklassen mussten (Des Forges 1999: 490f.).

Ein besonderes Merkmal muslimischer Täter war, dass diese keine Gewalt gegen andere Muslime anwendeten. Dies bestätigen auch einige Zeugen:

"If a Hutu tried to kill someone hidden in our neighborhoods, he would be asked to take the holy Quran and tear it apart to renounce his faith," said Sarambuye, a Tutsi widowed mother of three who survived the slaughter by hiding with Muslims. "No Muslims dared to violate the holy book, and that saved a lot of us" (Ngowi 2002).

"Ich kenne einige wenige Muslime, die der *Interahamwe* angehört haben. Sie haben mit Sicherheit einige Menschen auf dem Gewissen. Soweit ich aber weiß, haben sie ihre Taten nicht in Nyamirambo ausgeführt, sondern sind zum Töten in andere Viertel gefahren. Das verringert ihre Schuld nicht, zeigt aber vielleicht, dass Muslime keine Muslime töten wollten" (Interview mit Hassan, 14.10.2004).

Die aufgeführten Beispiele machen deutlich, dass auch Muslime an schlimmen Massakern beteiligt waren, oder die Bevölkerung dazu aufgewiegelt haben. Von der Behauptung einer gänzlichen Unschuld von Muslimen am Genozid sollte daher Abstand genommen werden. Trotzdem handelt es sich nach meinen Informationen bei muslimischen Tätern eher um Ausnahmen, da die Literatur im Gegensatz zu den christlichen Kirchen nur wenige Beispiele hergibt.

5. Veränderungen für Muslime nach 1994

Mit Beendigung des Genozids hat eine Integration der Muslime in die ruandische Gesellschaft begonnen. Diese Integration beruht im Wesentlichen auf zwei Faktoren. Zum Einen bedeutete der Sieg und die Regierungsübernahme der RPF, das erstmals in Ruanda eine Regierung an der Macht ist, die die Muslime als gleichberechtigte Gesprächspartner ansieht und deren Anliegen ernst nimmt. Die neue Regierung unter Paul Kagame kennt die Leistungen der Muslime während des Völkermords an und ist sich der Bedeutung und Vorbildfunktion der Muslime bei der Aussöhnung innerhalb der beiden großen Volksgruppen des Landes bewusst. Daher ist die Regierung bemüht, die Rolle der Muslime in Politik und Gesellschaft aufzuwerten.

Die am 26. Mai durch ein Referendum angenommene neue ruandische Verfassung garantiert Religionsfreiheit. In Artikel 33 ist festgehalten, dass "Freedom of thought, opinion, conscience, religion, worship and the public manifestation thereof is guaranteed by the State in accordance with conditions determined by law" (US-Department of State 2003). Erstmals ist es Muslimen erlaubt, öffentlich für ihre Religion zu werben und aktiv an einer Ausbreitung des Islam zu arbeiten. Laut Meinung des US-Außenministeriums hält sich die ruandische Regierung auch an die Worte der Verfassung. Es hat jedoch einige Vorfälle gegeben, in denen lokale Autoritäten eine freie Religionsausübung verhierten (US-Department of State 2003).

Ein weiterer Fakt, der für eine grundsätzlich positive Einstellung der Regierung gegenüber dem Islam spricht, ist die Einführung des landesweiten Feiertags "*Eid-al-Fitr*", dem Ende des Fastenmonats Ramadan. Bei öffentlichen Anlässen, zu denen in der Vergangenheit lediglich Vertreter der christlichen Kirchen eingeladen wurden, sind heute auch immer islamische Geistliche anzutreffen.

Darüber hinaus spielt sich auch auf politischer Ebene ein Integrationsprozess ab. Mit der PDI (*Parti pour la Démocratie Idéal*) ist eine Partei in der Regierungskoalition vertreten, deren Wählerschaft hauptsächlich aus Muslimen besteht. Mit André Bumaya stellt die Partei den derzeitigen Arbeitsminister der Republik Ruanda. Bumaya ist der erste Muslim auf einem Ministerposten. Des Weiteren verfügt die Partei über zwei Sitze im ruandischen Parlament, von denen einer von Hamidou Omar, des während des Genozid verfolgten Vorsitzenden der Partei, eingenommen wird. Die PDI war die einzige ruandi-

sche Partei, die sich auf religiöser Basis konstituiert hatte. Daher war sie auch als einzige Partei von Artikel 54 der neuen Verfassung betroffen. Darin heißt es:

"Political organisations are prohibited from basing themselves on race, ethnic group, tribe, clan, sex, religion or any other division which may give rise to discrimination" (US-Department of State 2003).

