



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Ausbeutung oder sozio-kulturelles Erbe?“

Divergenzen um das Phänomen der Talibé im postkolonialen Senegal

verfasst von / submitted by

Katharina Maria Zlattinger BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 897

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Afrikawissenschaften

Betreut von / Supervisor:

Assoz. Prof. Mag. Dr. Birgit Englert

Danksagung

Besonders bedanken möchte ich mich bei meiner Betreuerin Assoz. Prof. Mag. Dr. Birgit Englert, die mich seit meinem ersten Semester im Masterstudium am Institut für Afrikawissenschaften auf ganz wunderbare Weise menschlich und fachlich begleitet und gefördert hat. Ihre kritischen Anmerkungen und Kommentare haben mir Mut gemacht und mich dazu angeregt, tiefer in die Thematik meiner Masterarbeit einzutauchen.

Herzlich bedanken möchte ich mich auch bei Dr. Eric Burton und Immanuel R. Harisch MA MA. Sie gaben mir durch den Kurs *Visions of Equality: Work and Organized Labour in Africa*, der mit der Schnittpunkt – Afrika – Ausstellung 2019/2020 verknüpft war, einen Impuls für das Themenfeld, in dem meine Masterarbeit eingebettet ist. Durch die sehr persönliche Unterstützung während des gesamten Semesters konnte ich mein Forschungsexponat, das auf einer Feldforschung im Senegal basiert, individuell gestalten und in Form eines Dokumentarfilms präsentieren.

Ein Wort des Dankes soll auch an die Lehrenden des Instituts für Afrikawissenschaften an der Universität Wien gehen; durch deren Vorlesungen und Seminare ist mein Interesse an afrikanischen sozio-politischen Entwicklungen einerseits gewachsen und andererseits wurde ich auf diese Art intellektuell geprägt.

Ein weiterer Dank gebührt den beiden Mitarbeiter*innen Frau Gertraud Hödl und Herrn Joachim Frank der NPO Amina, die den Kontakt zur NGO *Jardin d’Espoir* im Senegal hergestellt haben. Ein besonderes Dankeschön richtet sich an Herrn Mamadou Ndiaye, dem Leiter von *Jardin d’Espoir* für seine Unterstützung.

Abschließend möchte ich mich auch noch bei meinen Interviewpartnern DDr. Amadou-Lamine Sarr und Buba bedanken.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	7
Glossar	8
1. Einleitung	11
1.2 Forschungsfragen	12
1.3 Methodik	13
1.4 Stand der Forschung	16
1.5 Ausblick auf die Kapitel	18
2. Republik Senegal	21
2.1 Politische Geschichte	22
2.2 Wirtschafts- und Außenpolitik	27
2.3 Medienrepräsentanz	31
2.4 Gesellschaft	32
2.5 Zusammenfassung Kapitel 2	33
3. Machtdynamiken von Politik und Religion	35
3.1 Religionsgeschichte: Islam und Sufismus im Senegal	35
3.2 Rolle und Funktionsweise der muslimischen Bruderschaften	37
3.3 Kohärenz von Politik und Religion	42
3.4 Zusammenfassung Kapitel 3	52
4. Bildungswesen im Senegal	55
4.1 Muslimisches Bildungswesen	55
4.2 Rurale und urbane Daaras im gesellschaftlichen Wandel	66
4.3 Die Alternative: Das öffentlich-laizistische Schulsystem	70
4.4 Arabische Schulen und Instituts Islamiques	75
4.5 Zusammenfassung Kapitel 4	76
5. Sozio-kulturelles Erbe oder gesellschaftliches Problem?	79
5.1 Divergenzen bezüglich der Straßenkinder und Talibé	80
5.2 Staatliche Initiative zur Modernisierung der Daara	85
5.3 Alltag der Talibé in urbanen Daaras	87
5.4 Grassroot-Organisationen am Fallbeispiel von Jardin d’Espoir	90
5.5 Zusammenfassung Kapitel 5	92

6. Internationale Kinderrechtsdiskurse im senegalesischen Kontext	94
6.1 Entstehungsgeschichte von Kinderrechtskonzepten	95
6.2 Kinderarbeit und Kinderhandel im Senegal	104
6.3 Fostering und Talibé: Eine adäquate Verbindung?	107
6.4 Zusammenfassung Kapitel 6	110
7. Conclusio	112
8. Literatur- und Quellenverzeichnis	118
9. Anhang	126
9.1 Zusammenfassung	127
9.2 Abstract	128

Abkürzungsverzeichnis

ACRWC	The African Charter on the Rights and Welfare of the Child
AEMO	Action Éducative en Milieu Ouvert
AOF	Afrique-Occidentale Française
AU	Afrikanische Union
BDS	Bloc Démocratique Sénégalais
CF	Communauté Française
CNLTP	Cellule Nationale de Lutte contre la Traite des Personnes, en particulier des femmes et des enfants
CRC	Convention on the Rights of the Child
ECOWAS	Economic Community of West African States
ENDA	Environmental and Development Action
EZA	Entwicklungszusammenarbeit
HRW	Human Rights Watch
IDB	Islamic Development Bank
ILO	International Labour Organization
IOM	International Organization for Migration
IPEC	International Program on the Elimination of Child Labour
IWF	Internationaler Währungsfond
MFDC	Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance
OAU	Organisation for African Unity
OHCHR	Office of the High Commissioner for Human Rights
PDS	Parti Démocratique Sénégalais
PS	Parti Socialiste du Sénégal
SAP	Strukturanpassungsprogramme
SDGs	Sustainable Development Goals
UCM	Union Culturelle Musulmane
UDHR	Universal Declaration of Human Rights
UN	United Nations
UNICEF	United Nations Children's Fund
UNODC	United Nations Office on Drugs and Crime
UPS	Union Progressiste Sénégalaise
USAID	United States Agency for International Development

Glossar

Ein Glossar mit einigen zentralen Begriffen, die in dieser Arbeit verwendet werden:

Der Terminus **Talibé** ist arabisch und bezeichnet den Anhänger bzw. Schüler eines Koranlehrers (Clark und Colvin 1994, 262); Buba, Wien, 15.04.2021; Sarr, Wien 06.05.2021). Es handelt sich in der vorliegenden Arbeit ausschließlich um männliche Koranschüler, die zwischen vier und zwanzig Jahre alt sind und von ihren Familienmitgliedern oder der Dorfgemeinschaft einem Marabout anvertraut werden. Dieser lebt im Regelfall weit von dem Heimatdorf der Kinder entfernt (S. Beck u. a. 2015, 61; Clark und Colvin 1994, 262f). Die Bezeichnung Talibé findet primär im senegalesischen Kontext Gebrauch. So werden Koranschüler in Nigeria beispielsweise als *Alamjirai* (Hausa), in der Elfenbeinküste als *Garibous* (Dioula) oder in Gambia als *Almudos* bezeichnet (Bass 2004, 25; Dia, Hugon, und d'Aiglepierre 2016, 100).

Der Begriff **Marabout** stammt ursprünglich von dem arabischen Wort *al-murābit* ab und bezeichnet in der Regel Imame, Lehrer*innen, Gelehrte oder Heilige. Er wird primär im Senegal genutzt und gilt auch als Synonym für beide Geschlechter. Das heißt, dass auch Frauen als Marabout fungieren können. Neben der Bezeichnung Marabout existieren allerdings auch äquivalente Termini wie *serigne* (Wolof), *thierno* (Fulfulde) oder *mooroo* (Mandinka) (Gemmeke 2009, 130; Buba, Wien, 15.04.2021; Sarr, Wien, 06.05.2021). Auch Bezeichnungen wie *Mallam* oder *Alfa* finden in Nigeria Gebrauch. In Guinea hat sich der Terminus *Karamoko* als Bezeichnung für einen Koranlehrer etabliert (Bergmann 1968, 151; Dia, Hugon, und d'Aiglepierre 2016, 101; Mc Laughlin und Mboup 2010, 39). Ferner kann der Terminus Marabout im Französischen als *maitre* oder *maitre coranique* übersetzt werden. Im senegalesischen Kontext kann das allerdings Missverständnisse zur Folge haben, da der Terminus *maitre* einerseits der Begriff für Grundschullehrer*innen und andererseits für Anwälte*innen ist (Sarr, Wien 06.05.2021). Der Begriff Marabout gilt als internationale Bezeichnung für Koranlehrer, *serigne* ist hingegen die etablierte Bezeichnung unter der Wolof-sprechenden Bevölkerung (Sarr, Wien 06.05.2021).

Im Senegal ist der Terminus Marabout gebräuchlich, darunter wird jegliche muslimisch-religiöse Person verstanden, unabhängig davon, ob es sich dabei um Gelehrte handelt oder nicht. Der Marabout lehrt den Koran und bringt seinen Schülern,

den Talibé, muslimisch-religiöse Werte wie Demut und Disziplin bei (Clark und Colvin 1994, 188). Die Rolle des Koranlehrers oder Marabouts ist eine zentrale auf dem Ausbildungsweg der Talibé (Buba, Wien, 15.04.2021). D.h. der Marabout fungiert nicht nur als Vermittler des Korans oder als Rechtsexperte, sondern reguliert auch die Sozialisation der Kinder in einer muslimischen Gemeinschaft (Fuchs 2020, 84; Loimeier 2001, 101). Unter einem Marabout wird ein Sufi-Gelehrter verstanden, der im Senegal eine besondere gesellschaftliche und politische Rolle innehat. Marabouts gelten ebenso als Organisatoren und Anführer von ökonomischen Netzwerken, die ihren Schülern nicht bloß religiösen Segen, sondern auch ökonomischen, rechtlichen und politischen Schutz gewährleisten (Loimeier 2001, 115f).

Der Terminus **Daara** kommt aus dem Wolof (größte Sprachgruppe im Senegal) und bezeichnet wortwörtlich eine Gruppe von Anhängern. Neben dieser Bezeichnung wird jedoch auch der Terminus *école coranique* im senegalesischen Sprachgebrauch für alle Arten von muslimischen Bildungseinrichtungen verwendet (Wiegmann 1994, 807). D.h. die Daara ist eine Bildungs- bzw. Erziehungsinstitution des muslimischen Glaubens, deren Lehrmeister ein Marabout ist, der seinen Schülern beibringt, den Koran zu rezitieren. Männliche Kinder, die meist aus ruralen Gebieten des Senegals und seiner Nachbarländer kommen, werden häufig in die Obhut eines Marabouts gegeben. Ab diesem Zeitpunkt fungiert der Marabout als einzige Autoritätsperson. Diese Anhängerschaft wird als Sozialisierungsprozess verstanden, um den Talibé Durchhaltevermögen, Disziplin, Arbeit, Demut und ein religiöses Verständnis des Korans beizubringen (Clark und Colvin 1994, 106).

Daaras sind religiöse Bildungsstätten, die nicht staatlich reglementiert werden, daher stehen sie kolonial geprägten säkularen Schulen im Land gegenüber. Innerhalb der senegalesischen Gesellschaft wird den Daaras eine große sozio-kulturelle Bedeutung zugeschrieben. Ihre Lehrmeister, die sogenannten Marabouts, werden häufig als religiöse Respektspersonen verehrt. Ebenso ist die Praxis der Almosengabe stark in der senegalesischen Gesellschaft verankert (Fuchs 2020, 25). Daara wird im lokalen Kontext als Schule, Hof, Gemeinschaft oder als Ort verstanden, an dem gelernt wird (Sarr, Wien 06.05.2021).

Des Weiteren soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass Koranschulen im Niger und in Nigeria als *Makarantar* (Hausa) bezeichnet werden (Dia, Hugon, und d'Aiglepierre 2016, 100). In nordafrikanischen Regionen wie in Tunesien, Algerien und

Ägypten werden sie *Kuttab* genannt, in Marokko hingegen als *Msid* bezeichnet. In Mauretanien dominiert die Bezeichnung *Mahadara*. In Libyen und im Sudan *Khalwa-Zawia*, in Somalia *Dox* und in Pakistan beispielsweise *Madrasa* (Akkari 2008, 226). In der vorliegenden Arbeit bezieht sich der Terminus Daara ausschließlich auf die im Senegal anzutreffende muslimische Bildungsinstitution in Form einer Koranschule. Der Terminus *Koranschule* selbst ist vermutlich eine Folge von einer europäischen Darstellung von lokalen, nicht säkularen, formalen Bildungsinstitutionen für eine große Anzahl von Kindern in muslimischen Kontexten (Akkari 2008, 226). Um einer eurozentrischen Sichtweise vorzubeugen, wird einer emischen Denklogik Folge geleistet und die Bezeichnung Daara eingesetzt.

1. Einleitung

Mit der vorliegenden Masterarbeit soll ein Beitrag zu einem Forschungsdiskurs geleistet werden, der sich mit Divergenzen um das Phänomen der Talibé im postkolonialen Senegal auseinandersetzt. Dabei wird der lokale sozio-kulturelle Kontext in den Vordergrund der Analyse gerückt. Im Senegal gibt es nach wie vor zahlreiche Talibé, die bei einem Marabout in einer Daara leben, mit dem Ziel, den Koran rezitieren zu lernen. In internationalen und wissenschaftlichen Debatten werden Talibé häufig als Senegals bettelnde Koranschüler bezeichnet. In diesem Zusammenhang wird meist sogar von Kindesmisshandlungen, Kinderhandel und von Kinderarbeit ausgegangen, weil Talibé-Kinder in den Straßen von Senegals Großstädten um Almosen bitten.

Der Senegal gilt in internationalen Debatten als Paradebeispiel einer konsolidierten Demokratie und eines laizistischen Staates in Westafrika, deren größter Bevölkerungsanteil muslimisch ist. Verflechtungen zwischen Religion und Politik gestalten sich als äußerst komplex und werden häufig als außergewöhnlich beschrieben. Seine spezifischen Ausprägungen von religiösen Organisationsformen, nämlich den muslimischen Bruderschaften bzw. Sufi-Orden, haben maßgeblich zur Konsolidierung der heutigen Demokratie beigetragen. Marabouts verzeichnen weitreichenden politischen und wirtschaftlichen Einfluss und verfolgen gezielte innenpolitische Interessen. Einfluss auf die senegalesische Politik üben allerdings ebenso zivilgesellschaftliche und internationale Akteur*innen wie NGOs oder internationale Institutionen aus, die sich häufig als kontrovers gegenüber jenen der Marabouts gestalten. Koranschulen bzw. Daaras als Bildungs- und Erziehungsinstitutionen genießen seit einigen Jahrhunderten in der gesamten westafrikanischen Region gesellschaftlich hohes Ansehen und gelten bis heute als fest verwurzelte Bestandteile innerhalb der Gesellschaft.

Im Zuge der vorliegenden Arbeit sollen lokale Perspektiven auf das Phänomen der Talibé und auf Kindheitskonzepte aufgezeigt werden und hinsichtlich Divergenzen im Vergleich zu trans- und internationalen Debatten untersucht werden. Dabei wird weder das Phänomen der Talibé in Frage gestellt, noch wird dieses auf den Aspekt des Bettelns reduziert. Das Ziel ist es, die vorherrschende Perspektive aufzubrechen und den sozio-kulturellen Kontext in den Vordergrund zu rücken. Dabei kommt der Berichterstattung eines ehemaligen Talibé eine zentrale Rolle zu, da diese einen Einblick in individuelle Erfahrungen ermöglicht, der bislang innerhalb der sozialwissenschaftlichen Forschung kaum berücksichtigt wurde.

1.2 Forschungsfragen

Diese Masterarbeit zielt darauf ab, Divergenzen um das Phänomen der Talibé, die auf internationaler Ebene zum Vorschein kommen und Auswirkungen auf lokale Gegebenheiten haben, zu beleuchten. Dabei soll die dominierende unilaterale Perspektive, die mediale Wahrnehmungen und internationale Diskussionen um die Talibé im Senegal bereits seit dem Ende des letzten Jahrhunderts prägt, aufgebrochen werden und der sozio-kulturelle Kontext in den Vordergrund gestellt werden. Daher liegt es nahe, dass lokale Sichtweisen auf Talibé und Kinderrechtsdiskurse einerseits an Relevanz gewinnen sollen und andererseits in trans- und internationalen Debatten fortan Berücksichtigung finden müssen. Folglich zielt diese Arbeit darauf ab, das Phänomen der Talibé und Kinderrechtsdiskurse nicht aus globaler Perspektive zu betrachten, sondern den lokalen sozio-kulturellen Kontext in das Zentrum der Analyse zu rücken.

