

Zum Mahdi-Glauben im Sudan des 19. Jahrhunderts

Arno Sonderegger

I

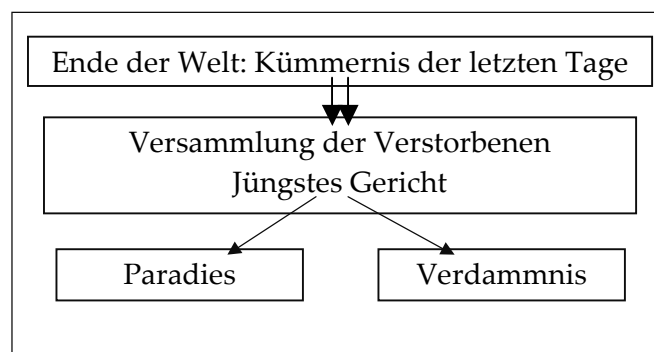
In der islamischen Welt existieren unterschiedliche Vorstellungen vom Mahdi – jener Erlöserfigur, die im Zuge des britisch geführten Eroberungsfeldzuges gegen den sudanesischen Mahdistenstaat (1896-98) propagandistisch ausgeschlachtet und, gerade deshalb, weltweit berühmt und berüchtigt wurde. Dies ist wenig verwunderlich: Zum einen ist der Terminus Mahdi im Koran unerwähnt; da ungenannt im Grundlagentext der islamischen Religion, fehlt den Schriftgelehrten (*ulama*) ein verbindlicher, allseits bindender Referenzpunkt für ihre Auslegungen. Zum anderen hat sich der Islam - wie andere monotheistische Religionen mit universalem Sendungsbewusstsein – im Lauf der Geschichte weiträumig verbreitet und in Auseinandersetzung mit anderen Gesellschaften lokal jeweils differenziert (Robinson 2004; Levtzion 1987; Hunwick 1976). Dazu traten noch Spannungen und Spaltungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaften, die Zeit der islamischen Geschichte für bunte Vielfalt sorgten. So lässt sich vom Islam nur im Sinne eines in sich heterogenen Gebildes sprechen, das durch einige wenige, von MuslimInnen aller Welt geteilte Grundlagen mit dem Koran als Referenzpunkt verbunden ist. Im Wesentlichen sind das die sogenannten fünf Säulen: das monotheistische Glaubensbekenntnis und das Bekenntnis zum Propheten Mohammed; das mehrmalige tägliche Gebet; das Fastengebot im Monat Ramadan; die Verpflichtung, Almosen zu geben; die Pilgerfahrt an die heilige Stätte, nach Mekka. Dass diese geteilten Grundlagen wenige sind, ändert freilich nicht das Geringste daran, dass sie entscheidend sind, um ein Einverständnis der Gläubigen über die Universalität der islamischen Gemeinschaft zu begründen, durch das die realen partikulären Ausformungen der Lebens- und Glaubensverhältnisse von MuslimInnen in aller Welt transzendiert werden können (Geertz 1991, 1997, 2010).

Jede Darstellung bringt es unausweichlich mit sich, dass sie ihren Gegenstand homogener erscheinen lässt, als er tatsächlich ist. Als

heuristisches Mittel aber ist es zentral, gewisse Ebenen zu unterscheiden und nach Strukturen und Mustern zu orten. Die Entwicklung einer idealtypischen Mahdi-Konzeption ist darum das eine Anliegen meines Textes. Das andere besteht im Versuch, den Nutzen eines solchen Idealtyps zum Verständnis eines konkreten sozial-religiösen Phänomens, des Mahdi-Aufstands im Sudan der 1880er Jahre, anzudeuten.

II

Der Koran, das heilige, „oft zu lesende“ (L.W. 1993:5) Buch des Islam, handelt nicht zuletzt von Fragen nach den letzten Dingen, nach dem Schicksal von Mensch und Welt am Ende der Zeiten. In gewisser Weise können sie sogar als wesentliche Antriebskraft gelten. Neben Offenbarungen, die Anleitungen zur regelkonformen Lebensführung geben und die Einhaltung von erstellten Geboten und Verboten gebieten, enthält er wesentlich eschatologische Züge, die ein jenseitiges Leben beschreiben und den Eintritt ins Paradies davon abhängig machen, ob ein im Glauben gerechtes Leben geführt worden ist. Diese als unumgänglich gedachte Entscheidung wird im Rahmen des letzten, des Jüngsten Gerichts gefällt werden. Doch: „Before the final resurrection and judgement, however, *the terrible tribulation of the last days* will fall upon the earth.“ (Hamblin & Peterson 1995:440; Hervorhebung AS).



Der Koran beschreibt die Versammlung der Verstorbenen am Ende der Tage in prächtig ausschmückenden Sprachfiguren:

[52] Und die Posaune wird mächtig ertönen, und siehe, *sie steigen aus ihren Gräbern* und eilen zu ihrem Herrn hin [53] und sprechen: „Wehe uns! Wer hat uns von unserem Lager aufgeweckt?“ - „Das ist es, was der Allbarmherzige uns verheißen hat und die Gesandten haben die Wahrheit gesprochen!“ [54]

Noch ein einziger Posaunenschall, und siehe, *sie sind allesamt* vor uns *versammelt*. [55] An jenem Tage wird keiner Seele das geringste Unrecht geschehen, sondern ihr werdet nur *nach dem Verdienst eurer Handlungen belohnt* werden. [56] Die *Gefährten des Paradieses* werden an jenem Tage nur der Lust und Wonne leben [57] und sie und ihre Frauen in schattenreichen Gefilden auf herrlichen Polsterkissen ruhen. [58] Die schönsten Früchte und alles, was sie nur wünschen, sollen sie dort haben. [59] Die Botschaft des allbarmherzigen Herrn an sie wird sein: „Friedel!“ (Koran 1993: 36,52-59; Hervorhebungen AS).

Das im Diesseits, zu „Lebzeiten“ geführte Leben wird zur Richtschnur erklärt, nach der geurteilt wird. Deren Rechtmäßigkeit wird außer Frage gestellt. Wer gottgefällig gelebt hat, werde belohnt werden, allen anderen gebührt die „gerechte“ Strafe:

[41] Die aufrichtigen Diener Allahs [42] aber sollen im Paradiese vorbestimmte Versorgung erhalten: [43] herrliche Früchte und hochgeehrt werden, [44] in Edens Gärten [45] auf erhöhten Ruhekissen einander gegenüber (sitzen). [46] Ein Becher, gefüllt aus sprudelndem Quell, wird unter ihnen kreisen, [47] ein klarer Trunk, eine Erquickung der Nippenden. [48] Nichts, was den Geist verwirrt oder berauscht, wird er enthalten. [49] Und keusche Frauen werden neben ihnen sein, mit großen dunklen Augen, [50] schön wie das versteckte Ei (des Straußes). [...] [52] Und dieser da [einer im Paradies; AS] wird sagen: „Ich hatte einst einen guten Freund, [53] der sprach zu mir: ‘Hältst auch du es (die Auferstehung) für Wahrheit? [54] Wir sollen gerichtet werden, wenn wir tot und Staub und Gebein geworden sind?’“ - [55] „Und nun“, wird er (zu seinem Gefährten im Paradiese) sagen, „wollt ihr (hinabblickend) ihn sehen?“ [56] Da wird man hinabblicken und ihn (jene[n] Freund) *inmitten des Höllenfeuers* sehen. [57] Und er wird hinabrufen: „Bei Allah! Nur wenig fehlte, und du hättest mich mit ins Verderben gestürzt. [58] Hätte nicht die Gnade meines Herrn mich bewahrt, ich wäre auch einer jener, die *der ewigen Strafe überliefert* sind. [59] Erleiden wir nicht [60] außer unserem ersten (natürlichen) Tod [...] einen (zweiten ewigen) Tod oder eine Strafe? [...]“ (Koran 1993: 37,41-50;52-60; Hervorhebungen AS).