Neben einer Überarbeitung des Parteiprogramms musste deshalb auch der Parteiname geändert werden. Bei der Gründung der Partei stand die Abkürzung PDI zunächst für "*Parti pour la Démocratie Islamique*". Seit 2002 nennt sich die Partei, die auch immer betont nicht-muslimische Mitglieder zu haben, "*Parti pour la Démocratie Idéal*".

Eine weitere muslimische Vertreterin im ruandischen Abgeordnetenhaus ist Saidat Mukonohali, die Vorsitzende der "*Fédération des Femmes Musulmanes au Rwanda*", die über feste Plätze, die für bestimmte gesellschaftliche Gruppen im Parlament reserviert werden, in das Abgeordnetenhaus einziehen konnte.⁴⁰ Im Parlament, welches den höchsten Frauenanteil weltweit aufweist, ist sie damit die erste muslimische Frau in der Geschichte des Landes.

Neben der politischen Integration spielt sich aber auch eine gesellschaftliche Integration und Anerkennung ab. Als nach Beendigung des Genozids, das Verhalten der Muslime bekannt wurde, sahen viele Menschen im Islam ein Vorbild und einen Orientierungspunkt für ihr eigenes Leben. Das Ansehen des Islam innerhalb der ruandischen Bevölkerung änderte sich daraufhin elementar. Die Meinung von Salamah Ingabire steht hier exemplarisch für die Ansichten vieler anderer: "We saw Muslims as very kind people now. What we saw in the genocide change our minds" (Goering 2002). Diese Sichtweise wird auch von Sheikh Saleh bestätigt: "Because we were Muslim we weren't considered Rwandanese ... Now, as the religion's popularity grows, that is changing" (Goering 2002). Zuvor betrachtet als Bürger zweiter Klasse und als nicht vollwertige Mitglieder der Gesellschaft, hat sich diese Sichtweise heute teilweise geändert. Heute ist es nach Aussagen aller Interviewpartner bei der Arbeitssuche zum Beispiel kein Nachteil mehr, Muslim zu sein, denn alle Arbeitsfelder stehen Muslimen offen. Durch die Erweiterung der Berufsmöglichkeiten begann auch für viele Muslime langsam ein wirtschaftlicher Aufstieg, so dass die wirtschaftliche Marginalisierung unter Muslimen stetig abnimmt. Die jahrzehntelange Benachteiligung in den Bildungsmöglichkeiten hat aber auch heute

⁴⁰ Von den 80 Sitzen im ruandischen Parlament sind 24 Sitze für Vertreterinnen der Frauen, 2 Sitze für Jugendvertreter und 1 Sitz für Behindertenvertreter reserviert.

noch vielfach eine mangelnde berufliche Qualifikation zur Folge, so dass der Prozess nur langsam voranschreitet.

5.1 Verbesserung im Bildungssektor

Die meisten Muslime sind sich heute des Teufelskreis aus fehlender Bildung und damit einhergehender sozialer Marginalisierung bewusst. Um diesen Teufelskreis durchbrechen zu können, werden daher zahlreiche Anstrengungen unternommen, um die Bildungschancen für Muslime zu verbessern. Die ruandischen Muslime profitieren dabei auch von der Unterstützung nicht-muslimischer Länder, denn mit finanzieller Unterstützung westlicher Geberländer werden derzeit Schulen gebaut, die unter muslimischer Trägerschaft stehen. So haben Länder wie Deutschland oder Kanada den Bau verschiedener muslimischer Schulen in Ruanda finanziert. Zurzeit existieren in Kigali bereits acht Grund- und Sekundarschulen unter muslimischer Trägerschaft. Hinzu kommen noch weitere fünf Schulen in den anderen Landesteilen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Mehrheit der Schüler keine Muslime sind und dass das staatlich vorgegebene Curriculum unterrichtet wird, das nur noch durch jeweils eine Wochenstunde Arabisch und Korankunde ergänzt wird. Nicht-muslimischen Schülern steht die Teilnahme an diesen Fächern frei (Interview mit Mudhi, 20.10.2004).