Dabei ergibt sich folgende zentrale Forschungsfrage:

Wie gestalten sich Divergenzen in internationalen und lokalen Diskursen um das Phänomen der Talibé im postkolonialen Senegal?

Subfragestellungen:

- Welche Konsequenzen haben Handlungsmacht und Einfluss internationaler Akteur*innen und nationaler politischer Akteur*innen für die Koranschüler im Senegal?
- Wodurch lassen sich lokale Denk- und Handlungsmuster in Bezug auf die Talibé kennzeichnen?

1.3 Methodik

Im folgenden Abschnitt soll näher auf die methodische Herangehensweise an das Thema eingegangen werden. Die Masterarbeit basiert auf Primär- und Sekundärliteratur. Die Primärliteratur setzt sich aus Dokumenten des senegalesischen Staates sowie aus internationalen Konventionen zusammen. Die Literaturanalyse wird zusätzlich mit drei leitfadengestützten Expert*inneninterviews und einem biografischen Interview ergänzt. In dem Zeitraum von April 2019 bis Mai 2021 wurden insgesamt vier Interviews durchgeführt. Das erste Expert*inneninterview fand bereits im April 2019 im Zuge einer Forschungsreise in den Senegal statt, bei dem die Analyse der Arbeit der NGO *Jardin d'Espoir* im Zentrum stand. Alle weiteren Gespräche wurden im Zeitraum vom 15. April bis zum 23. Mai 2021 online, wie auch vor Ort in Wien geführt. Da es sich um ein Forschungsfeld handelt, in dem vorwiegend männliche Akteure miteinander interagieren, fanden die Interviews ebenso ausschließlich mit männlichen Gesprächspartnern statt. Die daraus gewonnenen Daten wurden in Form einer Inhaltsanalyse ausgewertet. Vorgegangen wird anhand der qualitativen Methodik, das heißt, es werden geschichtswissenschaftliche Methoden mit qualitativen sozialwissenschaftlichen Methoden verbunden.

Um die Forschungsfragen ausreichend beantworten zu können, wurde das qualitative, auf einen Leitfaden gestützte Expert*inneninterview als eine zielführende Methode gewählt. Der Leitfaden stellt dabei ein Gerüst dar und ist thematisch und anhand von sinnvollen Kategorien aufbauend gegliedert. Die Fragen sind dabei offen formuliert, sodass die Abfolge der Themen an die Gesprächsdynamik angepasst werden kann. Trotz eines vorstrukturierten Leitfadens geht es bei dieser Interviewform darum, die Lebenswelten aus Sicht der interviewten Personen zu erfahren, zu beschreiben und zu analysieren (Dannecker und Vossemer 2014, 158f). Expert*inneninterviews werden in der Regel den Leitfadeninterviews zugeschrieben. Sie zeichnen sich durch ihren Wissenszugang oder den Status innerhalb der Wissensproduktion, der den Interviewpartner*innen zugeschrieben wird, aus (Dannecker und Vossemer 2014, 161). Die Fragen habe ich während der Interviews in abgeänderter Form gestellt und bei jedem Gespräch noch durch Ad-hoc-Fragen ergänzt. Abweichungen aufgrund des narrativen Erzählens wurden ebenso berücksichtigt. Die beiden Experten haben

zugestimmt, dass ihre Namen und Funktionen im Zuge der vorliegenden Masterarbeit veröffentlicht werden.

Mein Gesprächspartner Mamadou Ndiaye, mit dem insgesamt zwei Interviews geführt wurden, hat Germanistik an den Universitäten Dakar und Graz studiert und war bis zu seiner Pensionierung als Deutschlehrer an einer Militärschule in Saint-Louis tätig. Parallel dazu ist er bereits seit 2006 Leiter der NGO *Jardin d'Espoir*, die sich um die Zusammenarbeit mit zahlreichen Marabouts in Saint-Louis bemüht, um den Talibé in ihrem Tageszentrum eine berufliche und säkulare Bildung als Ergänzung zu ihrem Koranstudium zu bieten (Ndiaye, Saint-Louis, 18.04.2019).

DDr. Amadou Lamine Sarr studierte und promovierte in den Studienfächern Politikwissenschaft und Geschichte an der Universität Wien, wo er derzeit Lehrbeauftragter am Institut für Internationale Entwicklung ist. Seine Forschungsschwerpunkte beziehen sich auf den Islam in Afrika, afrikanische Nationalismen, Kolonialismus, Dekolonisierung und auf Rassismus (Sarr, Wien, 06.05.2021).

Aufgrund ihrer Expertisen und persönlichen Erfahrungen werden sie von mir als Experten eingestuft und die aus den Interviews gewonnenen Erkenntnisse fließen als Ergänzung in die vorliegende Literaturarbeit ein.

Weiters wurde ein biografisches Interview, das methodisch auch als *Oral History* bezeichnet werden kann, mit einem ehemaligen Talibé durchgeführt. Interviews in der Form von *Oral History* werden häufig dann angewendet, wenn es darum geht, politische oder gesellschaftliche Phänomene, die hinter Lebensgeschichten verborgen liegen, zu rekonstruieren. Dabei ist das freie Erzählen von zentraler Bedeutung. Dadurch wird die Einflussnahme der interviewenden Person auf die Narration begrenzt und die Funktion des aktiven Zuhörens eingenommen (Dannecker und Vossemer 2014, 157f).

Mein Gesprächspartner erklärte sich damit einverstanden, nur seinen Vornamen in der Arbeit zu nennen, um ihn durch diese Teilanonymisierung Schutz in seiner Privatsphäre gewährleisten zu können. Buba wuchs in Gambia auf, lebt mittlerweile in Wien und besuchte auf Wunsch seines Großvaters insgesamt acht Jahre lang drei verschiedene Daaras in Mauretanien und im Senegal. Durch ein biografisches Interview und informelle Gespräche mit ihm kann ein Einblick in seine individuellen Erfahrungen als ehemaliger Koranschüler gegeben werden.

Die von mir durchgeführten Gespräche wurden akustisch aufgezeichnet und anschließend transkribiert. Dafür wählte ich die kommentierte Transkription. Das heißt, ich habe mich für die Vorgehensweise der wörtlichen Transkription und deren Übertragung in gebräuchliches Schriftdeutsch bzw. Englisch entschieden. Dabei habe ich Dialekte bereinigt, Satzbaufehler behoben und den Stil geglättet (Mayring 2002, 91). Diese Vorgehensweise wurde gewählt, da die inhaltlich-thematische Ebene im Vordergrund der Analyse steht. Mit der kommentierten Transkription ergänzte ich das Wortprotokoll, indem ich zusätzliche Kommentare nach vorher von mir festgelegten Kriterien in einer separaten Spalte neben dem Text eingebracht habe (Mayring 2002, 94). Diese Vorgehensweise wählte ich, um bereits während der Transkription auf mögliche Kategorien und wiederkehrende Informationen aufmerksam zu werden.

Die Bearbeitung der Daten aus Interviews erfolgte anhand der qualitativen Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring. Die Inhaltsanalyse ist streng methodisch kontrolliert, das Datenmaterial wird schrittweise analysiert (Mayring 2002, 114). Dabei unterscheidet Mayring (2002) zwischen drei Grundformen: Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung. Die Zusammenfassung soll Material reduzieren, sodass die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben, welche nach wie vor das Grundmaterial darstellen sollen. Die Explikation versucht, durch zusätzlich herangezogenes Material einzelne fragliche Textstellen zu erläutern. Die Strukturierung filtert wiederum bestimmte Aspekte unter den zuvor festgesetzten Kriterien aus dem Material, um einen Querschnitt zu erlangen oder um das Material anhand bestimmter Kriterien einzuschätzen (Mayring 2002, 115). Für die Auswertung der Daten eignete sich besonders die strukturierte Inhaltsanalyse, weil das aus den „[...] *Strukturierungsdimensionen zusammengestellte Kategoriensystem so genau definiert wird, dass eine eindeutige Zuordnung von Textmaterial zu den Kategorien immer möglich ist [...]*“ (Mayring 2002, 118). Mithilfe von Definitionen von Kategorien sowie von Ankerbeispielen und Kodierregeln werden schließlich der Kodierleitfaden und die Kategorien gebildet (Mayring 2002, 118f).

Ich wählte die strukturierte Inhaltsanalyse, um die Kernaussagen aus den Interviews zu filtern und kategorisiert auswerten zu können, da das Forschungsinteresse inhaltlicher Art ist. Zunächst wurde eine Einzelanalyse durchgeführt, bevor der Übergang in eine generalisierende Analyse erfolgte, um die Gespräche systematisch auf Divergenzen und Ähnlichkeiten untersuchen zu können.

Festzuhalten ist die Tatsache, dass alle Gesprächspartner die Koranschule frühzeitig beendet haben, um eine staatliche Schule zu besuchen. Buba, der für insgesamt acht Jahre als Talibé in verschiedenen Daaras gelebt hat und sein Koranstudium vorzeitig abgebrochen hat, begann nach seiner Rückkehr in Gambia eine öffentliche Schule zu absolvieren, um sich seinen Wunsch, Englisch zu lernen, erfüllen zu können. Im Gegensatz zu Buba besuchten die beiden Experten nur für eine kurze Zeitperiode Tagesdaaras, bevor sie von ihren Eltern aufgrund ihres persönlichen Wunsches im Kindesalter den Wechsel in eine staatliche Schule antraten. Auch wenn die Interessen und der Zugang zu dieser Thematik meiner Interviewpartner zunächst ähnlich erscheinen, verzeichnen sie jedoch voneinander divergierende Einschätzungen, Meinungen und Erfahrungen. Ferner stehen ihre speziellen Interessen in Divergenz zu jenen, die auf internationaler Ebene vorzufinden sind, was im weiteren Verlauf der Arbeit zum Ausdruck gebracht wird.

1.4 Stand der Forschung

In diesem Unterkapitel wird eine Aufstellung der relevanten wissenschaftlichen Literatur zur Abgrenzung der eigenen Arbeit und des Themas geboten. Inhaltlich wird der Schwerpunkt auf Divergenzen um Senegals männliche Koranschüler gelegt.

Die zentrale Forschungsfrage der Arbeit verlangt vor allem die Analyse des Phänomens im postkolonialen Senegal, wobei der Fokus verstärkt auf einer Untersuchung ab den 1990er Jahren liegt. Um Kontroversen um Talibé begreifen zu können, ist es unerlässlich, einen ausführlichen historischen Abriss über das Phänomen, seine Ausprägungsformen und seinen Zusammenhang mit dem politischen System, dem Islam und seiner gesellschaftlichen Relevanz zu erörtern. Basierend darauf kann erst eine sinnvolle Analyse vollzogen werden.

Zu wissenschaftlichen Werken, die sich mit der politischen Geschichte des Landes befassen, zählen jene von Klaus Ziemer (1984), Ernst Stetter (1993) und von Walter Schicho (2019).

Der Islam und gleichzeitig das islamische Bildungswesen haben sich bereits ab dem neunten Jahrhundert in Teilen Afrikas etabliert. Dazu zählen vor allem Nordafrika, Teile des östlichen Afrikas und ab dem zehnten Jahrhundert auch weite Teile Westafrikas. Durch die Etablierung des Islams in Westafrika sind ebenso muslimische Bildungsinstitutionen entstanden, die auch während der französischen bzw. britischen

Kolonialzeit erhalten geblieben sind. Untersuchungen zu Koranschulen in West- und Zentralafrika wurden bereits in Ländern wie dem Sudan, Mali, Burkina Faso, Nigeria oder in Sierra Leone durchgeführt (Perry 2004, 55). In zahlreichen Staaten des Kontinents wurden Koranschulen durch den Einfluss der ehemaligen Kolonialadministration sowie durch die Veränderung von politischen Strukturen im Laufe der Zeit transformiert, wie z.B. in Mosambik oder im Kongo (Launay 2016). In anderen Regionen wie in Kenia oder im Niger hingegen, ist es zu Innovationen und Experimenten neuer Ausprägungsformen muslimischer Bildungssysteme gekommen. Klassische Paradigmen des muslimischen Bildungswesens sind nach wie vor in Teilen von Mali, Gambia, Guinea und in Mauretanien vorzufinden (Launay 2016).

Im Senegal erfährt der muslimische Bildungssektor in großen Teilen der Gesellschaft hohes Ansehen. Wissenschaftliche Werke über die spezifische Ausrichtung des Islams, nämlich dem Sufismus, sowie über das muslimische Bildungswesen während der französischen Kolonialadministration wurden primär in französischer und englischer Sprache verfasst. Vereinzelt existieren jedoch auch zentrale Werke in deutscher Sprache. Einschlägige Werke zum Senegal und seinem Verhältnis zwischen Religion, politischem System und dem Konnex zum muslimischen Bildungswesen wurden unter anderem von Roman Loimeier (2000, 2001, 2002, 2011), von Mamadou Diouf (1998, 2013), sowie von Rudolph T. Ware (2014) verfasst.

Während sich Fachzeitschriftartikel von den 1980er Jahren bis zur Jahrtausendwende noch auf die Rolle der muslimischen Bruderschaften und ihrer Beziehung zur nationalen Politik beschränkten, rückten Wissenschaftler*innen ab den 2000er Jahren die Thematik der Koranschulen und der damit einhergehenden Problematik der bettelnden Koranschüler vor dem Hintergrund eines Menschenrechts- bzw. Kinderrechtsdiskurses ins Zentrum. Aufgrund dieser Tatsache nahmen Feldforschungen bezüglich dieser Thematiken zu. Die wissenschaftlichen Blickwinkel sind vielfältig: Medizin, Anthropologie und Sozialwissenschaften. Primär beziehen sich die Forschenden auf den Aspekt des Bettelns der Koranschüler, sowie die damit verbundene Problematik von Kinderhandel.

Ferner gilt es, die Arbeit räumlich abzugrenzen. Es handelt sich bei dem Forschungsgegenstand zwar um eine Praktik, die in einigen westafrikanischen Ländern anzutreffen ist, die jedoch im Senegal eine spezifische Ausprägung erfährt. Aus diesem Grund markiert die Republik Senegal das zentrale Forschungsgebiet, wobei auch hier eine räumliche Differenzierung getroffen werden muss. Die behandelten

Fallbeispiele der Arbeit beziehen sich primär auf die nördlichste Küstenstadt Saint-Louis. Trotz der räumlichen Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes auf den Senegal muss die internationale Ebene, die erst Divergenzen um Talibé und Kinderrechtsdiskurse hervorgebracht hat, miteinbezogen werden. Im Zuge der Analyse wird deutlich, welche Rolle inter- und transnationalen Akteur*innen zukommt und welche Divergenzen dadurch um das Phänomen der Talibé hervorgebracht werden.

Festzuhalten ist, dass das Phänomen der Talibé aus der Geschichte des Senegals und seiner sozio-kulturellen Gesellschaftsstrukturen heraus untersucht wird. Gesellschaft und Geschichte des Senegals markieren das Zentrum der Analyse. Basierend darauf fließt daher erst in Kapitel 6 die international dominante Kinderrechtsperspektive in diesen Diskurs mit ein und wird auf den senegalesischen Kontext angewendet.

Schließlich ist hier noch darauf hinzuweisen, dass trotz akademischer, politischer und humanitärer Bestrebungen und Diskurse das Leben und die Erfahrungen der Talibé teilweise unbekannt sind. Das mag am mangelnden Austausch zwischen Talibé und Forscher*innen liegen wie auch in deren Schweigen seine Begründung finden. In diesem Kontext ist auf Amo (2014) zu verweisen, die behauptet, dass Talibé nicht mit Erwachsenen sprechen, es sei denn, es wird ihnen gestattet. Respekt und Gehorsam den älteren Talibé sowie dem Marabout gegenüber sind nun einmal Bedingungen für den Beitritt zu einer Daara und regeln das Zusammenleben (Amo 2014, 10).

1.5 Ausblick auf die Kapitel

Die vorliegende Masterarbeit ist in sieben Kapitel inklusive des Glossars gegliedert. In diesem Abschnitt wird ein Überblick über den Verlauf der Arbeit gegeben. Das erste Kapitel ist als Einleitung zu verstehen, die durch die Erläuterung der Zielsetzung, der Forschungsfragen, den Stand der Forschung und der Methodik den inhaltlichen, zeitlichen und räumlichen Rahmen absteckt. Es folgt Kapitel zwei, das den Kontext der Arbeit darlegt und einen Überblick über die Republik Senegal liefert. Dabei werden Einblicke in Geschichte, Politik und Wirtschaft geboten. Zusätzlich werden neben der beschreibenden Landeskunde auch die sozio-kulturelle Gesellschaftsstruktur und die Medienlandschaft des Landes erörtert.