Der ewigen Verdammnis sind aber nicht nur MuslimInnen anheimgegeben, die gegen die Gesetze ihres Glaubens verstoßen, sondern auch – und von vorneherein – die AnhängerInnen anderer Glaubensrichtungen:

[20] [...] Für die Ungläubigen sind Kleider aus Feuer bereitet, und siedendes Wasser soll über ihre Häupter gegossen werden, [21] wodurch sich ihre Eingeweide und ihre Haut auflösen. [22] Geschlagen sollen sie werden mit eisernen Keulen. [23] Sooft sie versuchen, der Hölle zu entfliehen, aus Angst vor der Qual, so oft sollen sie auch wieder in dieselbe zurückgejagt werden mit den Worten: „Nehmt nun die Strafe des Verbrennens hin.“ (Koran 1993: 22,20-23)

Die „Kümmernisse der letzten Tage“ gehen in diesem eschatologischen Konzept dem Jüngsten Gericht voran. Sie spielen sich noch im Diesseits ab und bieten noch eine letzte Chance, der Verdammnis zu entgehen – durch Bekehrung zum rechten Glauben bzw. Umkehr zur rechten islamischen Glaubensführung. Obwohl sich im Islam auch die Vorstellung findet, dass das Schicksal jedes einzelnen Menschen schon vorab bestimmt, prädestiniert sei – eine Ansicht, aus der islamophobe christliche Autoren die Legende eines „typisch muslimische[n] Fatalismus“ strickten (Rodinson 1986:132ff.) – wird die Möglichkeit der Besserung durch persönliche Einsicht groß geschrieben. Allah gilt als gnädig und honoriert gute Werke – die Gläubigen sind also dazu angehalten, nach den Gesetzen des Islam zu handeln und nicht zu resignieren.

Die Endzeit, wie sie der Koran formuliert, ist übrigens mit Erscheinen des Propheten Muhammad bereits angebrochen. Seitdem – im Verständnis der Gläubigen bedeutet das: *immer schon* – leben die Menschen in zeitlicher Nähe zum Ende: Jeder, ob gläubig oder ungläubig, stirbt den „ersten Tod“, den physischen, und wird auferstehen zum Jüngsten Gericht, um gerichtet zu werden. Gottes Gericht ist demnach *immer schon* nahe. Das Verhalten während des irdischen Lebens wirkt also bestimmend, ob man ins Paradies eintreten wird oder einen „zweiten Tod“ sterben muss, d.h. der ewigen Verdammnis ausgesetzt wird. Um letzteren zu vermeiden, ist es angeraten, ein gottgefälliges Leben zu führen.

Insofern stimmt auch, dass der Islam ein besonderes Interesse an der diesseitigen Welt hat (was aber nichts an seiner eschatologischen Tendenz ändert, sondern nur bedeutet, dass er ohne diese einer anderen Rechtfertigung für seine Diesseitigkeit bedürfte):

[Der Islam] befaßt sich mehr mit der Frage, wie sich die Menschen verhalten als mit dem, was sie glauben. Tatsächlich ist alles, was sie glauben müssen, in dem einen Satz der *shahada*, des Glaubensbekenntnisses, enthalten. Die meisten grundlegenden Rituale des Islams konzentrieren sich auf die Bildung

und Unterstützung der Gemeinde der Gläubigen auf Erden. Es soll gemeinsame Gebete, gemeinsames Fasten, Almosen zum Unterhalt der Gemeinde, Pilgerfahrten zur Bekräftigung der Gemeinde geben. Tatsächlich hat das Leben eines Muslim seine vorrangige Bedeutung als Leben in der Gemeinschaft, jener besten Gemeinschaft, wie der Koran erklärt, die für Menschen errichtet ist. Die primäre Funktion der Gemeinschaft ist es, jene Macht zu erhalten, die die *shari`a* [das göttliche Gesetz] durchsetzen will. (Robinson 1987:265f)

Der Islam vertritt einen universalen Anspruch. Dementsprechend wird die Welt in zwei Teile unterschieden: einmal in bereits islamisierte Räume - *dar al-Islam*; zum anderen in noch zu bekehrende „Territorien des Krieges“ - *dar al-harb*. Eine wichtige Rolle spielt ihm das Konzept einer idealen Gemeinschaft der Gläubigen: einer *umma*, die als von Allah offenbart gilt und die letztendlich grenzenlos, allumfassend und weltweit sein soll. Die Idealisierungen der Herrschaft des Propheten bzw. der „rechtgeleiteten Kalifen“ als Verwirklichung „[...] der (relativen) Gleichheit des Beduinenstammes und [des] Koran-Ideal[s] von Gleichheit vor Gott und von gegenseitiger Hilfe“ dienen als Vorbild (Rodinson 1986:106).

Dass diese ideale Herrschaft mit den realen historischen Herrschaftsverhältnissen in der islamischen Welt häufig wenig zu tun hatte und oft allzu schönfärberisch gesehen wird, macht Maxime Rodinson klar:

Ist also das mohammedanische Ideal niemals in die Praxis umgesetzt worden? Um einer solchen Schlußfolgerung auszuweichen, stellt man eine quasi ideale Zeit an den Anfang des Islam. Es sind die 29 Jahre, die zwischen dem Tod des Propheten und der Omayyaden-Dynastie liegen, als das Gemeinwesen von den Jüngern des Propheten, seinen Schwägern und Schwiegersöhnen und den vier „rechtgeleiteten Kalifen“ [...] regiert wurde [also von 632 bis 661]. [...] [Aber es waren] selbst den mohammedanischen Apologeten zufolge diese 29 idealen Jahre nicht ohne Schatten [...]. *Die Schiiten* sehen natürlich nur Greuel bis zum Regierungsantritt von `Ali im Jahre 656, reduzieren sie also auf gut fünf Jahre, in denen dieser unter schwierigen Bedingungen regierte. *Die Sunniten* [meinen], daß die Anschuldigungen gegen `Utman (644-656), die auch zu seiner Ermordung beitrugen, wenigstens zum Teil gerechtfertigt sind, daß seine Ohnmacht eine bestimmte Art von Günstlingswirtschaft gefördert hatte. Unter `Ali (656-661) hatte der intensive Kampf der Parteien ebenfalls schwere Ungerechtigkeiten begünstigt. Also verringert sich die [...] Epoche auf die zwölf Jahre, wo Abu Bakr und `Umar regierten. (Rodinson 1986:104f; Hervorhebungen AS)

Jede muslimische Gemeinde ist bestrebt, eine solche *umma* „im Kleinen“ zu verwirklichen. Die islamische Religion ist das Kriterium der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft; gleichsam fordert sie sie als Pflicht. Führer der Gemeinde ist ein *Imam*, der als geistiges und politisches Oberhaupt akzeptiert ist. Unter den – männlichen und erwachsenen – Mitgliedern der *umma* herrscht wenigstens prinzipiell ein egalitäres Prinzip, dem zufolge jeder beinahe jeden Rang beanspruchen kann (was natürlich nicht heißt, dass er auch erlangt wird). Eine absolut hierarchische Beziehung ist dagegen jene von Gläubigen zu Allah, dessen Allmacht unhinterfragt zu akzeptieren ist, der vollkommene Unterwerfung unter seine Gesetze und die Befolgung seiner Regeln fordert. Diese Gebote regeln die Verpflichtungen der Muslime Gott und ihrer Gemeinschaft gegenüber und dienen gleichfalls als Instrument der sozialen Kontrolle; insofern nämlich, dass sie festzustellen erlauben, wer sich an sie hält und wer nicht.