Auch muslimische Studenten sind heute keine Seltenheit mehr. So gibt es beispielsweise am K.I.S.T., einer privaten Universität, mittlerweile über 80 muslimische Studenten. In der Zeit vor dem Genozid gab es dort keinen muslimischen Studenten. Die Studenten von K.I.S.T., die in einer muslimischen Studentenvereinigung organisiert sind, treffen sich regelmäßig und bieten verschiedene Veranstaltungen zu meist islam-spezifischen Themen an. Des Weiteren verfügt die Studentenvereinigung über einen eigenen Gebetsraum an der Universität. Auch an anderen Universitäten des Landes, so z.B. an der nationalen Universität in Butare, gibt es eine muslimische Vereinigung der Studenten.

Ein Projekt hat derzeit für die Muslime eine zentrale Bedeutung: Der Bau einer islamischen Universität, die Ende 2006 fertig gestellt sein soll und Platz für über 1000 Studenten bieten wird. Sie soll den Aufholprozess auf dem Bildungssektor weiter beschleunigen (Interview mit Sheikh Saleh, 25.09.2004). Dadurch soll es nicht mehr wie in der Vergangenheit notwendig sein, Studenten ins Ausland zu schicken, um ihnen eine umfassende islamische Bildung zu ermöglichen. Im Moment besuchen ca. 200 muslimische

Studenten Universitäten in Ländern wie dem Sudan, Ägypten, Libyen, Kuwait, Saudi-Arabien oder in den Vereinigten Arabischen Emiraten, die dort durch die finanzielle Unterstützung des jeweiligen Gastlandes studieren können.⁴¹ In anderen Ländern konnte beobachtet werden, dass viele Studenten, die im Ausland studiert hatten, bei ihrer Rückkehr mit der etablierten Ordnung in Konflikt kamen. Sie waren mit anderen Auslegungen des Islam in ihre Heimat zurückgekehrt und wollten diese auch in ihrer Heimat umgesetzt sehen. Bisher sind in Ruanda keine derartigen Konflikte aufgetreten. Sheikh Saleh, selbst in Libyen ausgebildet, führt dies auf den Faktor zurück, dass "contrairement à d'autres pays africains, nous avons un islam uni, sans tensions entre ceux qui ont été formés en Arabie saoudite et ceux qui ont été formés en Libye" (Religioscope 2004). In der täglichen Arbeit wird diese These dadurch unterstrichen, dass der Sheikh und einige seiner Kollegen an der Spitze von A.MU.R., die ebenfalls in Libyen ausgebildet wurden, problemlos mit Vorsitzenden des Rats aller Sheikh in Ruanda und anderen hohen Repräsentanten zusammenarbeiten, die in Saudi-Arabien studiert haben. Die eigene Universität könnte es den muslimischen Führern auch ermöglichen, Kontrolle über die Lehrinhalte ausüben zu können und damit eine Beeinflussung der Studenten durch radikale Einflüsse aus dem Ausland zu vermeiden. Die Verbesserung der Bildungsmöglichkeiten für Muslime soll eine dauerhafte Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage ermöglichen und einen grundlegenden Beitrag zu einer umfassenden Integration leisten.

5.2 *Konversionen nach dem Genozid*

Verbunden mit dem Ansehensgewinn des Islam in Ruanda hat sich auch die Größe der muslimischen Gemeinde seit Beendigung des Genozids verändert. Obwohl dies zur Freude der muslimischen Führer geschieht, sind mit dem Anstieg der Gläubigen auch Probleme verbunden.