Das dritte Kapitel legt das Hauptaugenmerk auf Machtdynamiken von Politik und Religion und zeigt dabei multiple, teils divergierende und teils überlappende Prozesse und Dynamiken auf. Die Darstellung der Religionsgeschichte des Islams sowie die Ausführungen über den Sufismus dienen dabei der Kontextualisierung von gegenwärtigen Debatten. Dabei ist es unerlässlich, die Rolle und Funktionsweise der muslimischen Bruderschaften – die ein Spezifikum in der gesamten westafrikanischen Region markieren – als eigenes Unterkapitel darzustellen. Ebenso zentral ist die Analyse der Kohärenz von Politik und Religion, die im Senegal eine unverkennbare und außergewöhnliche Ausprägungsform seit dem Kolonialismus verzeichnet.

Im vierten Kapitel wird das Bildungswesen im Senegal erörtert. Besonders wichtig ist in diesem Kapitel die Beschreibung der Funktionsweise und der Zielsetzung des muslimischen Bildungswesens und seine verschiedenen Ausprägungsformen. Auf die inhaltliche Aufarbeitung der muslimischen Bildungsinstitutionen, die auch Erfahrungsberichte in Form von qualitativen Forschungsmethoden beinhalten, folgt die Darlegung des öffentlichen Bildungssektors. Zum Abschluss des Kapitels werden noch arabische Schulen und Institutes Islamiques skizziert, die Elemente aus dem privaten und öffentlichen Bildungssektor zusammenführen und als Sonderschulformen deklariert werden.

Das fünfte Kapitel rückt folgende Frage in das Zentrum der Analyse: Sozio-kulturelles Erbe oder gesellschaftliches Problem? In diesem Kapitel werden multiple Interessen, die sich zum Teil überlappen aber auch Kontroversen offenlegen, untersucht. Ferner werden Divergenzen um das Phänomen der Talibé erörtert, wodurch eine spezifische Sichtweise auf die Problematik zum Ausdruck kommt. Zunächst wird das ambivalente Verhältnis zwischen Straßenkindern und Talibé dargelegt. Danach wird das umstrittene staatliche Projekt zur Modernisierung der Daaras bzw. der Koranschulen vorgestellt. Dabei werden die Handlungsfelder von beteiligten Akteur*innen auf internationaler und nationaler Ebene aufgezeigt. Die Funktionsweise von modernen Daaras steht im Gegensatz zu jener der ursprünglichen Daaras, die in den urbanen Regionen des Senegals beinahe an jeder Straßenecke vorzufinden sind. Um den Kontrast, der den Koranschulen innewohnt, aufzuzeigen, wird der Alltag der Talibé in urbanen Daaras anhand von Fallbeispielen diskutiert. Ferner behandelt das Kapitel die Arbeitsweisen, Ziele und Kooperationen von Grassroot-Organisationen, die auf Initiative der lokalen Bevölkerung entstanden sind, anhand des Fallbeispiels der NGO *Jardin d'Espoir* in Saint-Louis. Grassroot-Organisationen, die ebenso wie

internationale Organisationen um das Kindeswohl der Talibé bemüht sind, weisen den Vorteil auf, dass sie im Gegensatz zu internationalen Akteur*innen über sozio-kulturelle Strukturen und Herausforderungen um das Phänomen der Talibé informiert sind und diese in ihre Arbeitsweise inkludieren. Das Projekt wird in Form einer Kurzbeschreibung eines Monitoring – Prozesses sowie einer kurzen Darstellung der Ergebnisse präsentiert.

Im sechsten Kapitel wird der internationale Diskurs um Kinderrechte untersucht und auf den senegalesischen Kontext angewendet. Ausgehend von der Entstehungsgeschichte von Kinderrechtskonzepten wird eine rechtshistorische Analyse vollzogen, um heutige internationale Konventionen und Reglementierungen verstehen zu können. Basierend darauf werden Kinderarbeit und Kinderhandel vor dem Hintergrund internationaler Rechtsinstrumente im Senegal untersucht. Ferner wird die Praktik des Fostering auf eine adäquate Verbindung mit dem Phänomen der Talibé analysiert.

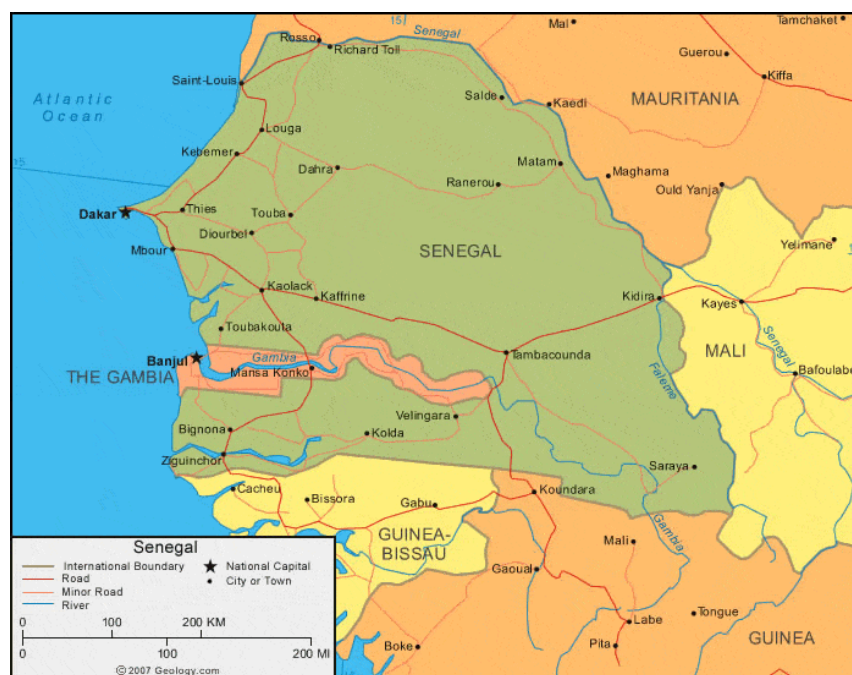
Abgeschlossen wird die Arbeit mit einer Conclusio, in der die Forschungsfragen beantwortet werden und in der auch meine persönliche Meinung und Erfahrung mit dieser Thematik manifestiert wird.

2. Republik Senegal

In dem folgenden Kapitel wird ein Überblick über die Republik Senegal geboten. Dabei werden polit-historische Ereignisse, außenpolitische wie auch wirtschaftliche und mediale Entwicklungen aufgezeigt, sowie spezifische Charakteristika und Problemlagen des Landes erörtert.

Das in der westafrikanischen Region gelegene Land grenzt mit seiner Küste an den Atlantik. Im Norden kennzeichnet der Senegal-Fluss die Grenze zu Mauretanien und im Osten markiert großteils der aus dem Senegal-Fluss entsprungene Flussarm Falémé die Grenze zu Mali. Im Süden grenzt das Land an Guinea und an Guinea-Bissau. Gambia bildet eine Enklave, die den südlichen Senegal, nämlich die Casamance, weitgehend vom Rest des Landes separiert (Langthaler 2002, 5; Stetter 1993, 364).

Der Senegal gilt als ein flacher Staat, deren Ebenen sich aus ausgetrockneten Flusstälern und alten Dünen zusammensetzen. Zu großen Teilen zählt er zur Sahelzone und ist dadurch mit klimatischen und ökologischen Bedingungen, ebenso mit wiederkehrenden Dürreperioden, konfrontiert. Das Land ist durch verschiedene Klima- und Vegetationszonen gekennzeichnet, wobei Regenfälle vermehrt im Süden anzutreffen sind. Die Regenzeit dauert von Juli bis September und die Trockenzeit von November bis Mai (Langthaler 2002, 5; Stetter 1993, 364f).



Quelle: (Geology.com 2021)

2.1 Politische Geschichte

Der Senegal war in der präkolonialen Zeit Teil von mehreren großen afrikanischen Königreichen (Ghana, Tekrour, und Mali). Ausgehend vom 13. und 14. Jahrhundert formierte sich das Djolof-Reich, das sich von dem früheren Königreich Mali ablöste, jedoch im 16. Jahrhundert wieder zerfiel. Bereits ab dem 15. Jahrhundert existierten Handelskontakte mit europäischen Ländern wie Portugal, Holland, Frankreich und Großbritannien (Stetter 1993, 368). Ab 1626 gab es erstmals französische Handelsgesellschaften und Kolonisatoren, die sich im Küstengebiet des heutigen Senegals niederließen (Langthaler 2002, 8f). Ferner gewann der Sklavenhandel damals immer mehr an Bedeutung, sodass die Insel Gorée, die an Küste vor Dakar liegt, zum Hauptumschlagplatz für den Dreieckshandel mit Sklaven wurde. Mit dem Ende der Sklaverei begann im 19. Jahrhundert die koloniale Ausdehnung der ehemaligen europäischen Großmächte in Westafrika. Frankreich übernahm, nach vorübergehender Herrschaft Großbritanniens, in der Region von Senegambia wieder die Kontrolle und begann gleichsam mit einer gezielten territorialen Ausdehnung in Form einer Kolonialisierung (Stetter 1993, 368f). Französische Expansionsbestrebungen im Senegal existierten allerdings schon seit dem Verlust seiner indischen und nordamerikanischen Kolonien im 18. Jahrhundert. Sie scheiterten jedoch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts aufgrund von klimatischen Bedingungen, Finanzknappheit und dem erbitterten Widerstand der lokalen Fürstentümer (Loimeier 2001, 59; Thioune Diop 2016, 103). Ab 1895 kam es schließlich zur Bildung der Kolonialföderation von Französisch-Westafrika (Langthaler 2002, 8ff; Thioune Diop 2016, 103). Französisch-Westafrika (Afrique-Occidentale Française, AOF) war von 1895-1958 die Bezeichnung für die Föderation aller französischen Kolonien in Westafrika. Diese umfassten die Territorien des heutigen Niger, Burkina Faso (früher Obervolta), Mali (früher Französisch-Sudan), Guinea, Benin (früher Dahomey), Elfenbeinküste, Mauretanien, Senegal und ab 1916 auch das Mandatsgebiet des heutigen Togos (Thioune Diop 2016, 103). Mit der Machtübernahme Frankreichs wurde der Senegal zum politischen Zentrum von Afrique-Occidentale Française. Zunächst wurde Saint-Louis zur Hauptstadt (Stetter 1993, 368f). Die Stadt, die in Wolof unter dem Namen *Ndar* bekannt ist, wurde auf Bestreben der französischen Kolonialadministration zu Ehren des gleichnamigen Königs Ludwig XIV als Saint-Louis benannt. Sie ist die älteste von den Europäer*innen gegründete Stadt an der Westküste Afrikas und fungierte von 1895 bis 1902 als Hauptstadt von

AOF. Seit jeher gilt sie als *Hauptstadt des Nordens, intellektuelle Hauptstadt des Senegals* oder *Hauptstadt des guten Geschmacks* (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). Dakar gewann erst mit Beginn des 20. Jahrhunderts aufgrund seines Hafenbeckens an Bedeutung als Hafenstadt (Stetter 1993, 368f). Gegründet wurde Dakar aber bereits im 19. Jahrhundert und fungierte ab 1905 als Sitz des Generalgouverneurs von Französisch-Westafrika (Langthaler 2002, 10; Thioune Diop 2016, 103).

Während der Kolonialzeit entwickelte und manifestierte sich der Islam in der Region. Damit einher ging auch das Entstehen der muslimischen Bruderschaften. Die Sufi-Bruderschaften gingen Allianzen mit der französischen Kolonialadministration ein und profitierten in der Erdnussproduktion voneinander (Stetter 1993, 369ff).

1914 kam es zur erstmaligen Entsendung eines Senegalesen, nämlich Blaise Diagne, als Abgeordneter in die französische Nationalversammlung. Dieser sicherte Frankreich im Gegenzug für sein Mandat Rekrutierungen von senegalesischen Soldaten im Ersten Weltkrieg zu. Des Weiteren erhielten die Bewohner*innen der Quatre Communes im Jahr 1916 die französische Staatsbürgerschaft (Langthaler 2002, 8f; Thioune Diop 2016, 103). Bei den Quatre Communes handelt es sich um die vier Städte bzw. Handelsenklaven Dakar, Rufisque, Gorée und Saint Louis, die rechtlich und politisch den französischen Kommunen gleichgestellt waren. Sie standen bereits seit dem 18. Jahrhundert unter französischer Herrschaft. 1848 erhielten die Originaires (Bewohner*innen der Quatre Communes) das Wahlrecht. Heirat, Erbschaft und weitere familiäre und zivilrechtliche Angelegenheiten fielen jedoch nach wie vor unter die Zuständigkeiten der muslimischen Gerichte (Cooper 2014a, 72; Loimeier 2011, 144).

Im Jahr 1940 inmitten des Zweiten Weltkrieges kam der Senegal unter die Verwaltung des französischen Vichy-Regimes, bis es schließlich zur Übernahme durch die französische Résistance kam (Langthaler 2002, 8). 1946 wurde der Senegal Mitglied der *Union française* (Französischen Union) und der spätere Präsident Léopold Sédar Senghor wurde zweiter senegalesischer Abgeordneter in der französischen Nationalversammlung. Dieser gründete 1948 den *Bloc Démocratique Sénégalais* (BDS). Zehn Jahre später wurde der BDS in die Gründungspartei von Senghor, nämlich in die *Union Progressiste Sénégalaise* (UPS) umgewandelt (Langthaler 2002, 8; Thioune Diop 2016, 104). Ferner erhielt der Senegal im selben Jahr, nämlich 1958, die Autonomie der Teilregionen der ehemaligen Französischen Union (Langthaler 2002, 8ff; Thioune

Diop 2016, 104). Mit der Machtübernahme von Charles de Gaulle im Jahr 1958 und der damit einhergehenden Errichtung der fünften Republik im Kontext des Algerienkrieges wurde die Französische Union beendet (Cooper 2014a, 81). De Gaulle berief eine neue Verfassungskommission ein, in der zwei Delegierte des Senegals, nämlich Léopold Sédar Senghor und Lamine Guèye, vertreten waren. Sie legten den Fokus auf Artikel 12 der neuen französischen Verfassung, dieser regelte fortan die Beziehung zu den Kolonialgebieten in der Französischen Gemeinschaft (Communauté Française, CF) (Thioune Diop 2016, 104). Die Verfassungskommission diente der Bildung der Französischen Gemeinschaft. Sie gestattete den afrikanischen Staaten das Recht, Föderationen zu bilden – eine Konzession, die auf Bestreben von Senghor eingeräumt wurde. Die Verfassung sah allerdings weder ein Recht auf Unabhängigkeit ihrer Mitgliedsstaaten noch deren parlamentarische Vertretung innerhalb der französischen Nationalversammlung vor (Thioune Diop 2016, 104). Aufgrund von politischem Druck seitens überregionaler Parteizusammenschlüsse und Gewerkschaften stellte de Gaulle schließlich sehr wohl eine spätere Dekolonisation der afrikanischen Territorien in Aussicht. In einem Referendum von 1958 stimmten allerdings alle Territorien, bis auf Guinea unter Sékou Touré, für den Verbleib bei Frankreich (Cooper 2014a, 81f; Thioune Diop 2016, 105). Im Senegal stimmte man aus folgenden zwei Gründen dem Verbleib in der Französischen Gemeinschaft zu: Das Territorium erfuhr einerseits starken politischen und militärischen Druck von Frankreich. Andererseits erhielt Frankreich die Unterstützung der einflussreichen Marabouts der muslimischen Bruderschaften, die die unabsehbaren Folgen einer Unabhängigkeit des Senegals, primär aus ökonomischen Gründen, nicht riskieren wollten (Thioune Diop 2016, 104f). Zahlreiche westafrikanische politische Persönlichkeiten lehnten bereits im Vorfeld der sich abzeichnenden Auflösung der AOF den Zerfall in kleine, ressourcenarme Nationalstaaten ab. Sie forcierten eine Föderation zwischen den Territorien und Frankreich anstatt des Entstehens von zahlreichen kleinen und wirtschaftlich schwachen Nationalstaaten (Cooper 2014a, 69). Nationalstaaten beinhalten nämlich nicht nur die Gefahr und Vorstellung davon, dass ein einziges Volk einer einzigen Regierung entsprechen sollte, sondern weisen auch auf die von Senghor befürchtete *Balkanisierung* Afrikas hin: „[...] *that devolving power to small territories would lead to dangerous conflict for the one resource that mattered, control over the mechanisms of state power* [...]“ (Cooper 2014a, 86). Dennoch kam es nach der Gründung der Französischen Gemeinschaft bereits im Jahr 1959 zu einer

Abschlussresolution mit der Forderung einer Umwandlung der Gemeinschaft in eine multinationale Konföderation souveräner Teilstaaten (Thioune Diop 2016, 105). Senghor, der selbst Föderalist war, strebte die Bildung einer Konföderation mit anderen westafrikanischen Territorien an. Bereits im September desselben Jahres schickten der französische Sudan und der Senegal einen gemeinsamen formalen Unabhängigkeitsantrag der Mali-Föderation nach Frankreich und erhielten 1960 die Zustimmung, die jedoch an zahlreiche Bedingungen geknüpft war (Cooper 2014a, 83f; Thioune Diop 2016, 105f). Der Senegal erlangte am 20. Juni 1960 als Teilstaat im Rahmen der damals existierenden Mali-Föderation seine Unabhängigkeit. Da sich Léopold Sédar Senghor und Modibo Keita jedoch weiter zerstritten, zerbrach der Zusammenschluss schlussendlich bereits kurze Zeit später. Infolge der Separation der Föderation erhielt der Senegal seine separate staatliche Unabhängigkeit am 20. August 1960. (Langthaler 2002, 6ff; Schicho 2019, 1; Thioune Diop 2016, 106).