Die Arbeit am (eigenen wie fremden) Glauben - die ständige Beurteilung, ob und inwieweit menschliche Handlungen und Bedingungen richtig oder falsch sind - mit dem Ziel der Schaffung der idealen (und weltumspannenden) *umma* gilt als Glaubenspflicht. Ihr Ideal ist die allgegenwärtige Präsenz von Gerechtigkeit und Friede. Dieses „Streben/Bemühen“ nach Überwindung menschlicher Destruktionskraft, als deren Quellen Selbstbezogenheit und Egoismus identifiziert werden (Sachedina 1995:95) meint *jihad* im allgemeinsten Sinn und ist im Koran grundgelegt. Der Islam spricht den Menschen also nicht nur die Fähigkeit zur Vervollkommnung zu, sondern definiert dieses Streben als wesentliche Aufgabe der Gläubigen. Um ihnen dabei zu helfen, sendet Allah von Zeit zu Zeit - besonders in Krisen - „Helfer“, Propheten, Erneuerer des Glaubens (*mujaddid*), welche der Gemeinschaft den Weg weisen sollen.

In der Literatur wird generell zweifach differenziert in: (a) *jihad akbar* - den „größeren Kampf“, der primär die Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst und die Überwindung innerer Widerstände meint, der aber auch die Arbeit an der moralischen Besserung der islamischen Gesellschaft sowie die Bekehrung mit friedlichen Mitteln mit einschließt; und (b) *jihad ashgar* - den „kleineren Kampf“, unter dem der bewaffnete Feldzug begriffen wird (Peters 1995:370; Peters 1996:1; Sachedina 1995:95).

Dem Koran ist nicht klar zu entnehmen, wann der *jihad des Schwertes* erlaubt ist. Es existieren unterschiedliche Deutungen: die einen fordern ihn als ständig auszuführende Pflicht, die anderen sehen ihn nur als Antwort auf

eine Aggression gerechtfertigt. Eine weitere problematische Dimension tritt auf den Plan, wenn ein *jihad* gegen andere Muslime geheiligt werden soll: Vorwürfe der Rebellion, der Häresie, der Nichteinhaltung der islamischen Regeln - kurz: der Ungläubigkeit - gelten dann als Rechtfertigungsgründe (Peters 1995:371f.).

Nichtsdestotrotz fungiert das prinzipielle Gebot, zu den Waffen zu greifen, wenn es „von oben“ verlangt und folglich legitimiert worden ist, als Instrument zur Motivierung und Mobilisierung der Gläubigen. Verstärkt wird dies noch durch einen zusätzlichen Anreiz: den Glauben, dass Märtyrer (*shahids*), d.h. im Kampf zur Verbreitung des Islam Gefallene, *direkt* ins Paradies eintreten werden (Peters 1995:371).

III

Jahrzehnte nach dem Tode des Propheten Muhammad trat eine weitere eschatologische Vorstellung auf, die mit jener vom Ende der Welt, wie sie im Koran formuliert ist, korrelierbar ist: nämlich einer Erlöserfigur, die am Ende einer linear (im weitesten Sinne: einer einem Plan Gottes folgend) gedachten Zeit - noch im Diesseits - auftreten werde. Sie ist gleichermaßen Bote für das Ende wie Gebot der Endzeit.

In der Formierungsphase der islamischen Welt besaß der Terminus Mahdi noch keinerlei endzeitliche Konnotation. Mahdi - „der gottgeleitete Eine“ (Kramer 1995a:19; Hamblin/Peterson 1995:441) - war ein Würdentitel, der dem Propheten Muhammad und den ersten Kalifen gebührte. Erst mit Auftreten größerer interner Spannungen gegen Ende des 7. nachchristlichen Jahrhunderts wurden eschatologische Tendenzen generell stärker und fanden nach und nach in mehr oder weniger differenzierten Glaubenskonzeptionen Ausdruck, die sich um die Figur eines Mahdi rankten, der am Ende der Zeiten wiederkehren werde.

Besonders empfänglich für einen solchen Glauben waren die unterprivilegierten Teile der frühen muslimischen Gemeinschaft. Der Schi`ismus, der „[...] in seinen Ideen eine Religion der politisch Enteigneten [ist]“ (Gellner 1987:278), sieht den Glauben an die Ankunft eines Erlösers nicht von ungefähr als Glaubensdoktrin und die Zeit bis dahin als Prüfung der Gläubigen. Dieser quasi-göttliche Erlöser wird als Wiederkommender vorgestellt, eine Art Reinkarnation des Verborgenen Imam, der das Werk Allahs vollenden werde. Die Vorstellungen darüber, wer der verborgene Imam und also der versprochene Mahdi sei, gehen in diversen schiitischen

Strömungen allerdings auseinander. Häufig wird die Zwölfer-Schi`a als Beispiel für einen besonders ausgefeilten Mahdi-Glauben zitiert; jedoch selbst hier gibt es mindestens zwei Traditionen, die das Verschwinden des Imam unterschiedlich erzählen:

(1) Der 11. Imam - Hasan al-Askari - soll 873 gestorben und keinen Erben hinterlassen haben. Seine Anhänger glaubten aber, dass er einen Sohn gehabt habe, der nun im Verborgenen lebe und als Mahdi wiederkehren werde (Hamblin/Peterson 1995:441; Eliade/Culianu 1995:250f.).

(2) Der 12. Imam - Muhammad ibn Hasan al-Askari - soll 874 (Hourani 1997:232) oder 878 (Kramer 1995a:19) verschwunden sein und seitdem im Verborgenen leben.

Die sunnitische Orthodoxie sieht das anders: Einmal spielen Mahdi-Vorstellungen in ihrem offiziellen Glaubenskanon keine Rolle, sondern sind vorrangig „populär“; zum andern interpretiert sie solche Figuren, wenn sie tatsächlich auftreten und sie diese auch anerkennt, eher „nur“ als Reformatoren oder Erneuerer des Glaubens (*mujaddid*).