Die nach dem Genozid verfügbaren Zahlen deuten darauf hin, dass die Anzahl der Muslime in Ruanda einen sehr raschen und starken Anstieg zu verzeichnen hat. Ein offizieller Zensus über die Religionszugehörigkeit existiert in Ruanda nicht, daher ist auch keine Aussage über die heutige Größe der Gemeinde möglich. Die vorliegenden Zahlen schwanken zwischen einem Anteil von 5 – 16 % der Bevölkerung Ruandas die sich zum Islam bekennen. Einige hohe muslimische Führer sprechen davon, dass 15 % der Ruan-

⁴¹ 1979 studierten 12 ruandische Muslime in Medina, 1983 weitere 12 in Libyen (Kagabo 1987: 83).

der Muslime sind (Lacey 2004). Die in einigen Medien zu findende Behauptung, die Anzahl der Anhänger des Islam habe sich innerhalb von nur zehn Jahren mehr als verdoppelt (Goering 2002; Lacey 2004) sollte jedoch mit Vorsicht aufgenommen werden. Auch Sheikh Saleh ist im Hinblick auf die Anzahl der ruandischen Muslime eher vorsichtig und betont, dass der Anstieg nicht so dramatisch ausgefallen sei, wie vielfach angenommen. Seiner Ansicht nach beträgt die Anzahl der Muslime in Ruanda weniger als 700.000 Personen. Dies entspräche einem Prozentsatz von ca. 8 – 8,5 % (Religioscope 2004). Trotzdem kann man aber davon sprechen, dass der Islam heute in Ruanda deutlich mehr Anhänger hat, also vor dem Genozid. Dafür sind verschiedene Gründe ausschlaggebend:

Muslime als Vorbilder

Tausende von Menschen verdanken Muslimen ihr Leben. Der sicherste Ort während der Massaker war eine muslimische Nachbarschaft. "The roofs of Muslim houses were full of refugees" (Shaik 2004). Jean-Pierre (38) ein Tutsi der nach dem Genozid konvertierte, berichtet: "I wanted to hide in a church, but that was the worst place to go. Instead, a Muslim family took me. They saved my life." Sein Vater und neun weitere Familienmitglieder wurden ermordet (Wax 2002). Auch Alex sieht im Verhalten der Muslime den Hauptgrund für seine Hinwendung zum Islam. "The Muslims handled themselves well in '94 and I wanted to be like them" (Lacey 2004).

Viele Verfolgte, die von Muslimen versteckt wurden, sahen wie Hutu und Tutsi gemeinsam beteten. Dies hinterließ gerade in dieser Zeit bei vielen einen starken Eindruck. Jean-Pierre macht dies deutlich, indem er sagt, "When Hutu and Tutsi pray, they are in the same mosque. There is no difference. I needed to see that" (Wax 2002).

Rolle der Kirchen

Verstärkt wurde diese Einstellung noch durch das bereits beschriebene Verhalten vieler Verantwortlicher innerhalb der christlichen Kirchen. Eine große Unzufriedenheit und Verunsicherung gegenüber dem Christentum war deshalb nach dem Genozid bei vielen Menschen zu erkennen. Viele Ruander sahen sich nicht mehr imstande, in ihrer alten Gemeinde zu beten und waren auf der Suche nach einer neuen spirituellen Heimat.

Yakobo (22) der 1996 Muslim wurde, hat ähnliche Erfahrungen gemacht: "People died in my old church, and the pastor helped the killers. I couldn't go back and pray there. I

had to find something else" (Lacey 2004). Für Zafran (21) die einzige Überlebende ihrer Familie, bedeutete erst der Besuch einer Messe in ihrer ehemaligen Kirche, ein Bruch mit ihrem alten Leben: "When I realised that the people I was praying with killed my parents, I preferred to become a Muslim because Muslim did not kill" (Lacey 2004).

Islam als Schutzfunktion

Für viele Tutsi versprach die Konversion zum Islam darüber hinaus noch eine besondere Attraktivität, da Muslime während des Genozids als eine nicht zu bekämpfende Gruppe galten. Daher sahen viele unter dem Schutzschild des Islam die Möglichkeit, ihr Leben bei eventuellen neuerlichen Gewaltausbrüchen retten zu können. Nicht vergessen werden darf dabei, dass in den ersten Jahren nach dem Genozid noch eine akute Bedrohung bestand, da die Hutu-Milizen nach ihrer Flucht in die D.R. Kongo wiederholt Ruanda angriffen und das Ziel verfolgten, die Macht wieder an sich zu reißen. Erst 1997 gelang es der ruandischen Regierung, die Milizen soweit zu schwächen, dass diese Gefahr nicht mehr bestand. Zeitgleich nahmen auch die Konversionen ab, so dass hier ein starker Zusammenhang vermutet werden kann. Nach 1997 ist die große Welle der Konversionen zum Islam abgeebbt (Ngowi 2002).