An der damaligen Staatsspitze standen das Duo Léopold Sédar Senghor als Präsident und Mamadou Dia als Ministerpräsident. Beide forcierten das rasche Entstehen einer senegalesischen Verfassung, die jedoch der französischen Verfassung der Fünften Republik von 1958 inhaltlich stark ähnelte (Loimeier 2001, 50f; Thioune Diop 2016, 106). Parallelen lassen sich anhand der säkularen Ausrichtung der senegalesischen Republik, aber auch anhand der Übernahme des politischen Zentralismus sowie am laizistischen Schulwesen erkennen (Loimeier 2001, 5; Thioune Diop 2016, 106). Die Verfassungsausrichtung nach französischem Vorbild diente als Garant für den Zugang zur modernen Staatenwelt, vor allem aber zu den Vereinten Nationen und ihren Sonderorganisationen. Die Einführung des Präsidialsystems in postkolonialen Staaten gestaltet sich als äußerst attraktiv, da sie dem Präsidenten eine starke Machtposition einräumt. Ferner war die Verfassung mit der Hoffnung auf weitere wirtschaftspolitische Unterstützung Frankreichs und anderer westlicher Staaten verknüpft (Loimeier 2001, 52; Thioune Diop 2016, 107).

Das Duo an der Regierungsspitze der jungen Republik war nicht von langer Dauer. Die machtpolitischen Rivalitäten verstärkten sich, sodass es 1962 zur Absetzung von Mamadou Dia und zu seiner Festnahme kam. Das Präsidialsystem wurde eingeführt, wodurch die politische Opposition bis Mitte der 1970er Jahre unterdrückt wurde (Loimeier 2001, 210ff; Thioune Diop 2016, 108). Zwischen 1966 und 1974 manifestierte sich das Einheitsregime der UPS. Ab Mitte der 1970er Jahre kam es schließlich zur schrittweisen Öffnung und Legalisierung von weiteren Parteien in dem

Zentralstaat wie der *Parti Démocratique Sénégalais* (PDS) von Abdoulaye Wade. 1976 wird die UPS zur *Parti Socialiste* (PS) umbenannt (Langthaler 2002, 9). 1981 tritt Senegals erster Präsident Senghor zurück und übergibt sein Amt an seinen Nachfolger Abdou Diouf, der bis 2000 im Amt bleibt, bevor es zu einem politischen Machtwechsel und der Übergabe an seinen Opponenten Wade kommt (Langthaler 2002, 11).

Frauen besitzen seit 1956 das Wahlrecht, doch die erste weibliche Abgeordnete zog erst 1973 ins Parlament ein. Ab Mitte der 1980er Jahre wuchs die Präsenz von Frauen im Parlament jedoch stetig an (Langthaler 2002, 16). Ferner verfügt der Senegal über eine lange demokratische Tradition. Die beiden großen politischen Parteien PS und PDS (*Parti Démocratique Sénégalais*) gelten nach wie vor als zentrale politische Kräfte (Stetter 1993, 379). Der Staat ist seiner politischen Ausrichtung nach eine Präsidialrepublik, die auf der Präsidialverfassung von 2001 basiert, allerdings einige Male novelliert wurde. Dazu zählen unter anderem die Verkürzung der Amtszeit der Präsident*innen von sieben auf fünf Jahre und die Beschränkung auf eine einmalige Wiederwahl (Schicho 2019, 1).

Die politische Geschichte des Landes lässt sich in den 1980er und 1990er Jahren auch von der gescheiterten Konföderation Senegambia und durch einen bewaffneten Aufstand in der Casamance kennzeichnen. Dieser Aufstand manifestierte sich bereits 1981 und ging primär vom *Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance* (MFDC) aus (Stetter 1993, 366). Er richtete sich gegen die Zentralregierung in Dakar. Aufgrund von historischen Besonderheiten wie geografischen oder kulturellen Divergenzen forderte die Region ihre Unabhängigkeit oder zumindest ihre Autonomie. Die Bevölkerung in der Casamance fühlte sich gegenüber dem Norden benachteiligt und gleichzeitig durch eine vermehrte Zuwanderung bedroht. Die Unzufriedenheit intensivierte sich gegen Ende der 1980er Jahre aufgrund von sich verschlechternden Lebensbedingungen und drückte sich durch politische Unruhen und Demonstrationen in der Casamance aus (Stetter 1993, 366f). Diese erreichten 1990 bürgerkriegsähnliche Kampfhandlungen zwischen bewaffneten Kräften des MFDC und der senegalesischen Armee. Hunderte Menschen wurden dabei getötet oder verhaftet und tausende Menschen flohen nach Guinea-Bissau. 1991 einigte man sich auf einen Waffenstillstand. Die Regierung machte sich in diesem Konflikt gravierender Menschenrechtsverletzungen schuldig. Die Lage in der Casamance gilt bis zu Beginn der 2000er als angespannt und die Region setzte sich das Erlangen eines Autonomiestatus zum Ziel (Langthaler 2002, 14; Stetter 1993, 366f).

Ferner verzeichnet das Land ab Ende der 1980er Jahre einen Grenzkonflikt mit Mauretanien. 1989 kam es zu massiven Grenzzwischenfällen mit Mauretanien. Übergriffe gegenüber Maur*innen im Senegal sowie gegenüber Senegales*innen in Mauretanien waren die Folge und lösten eine beidseitige Massenflucht aus. Ausgangspunkt der Konflikte waren Auseinandersetzungen zwischen Nomad*innen und Ackerbauern und Ackerbäuerinnen beider Länder, wobei sich der Grenzkonflikt schon länger zugespitzt hatte (Stetter 1993, 368). Mauretanien betrachtete die Mitte des Senegalflusses als Staatsgrenze, der Senegal hingegen berief sich auf ein koloniales Dekret von 1933, in dem das rechte Ufer zur Grenze erklärt wurde. Bedingt durch sich ändernde klimatische Bedingungen weideten maurische Viehzüchter*innen auf den Flussinseln, die der Senegal jedoch zu seinem Territorium zählte (Stetter 1993, 368). Die Ländereien mussten neu aufgeteilt werden, was in beiden Ländern zu Konflikten führte und wechselseitige Gewaltausbrüche zur Folge hatte. Die Aversion zwischen den beiden Regionen sitzt nach wie vor tief. 1991 wurden die diplomatischen Beziehungen beider Länder wieder aufgenommen und 1992 ist die Grenze zwischen den Staaten wieder geöffnet worden (Stetter 1993, 368).

Mit Beginn der 2000er Jahre unterzeichnete der Senegal zahlreiche internationale Abkommen und Konventionen und versucht, dadurch am internationalen Parkett mitzuwirken und Einfluss zu gewinnen. Ferner sind wirtschaftspolitische Veränderungen in Richtung Liberalisierung deutlich zu erkennen. Das Land ist aber dennoch bis heute von ausländischer Unterstützung aus dem Globalen Norden und der arabisch-muslimischen Welt abhängig.

2.2 Wirtschafts- und Außenpolitik

Basierend auf den Ausführungen zur politischen Geschichte des Landes, folgt nun eine Abhandlung seiner Wirtschafts- und Außenpolitik. Der Senegal zählte weltweit bis in die 1990er Jahre zu den führenden Erdnussproduzenten, obwohl es in den 1970er Jahren zu einer verstärkten Regression, bedingt durch die Weltwirtschaftskrise, kam. Der Rückgang der Weltmarktpreise in den 1970er und 1980er Jahren führte dazu, dass die gesamte Erdnussproduktion mit Verlusten auf dem Weltmarkt verkauft werden musste (Stetter 1993, 371). Die Vermarktung der Erdnüsse erfolgte durch staatlich subventionierte Genossenschaften sowie durch nationale Vermarktungsinstitutionen, die durch Korruption einen schweren Misserfolg in der landwirtschaftlichen

Vermarktung mit sich brachten. Die Regierung unter Diouf löste die staatlichen Institutionen auf und übertrug die Vermarktung zunächst an regionale Genossenschaften. Schlussendlich übergab der Staat die Verantwortung für Produktion, Lagerung und Vermarktung an die Bauern und Bäuerinnen, um dadurch erhöhte Produktionsanreize generieren zu können (Stetter 1993, 371).

Ebenso bildete sich die Fischerei schon in den 1970er und 1980er Jahren zu einem weiteren relevanten Wirtschaftszweig des Landes heraus (Creevey 1985, 715). In den 1990er Jahren zählten die Gewässer des Senegals noch zu den fischreichsten Westafrikas, deren Fischfang primär für den Eigenbedarf genutzt wurde (Stetter 1993, 372). Ferner verfügt der Hafen von Dakar nicht nur über eine hervorragende Infrastruktur, sondern ist nach jenem von Abidjan auch der zweitgrößte in Westafrika (Stetter 1993, 365). In Bezug auf Fischerei dürfen die Fischereiabkommen zwischen der EU und dem Senegal nicht außer Acht gelassen werden, die erstmals 1979 unterzeichnet wurden. Jüngste Änderungen in der Fischerpolitik wurden im November 2020 getroffen und ermöglichen den Fischerfahrzeugen der Europäischen Union, in senegalesischen Gewässern zu fischen. Sie sollen aber gleichzeitig eine nachhaltige Fischereipolitik wie auch eine verantwortungsvolle Nutzung der Fischereiressourcen fördern (Europäisches Parlament 2020).

Auch der Tourismus stellt eine der wichtigsten Deviseneinnahmequellen dar (Creevey 1985, 715). Seit den 1980er Jahren zielte die Regierung darauf ab, die Tourismusindustrie auszubauen. Ausschlaggebend dafür ist neben dem günstigen Klima des Landes ebenso seine Nähe zu Europa (Stetter 1993, 373). Auch die Tatsache, dass EU-Bürger*innen im Vergleich zu den meisten anderen westafrikanischen Ländern für die Einreise kein Visum benötigen, könnte den Tourismus forcieren.

Generell verfügt der Senegal kaum über nennenswerte Bodenschätze, abgesehen von Phosphat, Gold, Diamanten, Kupfer, Nickel, Uran, Eisenerz, Titanerz und Erdöl (Langthaler 2002, 25; Stetter 1993, 372; Thioune Diop 2016, 115). Von wirtschaftlicher Bedeutung ist allerdings nur der Phosphatabbau. Phosphat zählt neben Fisch und Erdnüssen zu den zentralen Exportgütern (Schicho 2019, 1).

Das Land ist von Nahrungsmittelimporten, speziell von Reis und Weizen aus dem Ausland, abhängig. Obwohl der Senegal ein rasantes Wirtschaftswachstum von über 7% verzeichnet, ist das Land stark auf EZA-Fördergelder sowie auf finanzielle Rückflüsse von Migrant*innen (Remittances) angewiesen. Weitere Einnahmen werden über die Mehrwertsteuer erzielt. Diese gelten aber als unzureichend, sodass der

Senegal auf Budgethilfe und EZA-Zahlungen aus dem Ausland angewiesen ist (Stetter 1993, 374).

In den 1980er Jahren ist es nunmehr auch im Senegal zur Umsetzung von den sogenannten Strukturanpassungsprogrammen (SAPs) gekommen. Diese dienten als Sanierungsprojekte der Regierung Dioufs und führten zu einem Abbau von Staatsmonopolen, einer Senkung von Einfuhrzöllen, zu Reformen im Bankenwesen und zu vermehrter Privatisierung (Stetter 1993, 375). Durch den Abbau von Importrestriktionen sollten Exportanreize geschaffen sowie durch arbeitsrechtliche Maßnahmen Lohnkosten gesenkt werden. Die Umsetzung dieser Maßnahmen hat in der Bevölkerung zu einem Popularitätsverlust der Regierung von Diouf geführt (Stetter 1993, 375). Generell konnten diese durch die SAPs nur langsam realisiert werden. Aus Perspektive der Bretton-Woods-Institutionen erzielten sie dennoch Erfolge, sodass dem Staat schlussendlich 2/3 seiner Verschuldung erlassen wurde (Schicho 2019, 1). Erfolge verzeichneten sie lediglich hinsichtlich der Diversifizierung der Exporte. Die Abhängigkeit der bislang dominierenden Erdnussproduktion wurde stark verringert und die Fischerei, der Verkauf von Phosphaten und der Tourismus entwickelten sich zu Hauptdevisenquellen (Stetter 1993, 375f). Ferner führte die Strukturanpassung zu einer Verarmung der städtischen Bevölkerung. Das Ungleichgewicht zwischen den Lebensstandards einer relativ kleinen privilegierten Schicht und der breiten Bevölkerung wurde vergrößert. Ähnliches lässt sich zwischen der Stadt- und Landbevölkerung erkennen (Stetter 1993, 376f). 1994 kam es aufgrund der schlechten Wirtschaftslage zu einer Abwertung des Franc-CFA¹, was den Einfluss der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds (IWFs) auf das Land massiv verstärkte (Langthaler 2002, 23; Thioune Diop 2016, 116).

Die Wirtschaftspolitik von Präsident Wade geht seit 2000 in dieselbe Richtung und hat noch mehr Liberalisierung und Privatisierung sowie große Investitionsprojekte zur Folge. Die Privatisierung zentraler Unternehmen für Elektrizität, Erdnüsse und Baumwolle erwies sich jedoch als schwierig und gleichsam für den Staat als sehr teuer, sodass in regelmäßigen Abständen Auslandskredite eingreifen mussten, da die Privateigentümer*innen den Erdnussbauern und Bäuerinnen ihr Gehalt vorenthalten hatten (Langthaler 2002, 18). Im Jahr 2000 wurde der Senegal in das Entschuldungsprogramm der Weltbank und des IWFs aufgenommen, wodurch seine

¹ Franc-CFA: Franc de la Communauté Financière d'Afrique

Auslandsschulden reduziert werden konnten. In den letzten Jahren verzeichnet das Land ein jährliches Wirtschaftswachstum, obwohl Bremsfaktoren wie eine veraltete Transportstruktur, mangelnde Transparenz in der Verwaltung, überholte Bodenrechte und komplexe Auflagen der Behörden vorhanden sind (Thioune Diop 2016, 116f).

Senegals Außenpolitik gilt als mannigfaltig. Der Staat war 1975 Gründungsmitglied der ECOWAS (*Economic Community of West African States*). 1982 kam es zu einer Föderation mit Gambia unter dem Namen Senegambia, die jedoch 1989 wieder aufgelöst wurde (Stetter 1993, 381). Bereits der erste Präsident Senghor spielte international wie auch innerhalb der OAU (Organisation for African Unity) eine zentrale Rolle. Diese Rolle wurde von den nachfolgenden Präsidenten fortgeführt. Wade war beispielsweise aktiv an einer Umwandlung der OAU in die AU (Afrikanische Union) beteiligt und forcierte gleichsam Kontakte mit den G7. Der Senegal trägt auch zahlreiche internationale Mitgliedschaften wie jene der UNO, ihrer Sonderorganisationen, aber auch der AU, ECOWAS, WTO, ILO, AKP, EPA etc. (Langthaler 2002, 17).