Diese Unterschiede lassen sich auf Legitimitätsfragen zurückführen, die sich den MuslimInnen nach dem Tode des Propheten stellten; Fragen, auf die unterschiedliche Antworten gefunden wurden:

Von Anfang an bestanden im Islam drei Hauptprinzipien der Legitimität (nicht immer friedlich) nebeneinander; die Bindung an das Buch [den *Koran*], die heilige Führung [der Gemeinde durch den *Imam*] und die Einigkeit der Gemeinschaft [der *umma*] [...]. (Gellner 1987: 277)

So gibt die Schi`a einer göttlichen Auserwähltheit der Führung den Vorzug, während die Sunna den Konsens der Gelehrten als wesentlich betont. Allerdings beweisen historische Beispiele zur Genüge, dass diese Trennung keine absolute ist, sondern die Übergänge fließend sind. Mahdi-Konzeptionen - und damit Vorstellungen einer göttlichen Erwählung zum *Imam* - traten im Laufe der Jahrhunderte häufig auch in einem generell (und ausschließlich) sunnitisch bezeichneten Umfeld auf und entfalteten revolutionäre Potentiale (Robinson 2004; Hiskett 1994). Es ist richtig, dass das Kommen des Mahdi im schiitischen Islam einen Glaubenssatz darstellt, der das rechtgläubige Leben immer in Termini des Wartens auf das Ende zu begreifen fordert und so den Alltag strukturiert. Es ist auch richtig, dass Mahdi-Vorstellungen unter Sunniten in Form von *little traditions* – also als unorthodoxe Volksreligiosität – Bestand hatten (Holt 1976:369f.) und

vornehmlich in Krisenzeiten zum Quell von Revolten wurden und werden konnten (Fillitz 1990; Sonderegger 1996).

Zwar ist die Trennung von Sunna und Shi`a ein historisches Faktum. Für eine sozial-religiöse Untersuchung von Mahdi-Konzeptionen und revolutionären Erhebungen, die in deren Namen legitimiert wurden, ist sie dennoch weitgehend irrelevant. Denn tritt eine Mahdi-Figur auf, muss sie sich allererst durchsetzen. Dies gilt, ganz gleich ob sie in einem schiitischen Umfeld auftritt, in dem die Gläubigen permanent auf den Mahdi warten, oder in einem sunnitischen Kontext, in dem von manchen ebenfalls an die Möglichkeit eines Mahdi geglaubt wird. Zudem gibt es – wenigstens ab dem 15. Jahrhundert – auch eine umfangreiche sunnitische Literatur zum Ende der Welt, zur Reformation des Glaubens und zur Erlöserfigur des Mahdi.

Der nordafrikanische Gelehrte Muhammad ibn Abd al-Karim al-Maghili (gest. 1504) verbreitete beispielsweise solche Vorstellungen in Westafrika, wo sie weitertradiert wurden. Sein Zeitgenosse, der ägyptische Gelehrte Jalal al-Din al-Suyuti (gest. 1504), prophezeite für das dreizehnte islamische Jahrhundert (ca. 1785 bis 1883) die Ankunft des Mahdi (Kramer 1995a). Es ist wahrscheinlich, dass solche Texte in der gesamten sunnitisch geprägten Welt des Islam bekannt waren, sei es durch eigene Lektüre oder vom Hörensagen.

Aus der bisherigen Darstellung lässt sich also folgende Idealkonzeption herausfiltern, die den Zusammenhang zwischen der Eschatologie des Koran und der Eschatologie der Mahdi-Figur beleuchtet:

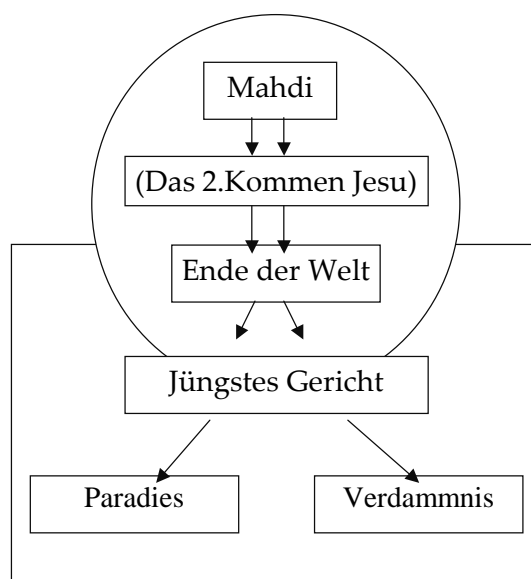


Abb.2: Eschatologie des Koran und des Mahdi

Vorstellungen des Mahdi wurden in die *Sonna* - die Sammlung der Handlungen und Aussprüche des Propheten (*hadith*), die neben dem Koran das einzig relevante Bezugswerk für MuslimInnen ist - aufgenommen und weitertradiert. Die *Sonna* ist:

[...] eine[.] umfangreiche[.], nicht genau abgegrenzte[.] Textsammlung [...]. Die *Sonna* ist die Gesamtheit der »Überlieferungen«. [...] Diese Überlieferungen [sind] nicht früher als zwei oder drei Jahrhunderte nach dem Tode des Propheten aufgezeichnet w[o]rden [...] (Rodinson 1986: 36f)

Dort zeigen sich mehrere Anforderungen (Kramer 1995a:19; Sachedina 1995:96; Hamblin/Peterson:1995:441), die von einem Mahdi (mehr oder weniger genau) erfüllt werden müssen und die ihn gleichsam als Mahdi legitimieren. Sie lassen sich folgendermaßen klassifizieren:

- *amtliche Qualifikationen*: Abstammung aus der Familie des Propheten, Name des Propheten (Muhammad), Vatername des Prophetenvaters (Abdallah).
- *Qualifizierung durch Werke und Taten*: Wunderzeichen, Charisma, *baraka* (Segen) zeigen und durch Erfolg bewähren.
- „*Frohbotschaft*“: Erneuerung des Glaubens, Gerechtigkeit bringen, Reichtum schenken und gerecht verteilen, kurz: Etablierung der idealen *umma*.
- „*Drohbotschaft*“: Sieg über die Feinde des Islam; Führen des bewaffneten *jihād*. Der Mahdi bekämpft dann al-Dajjal, den „Betrüger“ und Inbegriff des Bösen, ehe er das islamische Reich der Gerechtigkeit (noch im Diesseits) errichten kann. [Allerdings wird die Gemeinschaft durch den plötzlichen Tod des Mahdi ein weiteres Mal in Verwirrung und Zweifel gestürzt (Hamblin/Peterson 1995:441): Schließlich wird Jesus zum zweiten Mal auf die Erde kommen, al-Dajjal endgültig besiegen und den Boden für das Jüngste Gericht bereiten. Einschränkend ist zu bemerken, dass dieser Ablauf nicht unbedingt so homogen aufgefasst wird, wie hier dargestellt; auch das Zweite Kommen Jesu tritt nicht zwingend auf den Plan.]
- *Zeitpunkt des Auftretens*: Erscheinen, wenn sich die Welt in der größten Krisensituation befindet: in der Endzeit.

Die Erfüllung der drei letztgenannten Kriterien, die Ankunft in einer krisengeschüttelten Zeit (die mit dem Ende der Welt gleichgesetzt werden kann), die Umsetzung der Drohbotschaft sowie der Frohbotschaft,

bestätigen die Legitimität dessen, der als Mahdi auftritt. Dass er fähig war, sich durchzusetzen, beweist „endgültig“ seine göttliche Auserwähltheit. Sein Erfolg macht glauben und verbietet den Zweifel.