Islam als Instrument der Schuldreinwaschung

Für viele Hutu bot der Übertritt zum Islam eine Möglichkeit, sich von ihrer Schuld reinzuwaschen.

„For Hutus conversion to Islam was like purification, a way of getting rid of a stigma. After the genocide, Hutus felt that the society perceives them as having blood on there hands" (Sheikh Saleh; zit. n. Ngowi 2002).

Durch eine Konversion konnte man einen Identitätswechsel vollziehen, da man auch von anderen als Muslim betrachtet wurde und somit als jemand, der sich nicht am Genozid beteiligt hatte. Dies bedeutete allerdings nicht, dass lediglich Täter konvertierten, auch nicht aktiv gewesene Hutu, suchten hierdurch eine neue Art spiritueller Heilung oder fürchteten Vergeltungsmaßnahmen (Interview mit Yussuf_Ngenzi, 16.09.2004).

"Re-Konversionen"

Eine weitere Personengruppe, die für den Anstieg der Muslime verantwortlich ist, aber bisher in der Literatur noch unbeachtet ist, sind Muslime, die zuvor unter gesellschaftlichem Druck oder aufgrund ihres eigenen Wunsches auf höhere Bildung, zum Christentum übergetreten waren. Diese Personen entdecken nun ihre Wurzeln wieder und bekennen nun, da sie keine Repressalien mehr zu befürchten haben, offen zu ihrem „Muslim-Sein“ und rekonvertieren. Das Beispiel des derzeitige Arbeitsminister André Habib Bumaya, wurde bereits an anderer Stelle erwähnt.

Probleme durch die Konversion

So sehr sich die Muslime über die Anerkennung und den Zuspruch von Seiten der Regierung wie auch von der restlichen Bevölkerung freuen, so haben die vielen Veränderungen vor allem die Muslime in den verantwortlichen Positionen vor zahlreiche organisatorische Probleme gestellt.

Der Übertritt zum Islam war für viele kein einfacher Prozess. Die neuen Kleidungs- oder Essensvorschriften bereiteten vielen neu Konvertierten zunächst einige Probleme. Nachdem beispielsweise Yahya 1996 zum Islam übergetreten war, bestimmte zunächst große Skepsis seine Gedanken: "I thought first Islam would be hard, but that fear went away. It's not easy at the beginning, but as you practice it becomes better, normal" (Goering 2002). In einem Land, in dem sich noch immer ca. 70 – 80 % zum Christentum bekennen, war die Konversion zum Islam vor allem in ländlichen Gegenden noch manchmal mit einem gesellschaftlichen Ausschluss verbunden. Alex Rutiririza, der zum Islam konvertierte wird nun von seiner ehemaligen Kirchengemeinde, den Methodisten, geächtet. Seine Nachbarn haben nach seinem Übertritt den Kontakt zu ihm abgebrochen (Lacey 2002). Dies zeigt, dass der Islam nicht überall positiv bewertet wird. Besonders in ländlichen Gegenden, wo vor allem die katholische Kirche von Beginn an eine starke Position hatte, fällt die Akzeptanz noch gering aus.

Durch die Konversionen wurde deutlich, dass die wenigen vorhandenen Moscheen des Landes die Gläubigen nicht aufnehmen konnten. Daher wurde ein langfristig angelegter Plan entwickelt, der sich zum Ziel gesetzt hatte die Anzahl der Moscheen landesweit zu steigern und bereits vorhandene Moscheen auszubauen. Dieser Aufbauplan ist mittlerweile mit Erfolg umgesetzt worden. Existierten in Ruanda vor dem Genozid knapp 250 – 300 Moscheen, so können die Muslime sich heute in knapp 650 Moscheen zum Gebet