Die Außenpolitik des Staates ist dennoch primär auf Frankreich bzw. Europa ausgerichtet. Frankreich hat auch nach wie vor seinen größten Militärstützpunkt Westafrikas in Dakar (Stetter 1993, 380). Innerhalb Afrikas gelten die Elfenbeinküste, Mali und Mauretanien als zentrale Abnehmerländer. Nigeria fungiert hingegen aufgrund seiner Erdölvorkommen als wichtiger Importpartner (Stetter 1993, 373). Die bilateralen Beziehungen zu seinen beiden Nachbarstaaten Mali und Guinea gelten als solide. Jene mit Mauretanien und Guinea-Bissau sind jedoch von Konflikten gekennzeichnet. Mit Guinea-Bissau bestehen Differenzen bezüglich Fischerei- und Weiderechte (Langthaler 2002, 17).

Ferner beteiligt sich der Senegal an internationalen Militärinterventionen wie jene im Golfkrieg (1991), in der Zentralafrikanischen Republik (1997-2000) oder auch in Guinea-Bissau (1998) (Langthaler 2002, 9). Ebenso aktiv war der Staat bei militärischen UN-Einsätzen. Dazu zählen der 1990/91 stattgefundene UNO-Einsatz gegen die Besetzung Kuwaits durch den Irak oder die UN-Missionen im Jahr 2002 in der Demokratischen Republik Kongo, im Irak und in Kuwait (Langthaler 2002, 17).

Der Senegal pflegt bereits seit seiner Unabhängigkeit seine internationale Darstellung und Reputation und hat es trotz seiner Probleme und Defizite geschafft, ein beträchtliches Maß an internationaler Unterstützung zu erhalten. Das gelingt ihm einerseits durch die Wahrnehmung als gemäßigtes, stabiles und demokratisches Land

aus der Sicht von westlichen Staaten und internationalen Institutionen, andererseits wird es von zahlreichen arabischen Staaten als Land mit starker muslimischer Tradition wahrgenommen (Coulon und Cruise O'Brien 1989, 163). Muslimische Länder wie Saudi Arabien oder Ägypten leisten ebenso Wirtschafts- und Sozialhilfe im Senegal, wobei sie sich primär auf das Erbauen von Moscheen und die Ausdehnung des muslimischen Bildungswesen konzentrieren (Clark 1999, 160).

2.3 Medienrepräsentanz

Der folgende Abschnitt widmet sich der Medienlandschaft im Senegal. Aufgrund der Tatsache, dass Medien und Politik in demokratischen Systemen in einem engen Austauschverhältnis zueinander stehen, das von gegenseitiger Abhängigkeit gekennzeichnet ist, ist es unerlässlich, die Medienrepräsentanz im Senegal darzulegen (Nohlen und Schultze 2010, 585f). Medien aggregieren und selektieren die Erwartungen der Bevölkerung an die Politik und sie informieren über politische Prozesse und interpretieren und bewerten diese für die Bevölkerung und ermöglichen so politische Öffentlichkeit (Nohlen und Schultze 2010, 585f). Das politische System bedarf dieser Vermittlungsleistung der Medien für seine Legitimationen und als Unterstützung für sein Handeln. Die Medien fungieren als Informations-, Meinungsbildungs- sowie als Kritik- und Kontrollfunktion (Nohlen und Schultze 2010, 585ff).

Der Senegal verfügt aufgrund der ab den 1980er Jahren praktizierten Presse- und Meinungsfreiheit über eine mannigfaltige Medienlandschaft im Vergleich zu anderen westafrikanischen Ländern. Zentrale Funktionen nehmen der staatliche Rundfunk (Radioprogramme in mehreren Sprachen) und die regierungsnahe Tageszeitung *Le Soleil* ein (Langthaler 2002, 7; Stetter 1993, 365). Die Leserschaft der unabhängigen Zeitung *Sud Quotidien* gilt jedoch als genauso umfangreich wie jene des staatlichen Mediums *Le Soleil*. Des Weiteren existieren eine muslimische Zeitung namens *Wal Fadjri/L'Aurore*, sowie eine wöchentliche katholische Zeitung mit dem Namen *Afrique Nouvelle*. Ebenso gibt es eine Wirtschaftszeitung, eine Illustrierte, eine Satire-Zeitung sowie eine speziell auf Frauen ausgerichtete Zeitung und parteinahe Zeitungen (Langthaler 2002, 7). Ferner existieren noch das staatliche Fernsehen und weitere Presseerzeugnisse, deren Reichweite sich allerdings auf die urbanen Regionen beschränken (Stetter 1993, 365).

2.4 Gesellschaft

Im folgenden Abschnitt wird die sozio-kulturelle Gesellschaftsstruktur des Senegals erörtert. Der Senegal weist trotz wiederkehrender prekärer sozialer Lage ein rasantes Bevölkerungswachstum auf. Ausgehend von den 1980er Jahren bis heute ist die Einwohner*innenzahl um rund 100% angestiegen. Demografisch betrachtet zeichnet den Senegal also eine durchaus junge Bevölkerung aus. Ferner verzeichnet das Land seit den 1970er Jahren eine fortschreitende Urbanisierung (Thioune Diop 2016, 113). Die senegalesische Bevölkerung setzt sich im Wesentlichen aus Wolof, Serer, Pulaar (Peul und Toucouleur), Diola, Mandinka, Bambara und Soninké wie auch aus Minderheiten aus dem arabischen Raum, beispielsweise aus Mauretanien und dem Libanon und aus Einwander*innen aus dem europäischen (primär französischen) und dem asiatischen Raum zusammen (Thioune Diop 2016, 113). Die zahlenmäßig größte Ethnie im Senegal sind die Wolof, gefolgt von den Serer und den Toucouleur. Im Süden des Landes, in der Casamance, leben primär Diola. Weiters leben auch Mandinka, Bambara, sowie Soninké, bedingt durch Migration aus den Nachbarstaaten – vor allem aus Mali – im Senegal. Ebenso sind Peulh anzutreffen, die während der Herrschaft von Sékou Touré in Guinea im Senegal ansässig wurden (Stetter 1993, 366; Thioune Diop 2016, 114). Die im Senegal lebenden Maur*innen sind meist als Gemischtwarenhändler*innen in urbanen Regionen oder als Hirt*innen tätig. Die meist wohlhabende libanesische Minderheit fungiert primär als Händler*innen und Importeur*innen (Thioune Diop 2016, 114).

Im Hinblick auf die Sprachpolitik des Landes bildet Französisch nach wie vor die einzige offizielle Amtssprache. Wolof, Poular oder Ful, Serer, Diola und Mande hingegen gelten als Nationalsprachen, wobei das Wolof als Verkehrssprache der lokalen Bevölkerung genutzt wird und somit die Lingua Franca des Landes ist (Langthaler 2002, 7; Schicho 2019, 1; Thioune Diop 2016, 113f).

2.5 Zusammenfassung Kapitel 2

Dieses Kapitel setzte sich mit der Landeskunde der Republik Senegal auseinander. Zunächst wurde ein Überblick über die Geographie gegeben, um die Arbeit räumlich verorten zu können. Im Anschluss folgte ein Abriss der politischen Geschichte des Landes. Ausgehend von der präkolonialen Zeit folgte eine Diskussion über polithistorische Entwicklungen zur Zeit des französischen Kolonialregimes, die ebenso die Etablierung des Islams in der Region berücksichtigen. Es folgte ein kurzer Abriss über die Unabhängigkeitsgeschichte und ein Einblick in weitere politische Machtdynamiken. Sozio-religiöse und sozio-politische Prozesse haben den Senegal bereits seit dem Kolonialismus bis heute geprägt.

Des Weiteren wurden der Casamance-Konflikt sowie Spannungen mit Mauretanien dargelegt, die sich gegen Ende des vorangegangenen Jahrhunderts zugetragen haben. Auch der verstärkte Einfluss internationaler Akteur*innen ab den 2000er Jahren wurde aufgezeigt. Veränderungen in der Ausrichtung der Wirtschaftspolitik, die nicht zuletzt durch die SAPs forciert wurden, sowie durch die liberale Wirtschaftspolitik des aktuellen Präsidenten und seines Vorgängers wurden behandelt. Seit den 1970er Jahren kam es zu einem Rückgang der Erdnussproduktion. Stattdessen wurde der Fokus stärker auf Fischerei und Tourismus gelegt. Ferner kam es ebenso in der Außenpolitik des Landes zu Veränderungen. In den ersten Jahren der Unabhängigkeit konzentrierte diese sich vermehrt auf Frankreich, wohingegen die heutige politische Führung des Landes geschickt zwischen einer Ausrichtung in Richtung EU auf der einen Seite und in Richtung arabischer Welt auf der anderen Seite jongliert und flexibles politisches Handeln an den Tag legt. Zudem zählt der demokratisch ausgerichtete Staat zahlreiche internationale Mitgliedschaften und spielt in der ECOWAS eine zentrale Rolle. Auch die militärische Präsenz des Senegals in Konfliktregionen am afrikanischen Kontinent und auf internationaler Ebene fand Berücksichtigung.

Im Hinblick auf seine sozio-demographische Entwicklung verzeichnet das Land ein rasantes Bevölkerungswachstum. Relevant in der gesellschaftlichen Zusammensetzung ist die Tatsache, dass sich weit über 90% der Bevölkerung zum Islam, nämlich zu seiner Sufi-Ausrichtung, bekennen. Des Weiteren umfasst der Senegal einige ethnische Zugehörigkeiten und weist demnach auch eine sprachliche Vielfalt auf.

Religion und Sprache markieren auch im Hinblick auf die Talibé sowie auf das muslimische Bildungswesen zentrale Aspekte, die in den weiterführenden Kapiteln detailliert behandelt werden.

Zum Abschluss wurde noch die Medienlandschaft im Senegal dargelegt. Medien stellen schließlich in demokratischen Systemen einen zentralen Bestandteil dar und stehen in einem engen Austauschverhältnis zur Politik.

Machtdynamiken zwischen Politik und Religion, ausgehend von der Zeit des französischen Kolonialismus bis heute, werden im nachfolgenden Kapitel im Detail diskutiert.

3. Machtdynamiken von Politik und Religion

Gegenstand dieses Kapitels sind Machtdynamiken von Politik und Religion im Senegal. Zunächst wird ein Überblick über die Religionsgeschichte des Islams und seiner spezifischen religiösen Praktik des Sufismus im Senegal gegeben, bevor in weiterer Folge die muslimischen Bruderschaften bzw. Sufi-Orden im Detail erörtert werden. Nach diesen allgemeinen Überlegungen wird die Kohärenz zwischen dem senegalesischen politischen System mit dem Islam und dem Einfluss der Sufi-Orden auf die Politik diskutiert.

Ausgehend von der Kolonialzeit werden die Periode der Unabhängigkeit und die Dominanz des Einparteiensystems bis Mitte der 1970er Jahre sowie der erste machtpolitische und gleichsam demokratische Regierungswechsel ab dem Jahr 2000 bis hin zur aktuellen politischen Situation dargestellt.

3.1 Religionsgeschichte: Islam und Sufismus im Senegal

Der folgende Abschnitt nimmt eine historische Perspektive ein und erläutert die Verbreitung des Islams sowie das Entstehen des Sufismus in der Region des heutigen Senegal. Der Islam begann sich im Laufe des neunten und zehnten Jahrhunderts im Zuge des Gold- und Salzhandels in Westafrika auszubreiten. Damals konvertierten einige westafrikanische Händler*innen zum Islam, um ihre Handelsbeziehungen mit den Araber*innen zu stärken. Die Bauernschaft in ruralen Gebieten Westafrikas blieb jedoch stark mit alten religiösen Riten verwoben und schloss sich dem Islam erst im Laufe des 19. Jahrhunderts an. Nun ist der Islam die am weitesten verbreitete Religionsgemeinschaft in Westafrika und übt entsprechend großen Einfluss auf die Bevölkerung zahlreicher Staaten und Regionen aus (Bass 2004, 24; Gemmeke 2009, 131).

Im afrikanischen Kontext südlich der Sahara wurde der Islam während der französischen Kolonialadministration als sogenannter *l'Islam noir* bezeichnet und wird in den letzten Jahren oft als *afrikanischer Islam* beschrieben. Dabei werden seine weitaus große Toleranz und Friedfertigkeit betont (Villalón 2013a, 240). Aus dieser Perspektive wird der sogenannte *afrikanische Islam* als Synkretismus des klassischen Sufismus deklariert, auf dem eine demokratisch-politische Ordnung aufgebaut werden kann. In Regionen, in denen die politischen Verhältnisse jedoch weniger friedlich sind,

wie beispielsweise im Norden Nigerias, wird dies meist dadurch erklärt, dass sich dort importierte Formen des Islams durchgesetzt haben (Villalón 2013a, 240f).

Generell gilt der Islam als eine monotheistische Hochreligion, dessen Lehren aus dem Koran und einer Reihe von später entstandenen Schriften kodifiziert sind. Der Koran kann als Dogmensammlung, als Rechtssystem und als Moralkodex verstanden werden (Bergmann 1968, 150).

Bereits im 11. Jahrhundert tritt der Sufismus in der Geschichte des Islams auf. Der Terminus *Sufi* bedeutet Heiliger. Beim Sufismus handelt es sich um eine mystische Prägung, die im Gegensatz zur Lehre des strengen Rationalismus im Islam steht. Sufis glauben in der Regel an alles, was sie im Koran vorfinden, ergänzen das aber mit neuen Elementen (Bergmann 1968, 151; Bruinessen und Howell 2013, 6). Weiters beinhaltet der Sufismus Aspekte der Metaphysik, der ethischen Disziplin, spezifische Gebetspraktiken, Musik und Poesie (Bruinessen und Howell 2013, 5). Praktizierende Sufist*innen zielen darauf ab, innerhalb des Islams einzelne Wege größerer Vollkommenheit zu erschaffen, verfolgen aber keineswegs die Absicht, eine neue Religion zu generieren (Bergmann 1968, 151). Die religiöse Ausprägungsform des Sufismus sollte jedoch keinesfalls mit Mystik gleichgesetzt werden. Sie umfasst diverse praktische Ausrichtungen inklusive deren soziale Institutionen und wissenschaftliche Legitimierung (Bruinessen und Howell 2013, 6). In der Regel zielen die Gelehrten der Sufi-Orden darauf ab, Muslim*innen, die den fünf Säulen des Islams nachkommen möchten, als spirituelle Wegweiser zu fungieren, da ihnen eine außergewöhnliche göttliche Beziehung nachgesagt wird (Bruinessen und Howell 2013, 6f). Die religiöse Praktik des Sufismus hat sich im Laufe des 18. Jahrhunderts im Senegal formiert. Damals entstanden unter den Muslim*innen verschiedene Ausprägungsformen, die von esoterischen bis hin zu asketischen Praktiken reichten und primär von einer ausgewählten Elite praktiziert wurden. Erst durch die enorme Ausbreitung des Islams im Laufe des 19. Jahrhunderts manifestierten sich der Sufismus und die muslimischen Bruderschaften in der Region (Diouf 2013, 8). Beide weisen eine langanhaltende Dominanz auf und verzeichneten weder einen Rückgang, noch wurden sie jemals ernsthaft in Frage gestellt (Villalón 2013b, 173). Die senegalesische Sufi-Praktik ist durch die zentrale Rolle des Marabouts (religiös-gelehrte Person), dem gegenüber seine Schüler*innen Loyalität und Submission leisten, gekennzeichnet. Auch die Zugehörigkeit zu einer muslimischen Bruderschaft bzw. zu einem Sufi-Orden ist im Senegal weit verbreitet (Villalón 2013b, 173f; 2015, 309).

Eine Umfrage des *Pew Forum on Religion and Public Life* aus dem Jahr 2010 vergleicht religiösen Glauben und religiöse Praxis aus insgesamt 19 afrikanischen Ländern und stellt fest, dass für 98% der Senegales*innen Religion sehr wichtig für ihr Leben ist. Dabei handelt es sich um den höchsten Wert in der gesamten Subsahara Region. Die im Senegal am weitesten verbreiteten Formen religiöser Zugehörigkeit werden durch die Sufi-Orden vermittelt, denen die große Mehrheit, nämlich 94% der muslimischen Bevölkerung des Landes, angehört (Villalón 2015, 308).

Ferner fungiert der Senegal in internationalen Debatten häufig als Exempel eines moderaten und nicht politischen westafrikanischen Sufismus. Die Sufi-Bruderschaften gelten nach wie vor als sehr einflussreich, verfolgen aber kein Interesse an einer Islamisierung des Staates, sondern tragen durch das Bereitstellen von zivilgesellschaftlichen Funktionen zu dessen Frieden und Stabilität bei, worauf im nächsten Unterkapitel im Detail eingegangen wird (Hill 2013, 101).