Aber nicht jeder bekommt die Gelegenheit, sich zu beweisen. Eine Person, die als Mahdi auftritt, muss gewissen Anforderungen genügen, die erst die Voraussetzung für ihr Auftreten und ihre Anerkennung erzeugen. Sie muss Vertrauen wecken und eine Anhängerschar schaffen und diese, durch persönliche Bewährung, auch aufrechterhalten und an sich binden können. Dann kann es ihr gelingen, „diesseitigen“ (politischen) Erfolg zu haben. Eine solche Person bedarf einer besonderen Befähigung, einer außeralltäglichen Begabung, einer (göttlichen) „Begnadung“, kurz: Charismas.

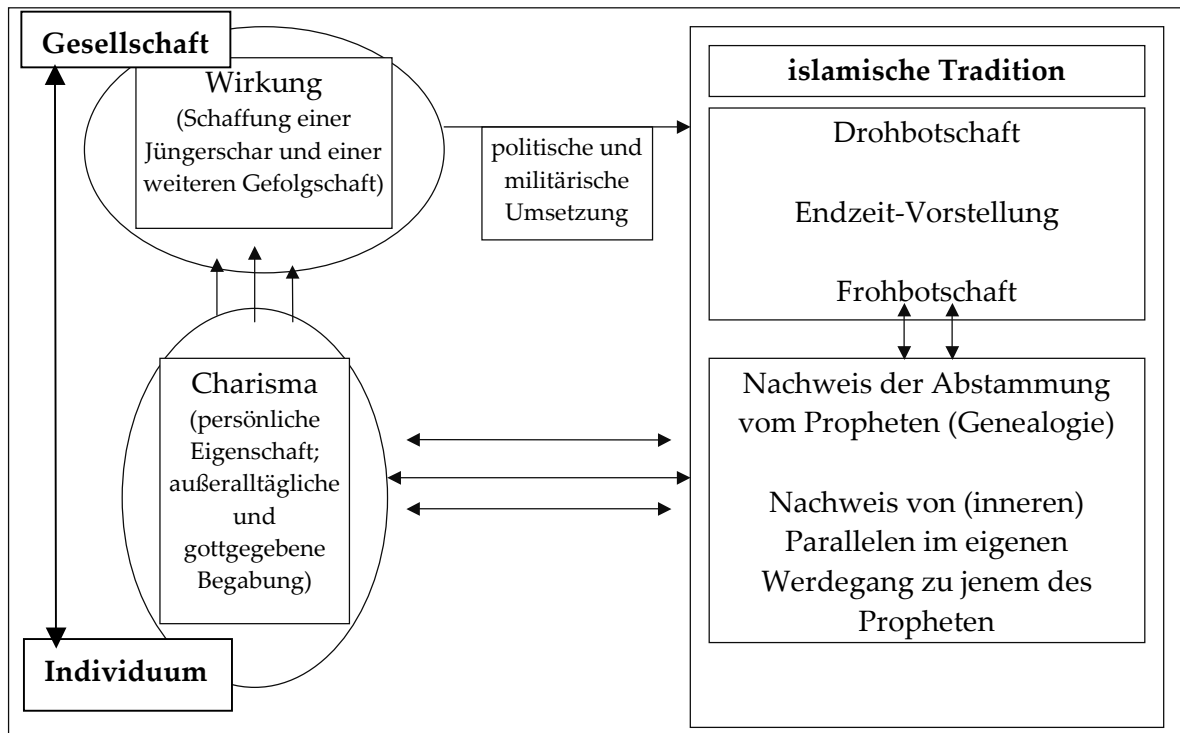
Dieser Begriff hängt eng mit Max Webers Idealtyp der „charismatischen Herrschaft“ zusammen (Weber 1992). Max Webers Beziehung zum Islam war nicht unproblematisch (Schluchter 1987a, 1987b; Rodinson 1986, 1987), aber sein Charisma-Konzept ist für vergleichende Absichten überaus nützlich. In mancher Hinsicht gleicht es dem arabischen Begriff *baraka* (Segen), womit eine spirituelle Kraft gemeint wird, die jemandem zugeschrieben wird, weil er Erfolg hat (Douglas 1988:144ff.).

Zum Charisma tritt im islamischen Kontext noch das Erfordernis, im (zumindest ungefähren) Einklang mit der Tradition zu stehen, d.h. mit Koran und *Sonna*. Diese Einbindung in die islamische Tradition, die der charismatische Mahdi zulässt (wenn er sich zum Mahdi proklamiert), verringert nicht sein Charisma. Im Gegenteil: sie ermöglicht ihm, gegen den Status Quo – der nie die ideale *umma*, und nie Koran- bzw Sonna-gemäß ist – aufzutreten; sie legitimiert ihn. Die islamische Tradition positioniert den Mahdi am Endpunkt einer ganzen Reihe von muslimischen Reformatoren, deren endgültig letzter er ist; was ihm wiederum eine besondere, „geheiligte“ Note gibt. Und indem er die ideale Gemeinschaft errichtet, stellt er die ideale Zeit des Islam – die Zeit des Propheten – wieder her, vollendet somit gewissermaßen den göttlichen Auftrag und bereitet dem endzeitlichen Jüngsten Gericht den Weg.

Um ihre Legitimität unter Beweis zu stellen, versuchen charismatische Mahdi-Figuren bzw. ihr Umfeld folglich, möglichst (viele und enge) Parallelen zum Leben und Wirken des Propheten aufzuzeigen, teilweise zu erfinden (etwa in Form von Genealogien) oder in präsenre Ereignisse hineinzudeuteln. Gleichwohl muss der Mahdi eine Person von außergewöhnlichem Charakter, ein Charismatiker sein. Er muss bestimmte

Anforderungen der islamischen Tradition erfüllen bzw. diese in spezifischer Weise auslegen und vorleben. Schließlich muss er seinen Auftrag – den einerseits die Tradition, andererseits seine Auslegung der Tradition vorgibt – erfolgreich ausführen, wozu er eine Gefolgschaft benötigt, die durch sein Charisma zusammengehalten wird.

Bildlich können diese Legitimationszusammenhänge folgendermaßen dargestellt werden:



IV

Die äußeren Bedingungen für eine sozial-religiöse Revolte waren im Sudan des ausgehenden 19. Jahrhunderts gegeben (Robinson 2004:169ff.; Ibrahim 1989; Holt 1961; Sanderson 1963; Kapteijns 1989). Weiten Teilen der Bevölkerung ging es schlecht. Von 1820 bis 1822 wurde der Sudan auf Befehl Muhammad `Ali Paschas erobert und eine osmanisch-ägyptische Herrschaft eingerichtet. Traditionelle Machtverhältnisse wurden (teilweise) massiv gestört und verändert, indem neue Obrigkeiten eingesetzt wurden, manche Vertreter einer Gruppe zu Ungunsten anderer bevorzugt und in die Verwaltung eingebunden wurden, etc. (Ibrahim 1985:74). Auch trieben die neuen Herrscher häufig hohe Steuern ein. Weitere Quellen der Unzufriedenheit waren die ägyptischen Versuche, direkte Kontrolle über den Sudan zu erlangen und, seit der zweiten Jahrhunderthälfte mit

steigender Vehemenz unternommen, die Sklaverei zu unterbinden. Dies war doppelt problematisch, weil die Wirtschaft der flussnahen Gebiete auf Sklavenarbeit beruhte und die sudanesischen Sklavenhändler sich in ihrer Existenz bedroht fühlten. Außerdem übernahmen vermehrt Europäer Posten innerhalb der Verwaltung, wodurch sich die sudanesischen Muslime brüskiert - weil unter der Herrschaft Ungläubiger - sahen; sogar eine christliche Mission wurde in Khartoum errichtet (Sanderson 1985:610f).

Ebenso gaben die religiösen Zustände „fundamentalistischen“ Muslimen Grund zu Besorgnis und die Basis, auf der Unzufriedenheiten aller Art eine Plattform finden und sich bündeln konnten. Die Ägypter bevorzugten einzelne religiöse Gruppen (wie die Shaykiyya und Khatmiyya) gegenüber anderen (Ibrahim 1985:74). Sie führten Gerichtshöfe ein, welche die Schari`a nach hanafitischem Recht auslegten, während im Sudan die malikitische Rechtsschule (*madhhab*) zumindest nominell vorgeherrscht hatte; tatsächlich wurden Konflikte im Sudan üblicherweise lokal und gewohnheitsrechtlich entschieden (Holt 1976:368). Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte es P.M. Holt (1976:368) zufolge im Sudan nur eine Form des „kollektiven Islam“ gegeben, womit er den Sachverhalt meinte, dass durch die Konversion des Herrschers seine Untertanen den neuen Glauben zwar nominell übernommen hatten, dass ihre religiösen Vorstellungen, Praktiken und Rituale davon aber wenig berührt blieben. Diese Situation wurde durch die Verbreitung der muslimischen Bruderschaften im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts modifiziert (Metcalf 1987). Sie waren als Erneuerungsbewegungen entstanden, haben aber häufig große Anpassungsfähigkeit in nicht-islamischer Umgebung bewiesen (allgemein zu Synkretismus siehe Fischer 1973, Gellner 1997).

Allerdings blieben solche Orden weiterhin potentielle Keimzellen für fundamentalistische – das sind: „revolutionär-reaktionäre“ – Tendenzen (vgl. Peters 1987:233f). Die ägyptischen Besatzer hatten sich mit Ungläubigen eingelassen, wie man an den Christen vor Ort sehen konnte; mehr noch: sie ließen Ungläubige über Gläubige bestimmen. Sie übten die vorgeschriebenen Glaubensregeln nur lasch aus, führten ein „luxuriöses“ Leben (Sanderson 1985:611); kurz: Ägypter galten als vom Glauben abgefallen.

Durch die für die meisten Bewohner des Sudan kritische Situation der Fremdherrschaft mit all ihren desaströsen Folgen war die Möglichkeit gegeben, diese Krise mit dem Ende der Welt zu assoziieren und der islamischen Frohbotschaft von der Einrichtung einer gerechten und

wohlhabenden Gemeinschaft der Gläubigen (die immer auch eine Drohbotschaft ist) Gehör zu verschaffen. Zur Führung dieser Unternehmung bedurfte es einer besonderen Person mit außergewöhnlichen Fähigkeiten, die den Glauben an eine solche Utopie verkörpern konnte: den Mahdi. In ihn konnten schlechter gestellte Menschen ihre Wünsche und Hoffnungen projizieren.

Muhammad Ahmad wurde um das Jahr 1843 in der Dongola-Region als Sohn eines Bootsbauers geboren. Seine Familie zog erst in die Khartoum-Gegend, ehe er sich um 1870 auf der Insel Aba am Weißen Nil niederließ (Sanderson 1985:613). Muhammad Ahmad erhielt eine islamische Erziehung und war Mitglied der Sammaniyya, einer Bruderschaft, die in Medina (von Muhammad ibn `Abd al-Karim al-Sammani, 1718-1775) gegründet und um 1800 (durch den Pilger Ahmad al-Tayyib al-Bashir) in den Sudan gekommen war (Holt 1976:368). 1878 kam es im Leben Muhammad Ahmads zur ersten Krise: Er warf seinem Shaykh Muhammad Sharif Nur al-Da`im mangelnde Striktheit im Glauben vor, worauf dieser das für unzerstrennlich angesehene Band zwischen Lehrer und Schüler durchschnitt und Muhammad Ahmad verstieß. Muhammad Ahmad zog in der Folgezeit durch Kordofan und predigte die Ablehnung der Welt; gleichzeitig schloss er (später) wichtige Bekanntschaften zu lokalen Notabeln und „heiligen Männern“. Nach Aba zurückgekehrt scharte sich ein Zirkel von Anhängern um ihn (Sanderson 1985:613f).

1881 gesellte sich ihm `Abdallahi ibn Muhammad bei, der schon längere Zeit auf der Suche nach dem „erwarteten Mahdi“ war. (Seine weltlichen Talente und seine Verwandtschaftsbeziehungen zu den nomadisierenden Baqqara-Arabern dürften nicht unwesentlich gewesen sein, dass er zur ausführenden Hand des Mahdi werden und nach dessen Tod als Khalifa in seine Fußstapfen treten konnte.) Dies bestärkte Muhammad Ahmad im Bewusstsein seiner göttlichen Auserwählung:

`Abdallahi's faith and devotion reinforced Muhammad Ahmad's growing conviction of his own divine election, which he confided to his disciples in March 1881. He then revisited Kordofan, privately revealing himself as the Mahdi to adherents both old and new [...] His public manifestation followed in June, in letters from Aba to notables and to his adherents, urging them to join him in *hijra*. (Sanderson 1985:614)

Auf die öffentliche Proklamation zum Mahdi und damit die Aufforderung zur Unterwerfung folgten ab August 1881 mehrere Versuche, ihn und seine

Anhänger gefangen zu nehmen. Dies misslang jedoch, vor allem deswegen, weil ihn die Besatzungsmacht allzu lange nicht wirklich ernst nahm. Der Mahdi und seine nunmehr *ansar* genannten Anhänger unternahmen die *hijra* (den Auszug aus dem Land des Unglaubens) in die Nuba Berge, in die Grenzregion zu Kordofan. Damit war der *jihad* eröffnet. Die ersten Erfolge stärkten die Mahdisten und brachten ihnen neue Unterstützung. Ihre Zahl wuchs stark an. Den religiösen Enthusiasten schlossen sich im Kampf nun auch unzufriedene Nicht-Muslime an, und aus gefangen genommenen Soldaten der Regierungstruppen wurde die Einheit der *Jihadiyya* aufgestellt (Sanderson 1985:614f). Nach jahrelangen Kämpfen und einigen Belagerungen (dazu Ibrahim 1985:76f; Sanderson 1985:614-617; Kramer 1995b:21f) nahmen die Mahdisten am 26. Jänner 1885 als letzte Bastion Khartoum ein. Ein halbes Jahr darauf, im Juni 1885, starb der Mahdi unerwartet, wahrscheinlich an Typhus (Sanderson 1985:619). Der Khalifa setzte sich an die Spitze des Mahdistenstaates, der bis zur britischen Invasion ab 1896 Bestand hatte (Sanderson 1985:617,631ff.; Kramer 1995b:22; Bleuchot 1991; Kapteijns 1983; Triulzi 1983); im November 1899 wurde aber auch der Khalifa getötet (Ibrahim 1985:78).