3.2 Rolle und Funktionsweise der muslimischen Bruderschaften

Im folgenden Abschnitt wird die einzigartige Struktur der senegalesisch-muslimischen Bruderschaften erörtert. Bei muslimischen Bruderschaften, die auch als Sufi-Orden oder *Tariqah* (arabische Bezeichnung für spirituellen Weg) bezeichnet werden können, handelt es sich um eine spirituelle und mystische Organisation des Islam (Creevey 1985, 716; Gemmeke 2009, 133). Beinahe alle Muslime sind Mitglieder in einer der vier zentralen muslimischen Bruderschaften im Land (Creevey 1985, 716). Ebenso von Bedeutung ist die Tatsache, dass die dominante muslimische Praktik dem Sufismus zuzuordnen ist (Mc Laughlin und Mboup 2010, 42).

Die Bruderschaften gewannen im Laufe des 19. Jahrhunderts im Zuge eines nationalen Revitalisierungsprozesses an politischer Bedeutung. Die muslimischen Bruderschaften ermöglichten der lokalen Bevölkerung einen Lebensstil, der sie im Bestehen gegenüber der französischen Kolonialadministration unterstützte (Creevey 1985, 716). Die Bruderschaften fungierten temporär ebenso als lokale Chiefs. Diese Chiefs setzten sich aus Marabouts zusammen, die im Senegal ursprünglich aus einer höheren und angesehenen Gesellschaftsschicht stammten. Sie begannen als Zwischenglied zwischen der Kolonialverwaltung und der lokalen Bevölkerung zu fungieren. Das hat dazu geführt, dass sich die ursprüngliche soziale

Gesellschaftsordnung verändert und durch den Einfluss der Bruderschaften eine neue Struktur angenommen hat (Creevey 1985, 716).

Anfangs fungierten die Bruderschaften als Gegner der französischen Kolonialadministration, doch rasch war ihre Beziehung von Pragmatik und Kooperation gekennzeichnet (Gemmeke 2009, 133; Villalón 2013b, 175). Die Kolonialverwaltung stattete die Bruderschaften mit Kapital oder anderen Gütern aus, um deren Unterstützung zu erhalten (Creevey 1985, 718).

Im Senegal existieren vier zentrale Bruderschaften. Dazu zählen die Mouriden, die Tigāniyya, die Qādirīya und die Layenne (Gemmeke 2009, 133; Mc Laughlin und Mboup 2010, 41; Villalón 2013b, 174). Die Layenne-Bruderschaft gilt als einzigartig, weil sie glaubt, dass ihr Gründer, Seydina Limamou Laye, der Mahdi war. Die Anhängerschaft der Layenne-Bruderschaft geht weiters davon aus, dass der Sohn ihres Gründers die Wiedergeburt Jesu ist (Diagne 2013, 44; Gemmeke 2009, 133). Es handelt sich hierbei um die kleinste Bruderschaft, die primär in Dakar und auf den Kapverden vertreten ist (Villalón 2013b, 174).

Die Qādirīya-Bruderschaft ist ebenfalls relativ klein und ihre Anhängerschaft findet man großteils in den nördlichen Regionen des Landes an der Grenze zu Mauretanien (Creevey 1985, 716). Sie ist die älteste Bruderschaft und hat ihren Ursprung bereits im 11. Jahrhundert in Bagdad (Bergmann 1968, 157). Im Verlauf des 20. Jahrhunderts verlor sie ihren Einfluss auf die Mouriden, sodass sie auf einige wenige Gruppierungen der lokalen Bevölkerung reduziert wurde (Loimeier 2001, 118; Villalón 2013b, 174).

Die einflussreichste Bruderschaft, nämlich jene der Mouriden, besitzt bereits seit dem 19. Jahrhundert unter der Landbevölkerung starken Rückhalt. Diese Bruderschaft wurde um 1880 von Scheich Amadou Bamba gegründet und verzeichnete eine rasante Verbreitung primär in der Region von Touba (Markovitz 1970, 86). Die Stadt Touba wurde von Scheich Amadou Bamba gegründet und bildet nicht nur das Zentrum der Mouriden, sondern dient gleichsam aufgrund ihrer eindrucksvollen Moschee als Pilgerstätte (Villalón 2013b, 174). Ferner wird diese Bruderschaft auch als eine dynamische religiöse Bewegung verstanden, deren Anhängerschaft durch die Nachkommen des Gründers Scheich Amadou Bamba aufrechterhalten wird (Villalón 2015, 309).

Das Zusammenspiel von Religion und Arbeit bildet das Fundament ihrer Philosophie und ermöglichte es ihr, durch Allianzen mit der Kolonialverwaltung im Erdnussanbau

zu expandieren. Dadurch gewannen die Mouriden die Kontrolle über einen Großteil der Erdnussproduktion und behielten diese auch nach der Unabhängigkeit bei. Das wiederum liefert Aufschluss über ihre starke politische Position, die eng mit ihrer wirtschaftlichen Schlüsselposition verknüpft ist (Clark 1999, 157; Ziemer 1984, 29). Der unabhängige senegalesische Staat tat es der vorhergehenden Kolonialverwaltung gleich und betraute die Oberhäupter der Bruderschaften in ruralen Regionen mit Aufgaben der staatlichen Administration. Grund dafür war ein schwach ausgeprägtes zentralistisches Staatssystem, dem es nicht gelungen ist, die Landbevölkerung zu erreichen (Ziemer 1984, 29). Die Bruderschaften fungierten demnach in einer Vermittlerrolle zwischen der Landbevölkerung und der Regierung. Indem sie das Staatssystem öffentlich unterstützten, begünstigten sie seine Legitimität in der Landbevölkerung. Die politische Loyalität zwischen den Mouriden und der Regierung unter Senghor trat in Krisensituationen deutlich zum Vorschein. Als der Staat 1968 in den urbanen Zentren durch Unruhen erschüttert wurde, waren es Mouriden, die dafür sorgten, dass diese Unruhen nicht auch auf die Landbevölkerung übergegriffen haben (Babou 2013, 131; Ziemer 1984, 30). Als Gegenleistungen erhielten die Bruderschaften materielle und immaterielle Güter. Darunter fielen unter anderem Landkonzessionen, aber auch die Anerkennung der Bruderschaften und Oberhäupter durch die Regierung. Daraus lässt sich erkennen, dass ein reziprokes Verhältnis zwischen beiden Systemen vorhanden ist, von dem beide gleichermaßen profitieren und sich gegenseitig bedingen (Ziemer 1984, 30).

Ferner gelten die Marabouts, die der Mouriden-Bruderschaft angehören, als sogenannte *grands électeurs*, die ihre religiöse Autorität und hierarchische Struktur innerhalb der Bruderschaft dazu nutzen, große Wählergruppen zu mobilisieren (L. Beck 2001, 611f). D.h. die Marabouts unter den Mouriden sind die politisch mächtigsten (Creevey 1985, 719). Die Mouriden-Bruderschaft kontrollierte – teilweise bis heute – zahlreiche politische und wirtschaftliche Bereiche im Land (Gemmeke 2009, 133). Dieses Prinzip wurde auch nach der Unabhängigkeit und unter der Regentschaft von Senghor weiter fortgeführt. Das heißt, es herrschte Reziprozität zwischen den Marabouts und der Regierung. Den Marabouts wurde im Gegenzug für ihre politische Unterstützung Zugang zu staatlichen Ressourcen und Anerkennung ihrer religiösen Autorität gewährleistet (L. Beck 2001, 612).

Die Tigāniyya-Bruderschaft ist die gegenwärtig am weitesten verbreitete und zahlenmäßig größte im Senegal. Sie wurde in Algerien von Sidi Ahmed Al Tijani im Laufe des 18. Jahrhunderts gegründet. Die Ausrichtung des Sufi-Ordens gilt als demokratisch und antiaristokratisch-revolutionär (Villalón 2013b, 174). Die heutige Tigāniyya-Bruderschaft basiert auf mehreren Erblinien, die verschiedenen Familien und Netzwerken Treue halten. Regional ist sie auch auf dem gesamten Territorium des Senegals anzutreffen (Villalón 2013b, 174; 2015, 309).

Ursprünglich breitete sie sich vor allem im Norden des Landes, in der Region von Futa Toro (heutiges Grenzgebiet zwischen Senegal und Mauretanien) aus. Der bekannteste Widerstandskämpfer im Senegal gegen die französische Kolonialmacht war Al-Hajj Umar Tall, der auch das Gebiet um Futa Toro erobert hatte. Al-Hajj Umar Tall war selbst der Bruderschaft der Qādirīya zugehörig und konvertierte nach seiner Pilgerfahrt nach Mekka zu den Tigāniyya (Markovitz 1970, 84f). Er ging allerdings zunächst eine Allianz mit der Kolonialadministration ein, um sich gegen die herrschenden Aristokrat*innen in der Region zu stellen (Clark 1999, 153f; Loimeier 2011, 144; Villalón 2004, 69).

Der starke Einfluss der Bruderschaften auf die senegalesische Politik weist darauf hin, dass die Sufi-Bewegungen keineswegs an Bedeutung verloren haben. An dieser Stelle sollte die Frage gestellt werden, weshalb es dennoch im 20. Jahrhundert im Senegal zu muslimischen Reformbewegungen gekommen ist. (Loimeier 2011, 142f).

Der Senegal erlebte seit Mitte des 19. Jahrhunderts zwei Reformbewegungen. Diese Reformbewegungen ähnelten in einigen Aspekten jenen aus dem nordafrikanischen Raum, die im 19. Jahrhundert stattfanden. Die erste umfasste die Dschihad-Bewegungen in den 1850er-1880er Jahren, die sich gegen die feudalen Fürstentümer der Wolof und Serer wehrten. Aufgrund des Eindringens der französischen Kolonialmacht waren diese Bewegungen jedoch nicht in der Lage, eine permanente neue gesellschaftspolitische Struktur zu generieren (Loimeier 2011, 144). Parallel dazu etablierten sich in den Quatre Communes muslimische Bürgerrechtsbewegungen, die sich für die Interessen der muslimischen Bewohner*innen der vier Kommunen vor dem Rahmen der französischen Rechtsprechung einsetzten (Cooper 2014a, 72; Loimeier 2011, 144).

Eine weitere Reformbewegung entstand erst deutlich später, nämlich im Jahr 1953 unter der Führung von Scheich Touré mit der *Union Culturelle Musulmane* (UCM). Die

UCM lehnte die Praktik der Sufi-Orden ab und setzte sich für eine baldige Unabhängigkeit des Landes ein (Loimeier 2011, 144; Villalón 2013b, 179f). Im Laufe der 1960er und 1970er Jahre wurde die UCM jedoch in das dominierende politische System eingegliedert, sodass sich erst gegen Ende der 1970er Jahre weitere politisch aktivistische Reformbewegungen herausbilden konnten (Loimeier 2011, 144). Sie griffen die Forderungen der UCM auf und setzten sich für moderne Formen der muslimischen Erziehungs- und Bildungspraktik ein. Dabei betonten sie die Relevanz der Grundlagen der Religion, den Koran und die Sunna des Propheten. Sie fanden vor allem in urbanen Regionen Anhänger und bedienten sich der Möglichkeiten der modernen Medien (Loimeier 2011, 144; Villalón 2013b, 180).

Allerdings lassen sich auch unter den Sufi-Bewegungen im Laufe des 20. Jahrhundert Reformbewegungen verzeichnen. Diese setzten sich primär für die Stabilisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse ein. In ruralen Regionen transformierte sich so die Sufi-Bewegung der Mouriden zu einer sozial-religiösen Bewegung, die darauf abzielte, Bäuerinnen und Bauern in Kooperationsverbänden zu organisieren, um diese an sich zu binden (Loimeier 2011, 144). Ähnliches geschah im Sufi-Orden der Tigāniyya. Beide Bruderschaften verwiesen auf die notwendige Umsetzung der Normen des muslimischen Rechts in ihrem Alltagsleben und betonten gleichsam spezifische Aspekte des Rituals. Die Tigāniyya setzten sich beispielsweise für die Praxis des *qabḍ*, bei der beim Gebet die Hände vor der Brust verschränkt werden, ein. Die Mouriden wiederum forcierten das Rezitieren von Lehr- und Preisgedichten in Form von Gebetszirkeln (Loimeier 2011, 144f).

Die senegalesischen Sufi-Bruderschaften weisen keine Homogenität auf, sondern sind durch eine Vielzahl diverser Ausprägungsformen und Bewegungen gekennzeichnet. Einzelne untereinander konkurrierende Familiennetzwerke können verschiedene religiöse, soziale und politische Orientierungen innerhalb einer Bruderschaft oder zwischen den Bruderschaften formieren (Loimeier 2006, 193; Villalón 2013b, 174ff). Aufgrund innerer Differenzen in den verschiedenen Bruderschaften ist es ihnen nicht gelungen, eine solide Front innerhalb der senegalesischen Nationalpolitik zu erhalten. Ihre inneren Konflikte haben sie immer wieder gespalten. Das wurde von der jeweiligen politischen Elite des Landes ausgenutzt und war auch ausschlaggebend dafür, weshalb es den Marabouts bislang nicht gelungen ist, die gesamte politische Kontrolle im Land zu übernehmen (Creevey 1985, 721). Beide dominanten Sufi-Orden

verzeichnen im Senegal nach wie vor eine zentrale politische Bedeutung (Villalón 2004, 63).

Abschließend lässt sich sagen, dass der Senegal als das „*paradise of brotherhoods*“ (Gemmeke 2009, 133) gilt. Ebenso wurde der Sufismus im Senegal durchaus lange als Synonym für den Islam verwendet (Villalón 2013b, 190). Ferner ist darauf hinzuweisen, dass weder die politische Elite des Landes noch die religiöse Elite – die mächtigen Marabouts in den Bruderschaften – ohne einander existieren bzw. innerhalb der Gesellschaft fungieren können. Daher ist eine Veränderung dieser über Jahrzehnte existenten reziproken Beziehung auch für die nahe Zukunft nicht absehbar. Ein detailliertes Abbild dieser Kohärenz zwischen Politik und Religion im Senegal wird im nachfolgenden Abschnitt dargelegt.

3.3 Kohärenz von Politik und Religion

Dieses Unterkapitel befasst sich mit der Kohärenz zwischen dem senegalesischen politischen System und dem Einfluss der Sufi-Orden auf eben dieses politische System. Der Senegal gilt als Demokratie und als Oase der Stabilität in einer konflikt-behafteten Region. Seine heutige säkulare Staatsstruktur in Form einer Präsidial-republik ist das Resultat aus dem Zusammenwirken zwischen der ehemaligen französischen Kolonialadministration, den Marabouts der muslimischen Bruderschaften sowie den muslimischen Reformbewegungen im 20. Jahrhundert (Loimeier 2001, 8; Thioune Diop 2016, 102f; Villalón 2013b, 172). Um politische und religiöse Machtdynamiken im Senegal zu verstehen, ist es unerlässlich, das Zusammenspiel zwischen westlich ausgebildeten Eliten und religiösen Machthabern zu analysieren. Beide haben intensiv zur senegalesischen Demokratiebildung und Erfolgsgeschichte beigetragen (Diouf 2013, 2). Ferner kommt den spezifischen religiösen Ausprägungsformen der muslimischen Bruderschaften im Zuge der Demokratiebewegung eine zentrale Rolle zu, da sie diese ebenso wesentlich voran-getrieben haben (Villalón 2013b, 172).