V

Muhammad Ahmad war eine jener Personen, „[...] die, unter Berufung auf die zentrale Überlieferung ihrer Religion, d.i. das Dogma von der Einheit Gottes und dem Beispiel des Propheten, gegen den religiösen und politischen Status quo stritten.“ (Peters 1987:217). Er war also seiner Absicht nach jedenfalls Glaubenserneuerer. Gleichzeitig war er aber auch einer von jenen, in der islamischen Geschichte weniger zahlreichen, Muslimen, die sich zum Mahdi proklamierten und damit den Anspruch vertraten, auch Vollender des rechten Glaubens zu sein.

Sein historischer Erfolg bewies für seine Anhänger endgültig seine Auserwähltheit. Da er bald danach gestorben war, wurden die schlechten Zustände im Mahdistenstaat auch nicht ihm angelastet. Dies sowie die verschärfte Situation nach der britischen Okkupation hielten den Glauben an den Mahdi bzw. dann an das Zweite Kommen Jesu (*Nabi `Isa*) am Leben:

Although under British colonial rule the Mahdist sect was outlawed, a sizeable section of the Sudanese community remained Mahdist at heart. The majority expressed their resentment of British rule by continuing to read the

ratib (the Mahdi's prayer-book) and to practise other Mahdist rituals. But a dedicated Mahdist minority repeatedly tried to topple the 'infidel' rule by force. Hardly a year passed between 1900 and 1914 without a Mahdist rising in the northern Sudan. The main source of inspiration and strength for these risings was the Muslim doctrine of *Nabi `Isa* (Prophet Jesus). It was generally believed among Muslims that the Mahdi would reappear in order to bring justice to the world after it had been filled with injustice. But his mission would be temporarily halted by *al-masih al dadjdjal* (the anti-Christ). *Nabi `Isa* would, however, soon appear in order to secure the permanence of the glorious Mahdiyya. (Ibrahim 1985:78)

Der Erfolg des Mahdi (so kurz er auch angedauert hat), der gewonnene Kampf gegen die Feinde des Glaubens und die Einrichtung des „idealen“ Mahdistenstaates, der von 1885, der Einnahme Khartoums, bis 1898, der anglo-ägyptischen Rückeroberung, Bestand hatte, bedeuten jedoch nur einen Teil seiner Legitimität: Die islamische Tradition verlangt nicht nur die Verwirklichung ihrer Droh- und Frohbotschaft, sondern sie legitimiert nur den als Führer, der auch die Abstammung vom Propheten Muhammad nachweisen kann und Gemeinsamkeiten mit ihm aufweist. Obwohl nubischer Herkunft führte Muhammad Ahmad seine Genealogie auf Hasan, den Sohn des vierten Kalifen `Ali zurück, und erfüllte so die formale Qualifikation. Aber es gilt weiters der Satz: Je häufiger Parallelen zwischen dem Propheten Muhammad und dem Mahdi Muhammad Ahmad identifiziert werden konnten, desto tiefer und sicherer wurde der Legitimitätsglaube seiner religiösen Anhängerschar.

Das Zurück zu den Quellen, zu den „idealen“ Anfängen des Propheten wurde unter seiner Führung in Angriff genommen. Er etablierte die ideale *umma* („wie zur Zeit des Propheten“) neu; und wie die Gemeinschaft des Propheten mit jener des Mahdi und wie beider Zeiten miteinander gleichgesetzt werden konnten, so wurden auch Entsprechungen zwischen den zwei Persönlichkeiten gezogen: Muhammad Ahmad trug den Namen des Propheten. Sein Vater hieß wie der Vater des Propheten Abdullah. Sein Offenbarungserlebnis hatte er ebenfalls um sein vierzigstes Lebensjahr. Auch er vertraute sich erst privat an, ehe er seine göttliche Auserwählung öffentlich kundtat und die Führerschaft der Gemeinde forderte. Wie der Prophet war auch Muhammad Ahmad gezwungen, die *hijra* zu unternehmen, also zu flüchten. Gleich nannten sie ihre ihnen „helfende“ Jüngerschar (*ansar*). Und wie Muhammad führte auch der Mahdi den *jihad*

gegen die Ungläubigen und kehrte siegreich heim. Schließlich starben auch beide so ziemlich am Gipfelpunkt ihrer Macht.

Pour le Mahdi l'espace temporel du prophète Mohammed revit avec lui, le Mahdi. Cela implique la négation de l'histoire, de l'horizontalité: Le Mahdi se place dans le temps primordial de l'origine où seule la verticalité existe. Ses compagnons sont des ansâr [...] (Bleuchot 1991:104).

Der Mahdi und seine Anhängerschaft „wiederholten“ das Leben und Wirken Muhammads und der ersten Muslime in voller Absicht – jedenfalls für die religiös motivierten Teile seiner Gefolgschaft gilt das uneingeschränkt. Es ging ihnen darum, den wahren Glauben wiederherzustellen, ihn zu revitalisieren – ein Unterfangen, das die Übernahme vorgeformter Rollen zur notwendigen Voraussetzung hatte. In ihrer Anklage und in ihrem Kampf gegen die ökonomische Ausbeutung, die politische Unterdrückung und die gesellschaftlichen Krisen, welche durch die ägyptische Herrschaft über den Sudan seit den 1820er Jahren ausgelöst worden waren, agierte die Mahdiyya aus einem Rechtsbewusstsein heraus, das in einer spezifischen religiösen Tradition verwurzelt war: der des Islam. In religionshistorischer Perspektive lassen sich jedoch auch deutliche Bezüge der Mahdikonzeption zu den Erlöserfiguren erkennen, wie sie in den älteren abrahamitischen Religionen, dem Judentum und Christentum, auftreten. Diese liegen vor allem im Bereich der Eschatologie, in den Vorstellungen vom Ende der Zeiten und dem Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits. Dies ist nicht weiters verwunderlich, haben diese drei Religionen doch an derselben Überlieferungskette Anteil und teilen die grundlegende Ansicht, wonach der Geschichtsverlauf linear und gerichtet vor sich gehe. Zugleich kommt in der Mahdikonzeption ein zweites, anders geartetes Geschichtsverständnis zu seinem Recht, das nahelegt, in der Endzeitlichkeit des Mahdi nur eine modifizierte Variante des allgemeinen sozialen Bedürfnisses zu erkennen, die für heil – und heilig – angesehenen anfänglichen Zustände wiederzubeleben, indem man sie „agiert“ und damit reaktualisiert (Eliade 1998b:81ff.). In dieser Hinsicht bestehen – worauf Mircea Eliades Werk (1998a, 1998b, 1984) hinweist, was aber auch durch Maurice Bloch (1974, 1977, 1994) überzeugend gezeigt wurde – zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine kognitive Anthropologie religiöser Denkweisen, die nicht auf die doch eher außergewöhnliche Linearität der monotheistischen Religionen verengt bleibt. Religion und Religionen sind

ernst zu nehmende soziale Faktoren. Niemals zeigt sich das so deutlich wie in Zeiten der allgemeinen Krisen.

Bibliographie

- Ajayi, J.F.Ade (ed., 1989): General History of Africa. VI. Africa in the Nineteenth Century until the 1880s. Berkeley: University of California Press, Heinemann, Unesco.
- Bleuchot, Hervé (1991): Signification de la Reforme Mahdiste du Droit Islamique. In: Conference Papers 1991: 103-113.
- Bloch, Maurice (1974): Symbol, song and dance and features of articulation: or is religion an extreme form of traditional authority? In: Archives Européennes de Sociologie, 15: 55-81.
- Bloch, Maurice (1977): The past and the present in the present. In: Man, The Journal of the Royal Anthropological Institute, 12, 2: 278-292.
- Bloch, Maurice (1994/1992): Prey into hunter. The politics of religious experience. Cambridge: University Press.
- Boahen, A. Adu (ed., 1985): General History of Africa. VII. Africa under Colonial Domination 1880-1935. Berkeley: University of California Press, Heinemann, Unesco.
- Conference Papers (1991): Second International Sudan Studies Conference Papers. Sudan: Environment People. Volume 1. 8-11 April 1991 held at University of Durham, England.
- Douglas, Mary (1988/1966): Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eliade, Mircea (1984/1969): Paradise and Utopia. Mythical Geography and Eschatology. In: ders.: The Quest. History and Meaning in Religion. Chicago, London: The University of Chicago Press: 88-111.
- Eliade, Mircea (1998a/1949): Die heilige Zeit und der Mythos der ewigen Wiederkehr. In: ders.: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel: 445-470.
- Eliade, Mircea (1998b/1957): Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt am Main: Insel.
- Eliade, Mircea/Culianu, Ioan P. (1995/1990): Handbuch der Religionen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Esposito, John L. (ed., 1995): The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. 4 Volumes. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Fage, J.D./Oliver, Roland (eds., 1985): The Cambridge History of Africa. Volume 6. From 1870 to 1905. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Fillitz, Thomas (1990): Der „Heilige Krieg“ im Hausaland (1804). Zu einer Theorie von Herrschaft und Veränderung. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

- Fisher, Humphrey J. (1973): Conversion Reconsidered. Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa. In: *Africa*, 43, 1: 27-40.
- Geertz, Clifford (1991/1968): *Religiöse Entwicklungen im Islam*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (1997/1995): *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*. München: C.H. Beck.
- Geertz, Clifford (2010/1975): *Mysteries of Islam*. In: ders.: *Life among the Anthros and other Essays*. Princeton, Oxford: Princeton University Press: 71-80.
- Gellner, David (1997): For syncretism. The position of Buddhism in Nepal and Japan compared. In: *Social Anthropology*, 5, 3: 277-291.
- Gellner, Ernest (1987): Warten auf den Imam. In: *Schluchter 1987b*: 272-293.
- Hamblin, William J./Peterson, Daniel C. (1995): Eschatology. In: *Esposito 1995*, Vol. 1: 440-442.
- Hiskett, Mervyn (1994): *The Course of Islam in Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Holt, P.M. (1961): *A Modern History of the Sudan. From the Funj Sultanate to the Present Day*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Holt, P.M. (1976/1958): The Mahdist Idea. In: *McEwan 1976*: 368-371.
- Hourani, Albert (1997/1991): *Die Geschichte der arabischen Völker*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hunwick, J.O. (1976): *Islam in Africa. Friend or Foe. An Inaugural Lecture delivered at the University of Ghana, Legon on Wednesday, 10th December, 1975*. Accra: Ghana University Press.
- Ibrahim, Hassan Ahmed (1980): Imperialism and Neo-Mahdism in the Sudan. A Study of British Policy towards Neo-Mahdism, 1924-1927. In: *The International Journal of African Historical Studies*, 13, 2: 214-239.
- Ibrahim, Hassan Ahmed (1985): African Initiatives and Resistance in North-East Africa. In: *Boahen 1985*: 63-86.
- Ibrahim, Hassan Ahmed (1989): The Sudan in the Nineteenth Century. In: *Ajayi 1989*: 357-375.
- Kapteijns, Lidwien (1983): The Emergence of a Sudanic State. Dar Masalit, 1874-1905. In: *The International Journal of African Historical Studies*, 16, 4: 601-613.
- Kapteijns, Lidwien (1989): The Historiography of the Northern Sudan from 1500 to the Establishment of British Colonial Rule. A Critical Overview. In: *The International Journal of African Historical Studies*, 22, 2: 251-266.
- Koran (1993/1959): *Der Koran. Das Heilige Buch des Islam*. München: Orbis.
- Kramer, Robert S. (1995a): Mahdi. In: *Esposito 1995*, Vol.3: 18-19.
- Kramer, Robert S. (1995b): Mahdiyah. In: *Esposito 1995*, Vol.3: 20-22.
- L.W. (1993/1959): Einführung (in den Koran). In: *Koran 1993*: 5-19.
- Levtzion, Nehemia (1987): Aspekte der Islamisierung. Eine kritische Würdigung der Beobachtungen Max Webers. In: *Schluchter 1987b*: 142-155.
- McEwan, P.J.M. (ed., 1976/1968): *Nineteenth-Century Africa*. London, Ibadan, Nairobi: Oxford University Press.
- Metcalf, Barbara (1987): Islamische Reformbewegungen. In: *Schluchter 1987b*: 242-255.

- Peters, Rudolph (1987): Islamischer Fundamentalismus. Glaube, Handeln, Führung. In: Schluchter 1987b: 217-241.
- Peters, Rudolph (1995): Jihad. In: Esposito 1995, Vol.2: 369-373.
- Peters, Rudolph (1996): Jihad in Classical and Modern Islam. A Reader. Princeton: Markus Wiener.
- Robinson, David (2004): Muslim Societies in African History. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Robinson, Francis (1987): Säkularisierung im Islam. In: Schluchter 1987b: 256-271.
- Rodinson, Maxime (1986/1966): Islam und Kapitalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rodinson, Maxime (1987): Islamischer Patrimonialismus. Ein Hindernis für die Entstehung des modernen Kapitalismus? In: Schluchter 1987b: 180-189.
- Sachedina, Abdulaziz (1995): Messianism. In: Esposito 1995, Vol.3: 95-99.
- Sanderson, G.N. (1963): The Modern Sudan, 1820-1956. The Present Position of Historical Studies. In: The Journal of African History, 4, 3: 435-461.
- Sanderson, G.N. (1985): The Nile basin and the eastern Horn, 1870-1908. In: Fage/Oliver 1985: 592-679.
- Schluchter, Wolfgang (1987a): Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams. In: Schluchter 1987b: 11-124.
- Schluchter, Wolfgang (ed., 1987b): Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sonderegger, Arno (1996): Kurz zum Ende der Zeit. In: Die Universität, 3, 1996.
- Triulzi, Alessandro (1975): Trade, Islam, and the Mahdia in Northwestern Wallagga, Ethiopia. In: Journal of African History, 16, 1: 55-71.
- Weber, Max (1992): Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Hg. v. Johannes Winckelmann. Stuttgart: Alfred Kröner.