Senegals Regierungsform gilt als hybride und einzigartig zugleich, da sie formal säkulare staatliche Institutionen mit informeller muslimischer Regierungsführung im Landesinneren bereits seit der Kolonialzeit miteinander verknüpft (Hill 2013, 101). Im Jahr 2000 zählte der Senegal zu den führenden Demokratien innerhalb der muslimischen Staaten (Stepan 2013, 205). Ferner fiel der Staat nie unter die Kategorie

eines sogenannten *failed state* und wurde auch bislang nicht von einem militärischen Regime eingenommen bzw. regiert (Stepan 2013, 209f). Villalón (2013) betont jedoch, dass in Anbetracht der polit-historischen Entwicklung eine Analyse der Verhältnisse von Demokratie und Religion im senegalesischen Fall erst ab den 1990er Jahren vollzogen werden kann, denn erst ab diesem Zeitpunkt hat sich der Senegal tatsächlich in einem Prozess der substantiellen Demokratisierung befunden (Villalón 2013a, 242). Die Tatsache, dass die senegalesische Demokratie auf religiösen Fundamenten basiert, darf dabei keinesfalls unberücksichtigt bleiben (Villalón 2013b, 173). In diesem Zusammenhang ist jedoch darauf hinzuweisen, dass das politische Regime des Landes nach seiner Unabhängigkeit bis Mitte der 1970er Jahre als Einparteiensystem geführt wurde. Die Öffnung für weitere Parteien basierte ebenso auf präzisen Vorgaben, die einen Machtwechsel unmöglich machten. Ihre konstitutionelle Erlaubnis erhielten sie erst 1976 (Coulon und Cruise O'Brien 1989, 145; Villalón 2013a, 242). Weiters musste die Regierung aufgrund von gesellschafts-politischem Druck sowie den Nachwirkungen der Weltwirtschaftskrise in den 1990er Jahren zahlreiche politische Reformen erlassen. Die ersten *demokratischen* Parlaments- und Präsidentschaftswahlen fanden erst 1993 statt, nachdem sich alle Parteien auf gemeinsame Rahmenbedingungen dafür geeinigt hatten. Der erste signifikante Regierungswechsel erfolgte bei den nächsten Wahlen im Jahr 2000, als Abdoulaye Wade zum Präsidenten gewählt wurde (Villalón 2012, 180f; 2013a, 242; 2015, 305f).

Das Verhältnis zwischen der senegalesischen Regierung und den im Land dominierenden muslimischen Bruderschaften ist seit der Unabhängigkeit des Staates von Ambivalenzen gekennzeichnet. Die muslimischen Bruderschaften haben große politische Macht und üben dadurch innenpolitischen Druck auf die Regierung aus. Eine kritische Analyse der lokalen, regionalen und nationalen senegalesischen Politik kann nur unter Berücksichtigung der Rolle und des Einflusses der Bruderschaften auf diese gelingen (Creevey 1985, 721).

Ausschlaggebende politische Entscheidungen werden zwar auf höchster politischer Ebene verhandelt und dennoch vor ihrer Verkündung von den einflussreichsten Marabouts im Land abgesegnet. Dabei muss die Tatsache berücksichtigt werden, dass die meisten Politiker*innen und Präsidenten – ausgenommen von Léopold Sédar Senghor, der selbst Katholik war – Muslime sind und demnach auch in eine Bruderschaft miteingebunden sind. Das erklärt auch, weshalb es seitens der

Regierung kaum zu einer Einmischung in das muslimische Bildungswesen gekommen ist (Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 284; Zoumanigui 2016, 199). Ferner musste Senghor mit den Sufi-Bruderschaften zahlreiche Kompromisse eingehen, um gesellschaftliche Akzeptanz und Legitimierung zu erhalten, da es in der mehrheitlich muslimischen-senegalesischen Gesellschaft nicht selbstverständlich war, einen Präsidenten, der selbst der christlichen Minderheit angehörte und mit einer Französin verheiratet war, zu akzeptieren. Die Beziehung zwischen Senghor und den muslimischen Bruderschaften war jedoch von friedlicher Zusammenarbeit gekennzeichnet (Sarr, Wien, 06.05.2021).

Historisch betrachtet gelang es dem französischen Militär beinahe, das gesamte System der ehemaligen afrikanischen Königreiche in Westafrika zu zerstören. Die sich formierenden muslimischen Sufi-Bruderschaften hingegen, von denen auch einige den Dschihad gegen die französische Armee ausriefen, konnten sie jedoch nicht bezwingen. Schließlich erkannten beide Parteien, dass sie den jeweils anderen nicht verdrängen konnten und gingen miteinander Allianzen ein (Clark 1999, 150; Stepan 2013, 211). Durch die Anerkennung ihrer gesellschaftlichen, religiösen und politischen Rolle durch Frankreich unterstützten die Marabouts die Kolonialverwaltung. Frankreich musste deshalb repressive Maßnahmen seiner westafrikanischen Islampolitik zurücknehmen und sich mit den Marabouts arrangieren. Dadurch wurden Interessenverbindungen zwischen den muslimischen Bruderschaften und der kolonialen Herrschaft manifestiert, die nach der Unabhängigkeit des Landes von den senegalesischen Politikern fortgeführt wurden. Agrarreformen wurden in den 1960er Jahren durch Mamadou Dia vorangetrieben, um die politische Macht der Marabouts einzudämmen. Sie wurden jedoch durch den verstärkten Machtkampf zwischen Dia und Senghor 1962 beendet (Cooper 2014a, 86; Loimeier 2001, 113f). Im Jahr 1962 spitzte sich der Konflikt zu und es kam zu einer gegenseitigen Beschuldigung bezüglich der Durchführung eines Putschversuchs zwischen Senghor und Dia. Senghor konnte ihn für sich gewinnen und ließ Dia verhaften, der daraufhin zwölf Jahre im Gefängnis verbrachte (Cooper 2014b, 86). Während dieser Regierungskrise konnte Senghor von der einhelligen Unterstützung der führenden Marabouts der Mouriden wie auch der Tigāniyya gegenüber seinem Rivalen Dia profitieren (Clark 1999, 160). Senghor konnte trotz seiner katholischen Herkunft auf die Unterstützung der Marabouts zählen, wusste sich jedoch in entscheidenden Fragen gegen die Marabouts durchzusetzen (Loimeier 2001, 113f). Er unterstützte öffentlich die Forderungen der

damaligen muslimischen Organisationen, nicht zuletzt um seinen katholischen Glauben zu kompensieren und dadurch seine politische Macht zu legitimieren (Loimeier 2000, 172). Ferner erklärte er die Stadt Touba (Stadt der Mouriden) während seiner Amtsperiode zu einem religiösen Zentrum, das sich der Kontrolle der Regierung entzog. Ähnlich kollaborierte er auch mit führenden Marabouts der Tigāniyya und erklärte die Stadt Medina Gounass in der Casamance zu einem unabhängigen religiösen Zentrum (Clark 1999, 160). Senghor galt allerdings ebenso als doppelte Minderheit, da er neben seiner katholischen Herkunft auch linguistisch und ethnisch den Serer zugehörig war – in einer Region, in welcher der Großteil der Bevölkerung den muslimischen Glauben hat und Wolof spricht (Stepan 2013, 214f).

Vor allem unter den Mouriden, aber auch unter einigen Gelehrten der Tigāniyya, etablierte sich bereits während des Kolonialismus ein vielseitiges Patronage-System. Dabei unterstellten sich landlose Bauern einem Marabout, bebauten als Talibé für diesen ein Stück Land und erhielten dadurch seine religiöse, rechtliche und politische Segenskraft – die *baraka* (Loimeier 2001, 116). Die Bauern erhielten im Gegenzug nach ein paar Jahren Nutzungsrechte für ein bestimmtes Stück Land. Um dauerhaften Schutz bereitzustellen, konnten die Marabouts aber diverse Gegenleistungen wie Spenden, Arbeitsleistungen oder eine bestimmte Stimmabgabe bei Wahlen nach ihrer Anweisung verlangen. Das erklärt, weshalb sie als Vermittler politischer Macht fungierten. Die politischen Parteien garantierten den Marabouts dafür wiederum Vergünstigungen, Privilegien, sowie finanzielle Unterstützungen (Loimeier 2001, 116). Die Tatsache, dass die Kolonialverwaltung, ebenso wie die Regierungen des unabhängigen Senegals, nicht mit den Mouriden, den Tigāniyya oder den Qādirīya per se verhandelten, sondern sich mit einzelnen Marabouts der Bruderschaften berieten, muss Berücksichtigung finden. Diese Marabouts fungierten jeweils als Spitze autonom agierender Netzwerke, Familienverbände oder Klientele. Dadurch konnten Interessengegensätze der Sufi-Bruderschaften bewusst für politische Zielsetzungen genutzt werden (Loimeier 2001, 116f).

Vor allem mit der Ausdehnung des Wahlrechts auch auf die Protektoratsgebiete des Senegals nach dem Zweiten Weltkrieg konnten die Marabouts der Mouriden und der Tigāniyya direkten Einfluss auf politische Entwicklungen im Land nehmen. Sie übernahmen für die neuen Parteien in ruralen Regionen die Funktion politischer Agenten und vermittelten den meistbietenden Politikern die Stimmen ihrer Anhänger*innenschaft. Den Mouriden, die über eine zentrale Führungsposition

verfügten, gelang es ebenso, ihre Wähler*innenschaft zu einem bestimmten Abstimmungsverhalten zu bringen. Ferner verfügten die Anführer der Mouriden über eine außerordentliche Befehlsgewalt, wodurch sie ein spezielles Verhalten ihrer Talibé verlangen konnten. Eine Verweigerung hätte zu einem Entzug ihrer Segenskraft, ihres Schutzes und von Privilegien geführt (Loimeier 2001, 132).

Im Referendum von 1958 über den Verbleib der westafrikanischen Kolonien in der Communauté Française oder ihrer sofortigen Unabhängigkeit sprachen sich die Marabouts für den Verbleib in der Französischen Gemeinschaft aus. Sie befürchteten im Falle einer überstürzten Unabhängigkeit des Landes, das stark von Erdnuss-Exporten nach Frankreich abhängig war, französische Sanktionen, die eine Beeinträchtigung ihrer wirtschaftlichen Interessen zur Folge gehabt hätten. Durch die Unterstützung der Marabouts für den Verbleib in der Französischen Gemeinschaft sahen sich Senegals politische Führer gezwungen, auch ihre Zustimmung zum Verbleib zu geben. Senghor und Dia enthielten sich damals jeglicher Stellungnahmen. Schließlich kam es zu einer eindeutigen Volksentscheid für die französische Gemeinschaft (Loimeier 2001, 141).

Im Zuge der Unabhängigkeitsverhandlungen erklärten sich die Marabouts bereit, sich mit dem frankophilen Senghor zu arrangieren, weil dieser als Garant für gute Beziehungen mit Frankreich assoziiert wurde, der den Fortbestand der profitablen ökonomischen Austauschbeziehungen sichern würde (Loimeier 2001, 142; Thioune Diop 2016, 108). In den 1960er und 1970er Jahren existierte eine Fortführung des Beziehungsgeflechts zwischen dem Staat und den Marabouts. Das politische Regime belohnte kooperative Marabouts und verhängte Sanktionen über Kooperations-unwillige (Loimeier 2001, 152).

In den 1960er und 1970er Jahren erfuhr der Senegal eine Verschlechterung seiner wirtschaftlichen Lage. Senghor, der ab 1962 die gesamte politische Macht des Landes innehatte, versuchte die Krise durch eine Annäherung an arabisch-muslimische Geldgeber, indem er das Land nach außen hin als muslimischen Staat präsentierte, zu meistern. Innenpolitisch verfolgte er jedoch weiterhin das Prinzip eines laizistischen Staates. Er behielt die Zusammenarbeit mit den Anführern der Muslime bei und pflegte bilaterale Kontakte mit einzelnen Marabouts. Er unterhielt keine Beziehungen zu muslimischen Bruderschaften als solchen (Loimeier 2001, 201).

Bestrebungen, das politische und gesellschaftliche Leben der Muslime zu kontrollieren und dem Staat gleichsam nach außen hin eine muslimische Ausrichtung zu geben,

äußerten sich in zahlreichen Lebensbereichen. An religiösen Festtagen waren Senghor oder weitere Regierungsrepräsentanten anwesend, muslimische Festtage wurden zu arbeitsfreien Tagen erklärt, das arabische Bildungswesen erfuhr eine Aufwertung, der Bau von Moscheen wurde staatlich subventioniert und an der Universität Dakar wurde eine Fakultät für Islamwissenschaften eingerichtet (Loimeier 2001, 208).

Der Senegal schafft es als Sahel-Land, entgegen aller Widrigkeiten, ein demokratisches und freies politisches System zu etablieren. Das Land gilt aufgrund seines Erbes der französischen Laïcité (spezifische Form des Säkularismus) als ein Sonderfall. Hierbei kommt Léopold Sédar Senghor eine zentrale Funktion zu. Er führte den Senegal in die Unabhängigkeit, nahm eine entscheidende Rolle bei der Etablierung der politischen Institutionen ein und war ausschlaggebend an der Definition der senegalesischen Laïcité beteiligt (Diagne 2013, 42). Das Konzept der Laïcité entstand 1905 in Frankreich und sollte dem französischen Staat Freiheit gegenüber der Religion verschaffen (Stepan 2013, 216). Senghor trennte zwar die Sphären der Politik und Religion voneinander, schuf aber dennoch öffentlichen Raum für Religionen, da sie grundlegend zum Erbauen der Nation beigetragen haben (Diagne 2013, 46).

Als Léopold Sédar Senghor 1963 zur Einweihung der Großen Moschee der Mouriden in Touba eine Rede hielt, bezog er sich auf die Laïcité. Dabei betonte er, dass eine gemeinsame Gestaltung von Staat und Religion die Umsetzung zentraler sozialer Maßnahmen unterstützen kann. Er sagte dabei Folgendes:

„Laïcité, for us, is neither atheism nor anti- religious propaganda. I give as just one piece of evidence the articles of the Constitution that guarantee the autonomy of religious communities. Our Constitution goes further; it turns these religious communities into auxiliaries of the state in its education task, its cultural task. For religion is an essential part of culture.“

(Stepan 2013, 221)

Dennoch kam es ab den 1970er Jahren zu Auseinandersetzungen zwischen den Mouriden und den Tigāniyya, die für die Entwicklung des Staates von Bedeutung waren. Bis in die 1960er Jahre lebten beide Sufi-Bruderschaften in friedlicher

Koexistenz, da beide Bruderschaften unterschiedliches Klientel vertraten (Loimeier 2001, 160). Die Tigāniyya hatten ihre Anhänger*innen primär in urbanen Zentren und in ruralen Gebieten außerhalb der Erdnussanbauggebiete. Die Mouriden konzentrierten sich bis in die 1960er Jahre fast ausschließlich auf die Region Diourbel, danach wurde ihre Präsenz in den städtischen Zentren jedoch häufiger. Das hat dazu geführt, dass sich die Familien der Tigāniyya durch das Wachstum der Mouriden, insbesondere von Jugendlichen, vermehrt unsicher fühlten (Loimeier 2001, 160). Es kam immer öfter zu Auseinandersetzungen und gegenseitigen Angriffen. Die Mouriden wurden vermehrt als heterodoxe, unislamische Gruppierung dargestellt, sodass sich Mitte der 1970er Jahre der Khalifa der Mouriden dazu gezwungen sah, in die Konflikte einzugreifen, um die öffentliche Ordnung wiederherzustellen (Loimeier 2001, 161).

Nachdem sich die religiösen Konflikte gelöst hatten, übergab Senghor am Anfang der 1980er Jahre sein Präsidentschaftsamt an seinen Nachfolger und Parteikollegen Abdou Diouf. Er bekannte sich zur Tigāniyya-Bruderschaft und pflegte Kontakte mit allen muslimischen Bruderschaften während seiner Amtszeit auf fast diplomatischem Niveau (Clark 1999, 161; Ziemer 1984, 72). Die 1980er Jahre waren durch eine Verstärkung muslimischer Aktivitäten gekennzeichnet. Dioufs Politik zeichnete sich durch ein Ausbalancieren von unterschiedlichen religiös-politischen Kräften des Landes aus. Er enthielt sich bei Konflikten zwischen religiösen Gruppierungen einer Parteinahme und betonte in Streitfragen seine Neutralität als Oberhaupt eines säkularen Staatssystems, das sich um den Schutz aller religiösen Gemeinschaften bemühte. Ferner gewährte er dem Staat eine politische Liberalisierung, wodurch er demokratische Glaubwürdigkeit gewinnen konnte. Dies spiegelte sich in der Öffnung der Medienfreiheit sowie der Formierung von Oppositionsparteien wider (Loimeier 2001, 296f). Die Menschenrechtssituation hingegen verschlechterte sich gegen Ende der 1980er Jahre. Abgesehen von den Vorwürfen massiver Menschenrechtsverletzungen im Konflikt in der Casamance, gab es weitere Kämpfe im Land, die Flüchtlingsbewegungen zur Folge hatten. Mitte der 1990er übte Amnesty International erstmals Kritik. Der Regierung von Diouf wurde nämlich vorgeworfen, dass sie Verhaftungen ohne Verhandlungen, Folter und illegale Exekutionen durchführte (Langthaler 2002, 15).

Zentrale Stützen des senegalesischen Staates blieben auch unter der Staatsführung Dioufs die Spitzen der beiden dominanten muslimischen Bruderschaften, nämlich der Mouriden sowie der Tigāniyya. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger pflegte Diouf

persönlichen Kontakt mit den Marabouts der Mouriden, wodurch er direkten internen Einfluss auf die Entwicklung der Mouriden gewinnen konnte. Diese konnten unter der Ära Dioufs ihre Positionen in Handel und Gewerbe konsolidieren, wohingegen es den Familien der Tigāniyya gelang, ihren Einfluss auf das politische System und dessen Verwaltung zu nehmen. Zentrale politische Ämter wurden – ohne öffentliches Aufsehen zu erregen – mit Anhängern der Tigāniyya besetzt. Dadurch wurde es ihnen ermöglicht, ihre politischen und gesellschaftlichen Anliegen unbemerkt umzusetzen. Den Mouriden war das nicht möglich, daher gingen sie häufig mit ihren Forderungen an die Öffentlichkeit. Diouf, der selbst den Tigāniyya angehörte, unterhielt dennoch ein gepflegtes Verhältnis mit den Mouriden, um zu verhindern, dass der Eindruck entsteht, dass er sie vernachlässigen würde (Loimeier 2001, 320ff).

Abdou Diouf hat den etablierten Laizismus vererbt bekommen. Im Jahr 1983 betonte er, dass der Laizismus weder Atheismus noch anti-religiöse Bestrebungen unterstützt, sondern dazu dient, alle Religionen im Land zu schützen. Diese Vorstellungen fanden gesellschaftlich weite Akzeptanz (Loimeier 2006, 191). Das definierte Diouf in folgenden Worten:

„Laïcité in itself is a manifestation of respect of others. It acts in this way if it is laïcité well understood and properly practiced. Such laïcité cannot be anti-religious, but neither, if it is a true laïcité, can it become a state religion. I would say further that such a laïc state cannot ignore religious institutions... Respect of religion does not only mean tolerance, it does not mean only to allow or to ignore, but to respect the beliefs and practices of the other. Laïcité is the consequence of this respect for the other, and the condition of our harmony.” (Diagne 2013, 46; Stepan 2013, 216)

Ferner entstanden in den 1980er Jahren auch Bestrebungen statt, die Koranschulen zu reglementieren und es kam weiters zur Ausarbeitung von Maßnahmen. Wie schon während der französischen Kolonialadministration, die ebenso die Talibé und ihr Betteln bzw. das Bitten um Almosen als Gefahr betrachtete, wurden diese ins Zentrum der Reformen gerückt und sollten dazu dienen, das muslimische Bildungswesen im Senegal beeinflussbar zu machen. Die Regierung zielte mit der Bekämpfung des Bettelns darauf ab, ihre eigene Vorstellung eines modernen muslimischen Bildungssystems durchsetzen zu können. Den Höhepunkt erreichte die Kampagne zu Beginn

der 1990er Jahre. Diouf, der der erste muslimische Präsident des Landes war, konnte es sich im Gegensatz zu seinem Vorgänger, dem Katholiken Senghor, leisten, das bestehende System zu kritisieren (Loimeier 2001, 368; 2002, 132). Daran sieht man, dass sich die Amtsperioden der ersten beiden Präsidenten durch solide und enge Beziehungen mit den religiösen Machthabern kennzeichnen lassen (Mc Laughlin und Mboup 2010, 43). Ferner waren beide Mitglieder der *Parti Socialiste du Sénégal*, ab 2000 kamen jedoch die Oppositionspartei *Parti Démocratique Sénégalais* und ihr Spitzenkandidat an die Macht, was eine Veränderung der politischen Ausrichtung des Landes mit sich brachte.

Als der Oppositionskandidat Abdoulaye Wade im Jahr 2000 die Präsidentschaft übernahm, bekannte er sich rasch zu seiner pro Mouriden-Haltung, die er im Laufe seiner Regentschaft jedoch einschränken musste, da sich das Verhältnis zwischen Staatsmacht und religiösen Autoritäten zunehmend komplexer und fragmentierter gestaltete (Mc Laughlin und Mboup 2010, 43). Er forcierte eine Umstrukturierung des gesamten politischen Systems in Richtung Liberalismus. So wollte er mit dem bestehenden System brechen und setzte durch den Entwurf einer neuen Verfassung bereits ein Jahr nach seinem Wahlsieg ein wichtiges Zeichen dafür (Villalón 2012, 180ff). Dem Referendum über eine neue Verfassung stimmten 94% zu (Langthaler 2002, 9). Wades Wahlsieg brachte ebenso signifikante Veränderungen hinsichtlich der Rolle der Bruderschaften mit sich. Noch am Tag seines Wahlsieges reiste Abdoulaye Wade nach Touba, in die Heilige Stadt der Mouriden und kniete dort vor der ehrwürdigen Gestalt des Kalifen nieder, um dessen Segen zu erhalten. Bilder davon kursierten durch diverse Medien, was vermehrt zu Spannungen zwischen den beiden dominanten Bruderschaften geführt hat (Villalón 2004, 66; 2013b, 177). Auch die Beziehung zwischen der Regierung und der Tigāniyya-Bruderschaft gestaltete sich als äußerst herausfordernd. Wade beharrte in einem Interview aus dem Jahr 2001 noch darauf, dass es sich bei seinem öffentlichen Bekenntnis zu den Mouriden ausschließlich um eine persönliche Entscheidung handelt, die keine politische Relevanz habe (Villalón 2004, 66; 2013b, 177).

Die Prioritäten während der Amtsperiode von Abdoulaye Wade manifestierten sich im Finden einer Lösung für den Casamance-Konflikt, in der Bekämpfung der Korruption, in der Umsetzung von großen Infrastrukturprojekten, der Privatisierung von staatlichen Unternehmen, dem Vermehren ausländischer Investitionen im Land sowie in der

Diversifikation der landwirtschaftlichen Produktion. Anstelle einer Umsetzung seiner politischen Vorhaben kam es jedoch erneut zu Preiserhöhungen, primär bei Grundnahrungsmitteln und Treibstoff, sodass sich der Unmut gegenüber seinen Regierungsplänen bereits 2001 innerhalb der Bevölkerung abzeichnete (Langthaler 2002, 12ff). Des Weiteren zielte Wade darauf ab, den Senegal innerhalb der Afrikanischen Union zur ökonomischen Drehscheibe Westafrikas zu transformieren, was durch den Ausbau von Häfen, von grenzüberschreitenden Straßen sowie dem Bau einer Eisenbahn bis nach Bamako gelingen sollte. Derartige Großprojekte ließen kritische Stimmen laut werden (Langthaler 2002, 13).

Ferner erhob Amnesty International 2001 den Vorwurf gegenüber der senegalesischen Regierung, Übergriffe auf die Pressefreiheit begangen zu haben (Langthaler 2002, 13). Dennoch wurde Wade 2007 erneut zum Präsidenten gewählt. Die kritischen Stimmen aus der Bevölkerung verringerten sich allerdings nicht. Die Lebensbedingungen verschlechterten sich für den Großteil der Bevölkerung kontinuierlich. Ausschlaggebend dafür waren neben einer massiv ansteigenden Arbeitslosigkeit auch die anwachsenden Lebenshaltungskosten. Kritische Stimmen wurden schlussendlich 2012 vermehrt zum Ausdruck gebracht, als Wade erneut für die Präsidentschaft kandidierte, obwohl es verfassungswidrig war. Dennoch wurde er durch den Verfassungsrat zur Wahl zugelassen, was gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen der Zivilgesellschaft und der Polizei zur Folge hatte (Thioune Diop 2016, 110f). Nachdem er tatsächlich zur Wahl antrat, verkündete der Verfassungsrat im März 2012 das endgültige Ergebnis des ersten Wahlgangs, woraufhin es zu einer Stichwahl zwischen Abdoulaye Wade und Macky Sall kam. Diese Stichwahl ging zugunsten von Macky Sall, einem ehemaligen Parteimitglied und Vertrauten von Wade, aus. Macky Sall erfuhr im zweiten Wahldurchgang massive Unterstützung von den Oppositionsparteien (Thioune Diop 2016, 112).

Ferner sprach Abdoulaye Wade im Jahr 2010 bei einem Hearing über das Phänomen der Talibé im Senegal und bestätigte, dass es sich bei der körperlichen Bestrafung der Kinder um ein nationales Problem handle, milderte diese Aussage aber, indem er betonte, dass die meisten Koranlehrer niemals eine pädagogische Ausbildung erhalten haben und demnach keine alternativen Unterrichtsmethoden kennen würden, als ihre Schüler zu schlagen. Er wies ausdrücklich darauf hin, dass seine Jugenderfahrung als Talibé nicht von Gewalt gekennzeichnet war und dass ihn seine muslimische Ausbildung auch nicht davon abgehalten hätte, Präsident zu werden. Abschließend

bezeichnete er den körperlichen Missbrauch an manchen Koranschülern zwar als soziales Phänomen, das aber seiner Meinung nach jedoch nicht mit dem Koranstudium in Verbindung stehe (Carr 2012, 24).

Macky Sall stand ähnlich, wie auch schon sein Vorgänger, vor großen innenpolitischen Herausforderungen. Er setzte sich Ziele, wie die Korruption im Land zu bekämpfen, Arbeitsplätze für die Jugend zu schaffen, die Versorgung mit Energie und auch mit Nahrungsmitteln für die Bevölkerung sicherzustellen und auch die hohen Lebenshaltungskosten einzudämmen (Thioune Diop 2016, 112). Er stellte sich im Februar 2019 zur Wiederwahl, die er auch für sich entschied.

Macky Sall bekennt sich, wie sein Vorgänger Abdoulaye Wade, zu den Mouriden (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). Politiker, wie der aktuelle Präsident Macky Sall, haben es sich zwar zu ihrem Motto gemacht, der umstrittenen Praxis des Bettelns ein Ende zu setzen, sie haben es jedoch verabsäumt, die Marabouts in Gespräche und Überlegungen miteinzubeziehen. Das hat folglich auch zu keiner Neugestaltung geführt. Eine Veränderung kann nicht erreicht werden, ohne die Marabouts in Diskussionen der nationalen politischen Agenda miteinzubeziehen. Darüber hinaus besteht auch die Notwendigkeit, Glaubensvorstellungen und soziale Erwartungen der Marabouts und der Familien der Talibé zu berücksichtigen (Zoumanigui 2016, 201).

3.4 Zusammenfassung Kapitel 3

Im Zentrum dieses Kapitels standen machtdynamische Prozesse zwischen dem senegalesischen politischen System und den muslimischen Bruderschaften, ausgehend von der französischen Kolonialzeit bis hin zu aktuellen politischen Entwicklungen. Um heutige Machtdynamiken untersuchen zu können, muss zunächst die historische Entwicklung und Verbreitung des Islams im Senegal dargelegt werden. Der Islam war bereits ausgehend vom neunten Jahrhundert in Westafrika anzutreffen. Er manifestierte sich jedoch erst im Laufe des 19. Jahrhunderts als Pendant zur französischen Kolonialadministration. Ferner darf seine spezifisch mystische Ausprägungsform, nämlich der Sufismus, der sich ebenso im 19. Jahrhundert gemeinsam mit den muslimischen Bruderschaften im Senegal ausgebreitet hat, nicht außer Acht gelassen werden. Bislang wurden weder der Sufismus noch die muslimischen Bruderschaften im Senegal in Frage gestellt, noch verzeichneten sie seit

ihrer Etablierung einen Rückgang. Im Gegenteil, die Sufi-Orden gelten als zentrale Bestandteile innerhalb der senegalesischen Gesellschaftsstruktur, finden regen Zuspruch und verfügen über großen Einfluss auf die Innenpolitik sowie die Wirtschaft. Ihr Einfluss manifestierte sich bereits im 19. Jahrhundert. Damals fungierten sie als Zwischenglied von Kolonialverwaltung und lokaler Bevölkerung und gingen Kooperationen mit der Kolonialadministration ein. Es existieren vier dominante muslimische Bruderschaften, wobei zwei davon, nämlich die Mouriden und die Tigāniyya, den größten politischen und wirtschaftlichen Einfluss aufweisen. Das hat sich auch nach der Unabhängigkeit des Landes kaum verändert. Das Verhältnis des politischen Systems und der muslimischen Bruderschaften kann als reziprok verstanden werden, da sich beide gegenseitig bedingen und voneinander profitieren. Daran lässt sich erkennen, dass sie nicht ohne einander existieren können und sich auch in naher Zukunft keine Veränderung dieser Beziehung absehen lässt. Die Sufi-Bruderschaften weisen jedoch keine einheitlichen Formierungen auf, sondern sind von inneren Konflikten zwischen ihren unterschiedlichen Familiennetzwerken und Orden geprägt. Aus diesem Grund war es ihnen bislang nie möglich gewesen, eine politische Machtübernahme durchzuführen. Senegals erster Präsident, Senghor, nutzte die inneren Zwistigkeiten der Bruderschaften geschickt aus, sodass das demokratische politische System davon profitieren konnte. Ferner verhandelte er nicht mit den Bruderschaften per se, sondern führte seine Gespräche bewusst mit den mächtigen Marabouts der jeweiligen Netzwerke. Dieses politische Geschick wird bislang von all seinen Nachfolgern weiter fortgeführt, was darauf hinweisen könnte, dass es sich als durchaus effizient erwiesen hat.

Weiters ist darauf hinzuweisen, dass sich der Senegal das koloniale Erbe des Laizismus zu Eigen gemacht hat. Unter Senghor wurden zwar die Sphären der Politik und Religion voneinander getrennt, er schuf aber dennoch Raum für Religionen, da sie grundlegend zum Erbauen der Nation beigetragen haben (Diagne 2013, 46). Die laizistische Ausrichtung des Staates fand auch unter Senghors Nachfolgern Anklang und wurde deshalb fortgeführt. Zu Beginn der 1980er Jahre übergab Senghor sein Präsidentschaftsamt an seinen Parteikollegen Abdou Diouf, der das Land bis zur Jahrtausendwende regierte. Bereits zu Beginn seiner Amtsperiode kamen Bestrebungen auf, die Koranschulen zu reglementieren. Umgesetzt wurden sie jedoch nicht. Erst im Jahr 2000 verzeichnet der Senegal seinen ersten demokratischen Regierungswechsel, als Abdoulaye Wade die Wahl gewann. Rasch kam es zu einem

Bruch mit der politischen Ausrichtung des Landes. Eine neue Verfassung wurde binnen eines Jahres verabschiedet und die Wirtschaftspolitik wurde liberaler ausgerichtet. Wade setzte sich auch eine Beendigung des Bettelns der Talibé zum Ziel, das allerdings nicht erreicht werden konnte. Dasselbe Vorhaben verfolgte auch sein Nachfolger, Macky Sall, der seit 2012 an der Regierungsspitze des Landes steht. Bislang konnte jedoch auch Macky Sall dem Betteln der Talibé kein Ende setzen. Erläuterungen, wodurch das Betteln bzw. die Praktik des Bittens um Almosen in der senegalesischen Gesellschaft legitimiert wird, werden im nachfolgenden Kapitel geliefert. Des Weiteren liefert das nächste Kapitel Aufschluss über das senegalesische Bildungswesen sowie über die Rolle und Funktionsweisen von muslimischen Bildungsinstitutionen, die parallel zum öffentlichen Schulwesen existieren und hohes Ansehen in der lokalen Bevölkerung erfahren.

4. Bildungswesen im Senegal

Dieses Kapitel konzentriert sich auf verschiedene Ausprägungsformen des Bildungswesens im Senegal. Zunächst wird eine Einführung in das seit dem 19. Jahrhundert dominante muslimische Bildungssystem, seine zentrale Bedeutung und spezifische Ausrichtung im Senegal geliefert. Die Daara – eine unverkennbare senegalesische Bildungsinstitution – und ihre diversen Erscheinungsformen in ruralen und urbanen Territorien des Landes werden in weiterer Folge dargestellt. Im Mittelpunkt steht dabei die Verortung der Talibé innerhalb des muslimischen Bildungs- und Erziehungswesens.

Schließlich soll noch die Alternative, nämlich das öffentlich-laizistische Schulwesen, das jenem der ehemaligen französischen Kolonialadministration stark ähnelt, vorgestellt werden. Die Rolle der arabischen Schulen und der islamischen Institute wird ebenso diskutiert, denn diese markieren in actu einen Ersatz zum öffentlichen Schulsystem.

4.1 Muslimisches Bildungswesen

Der folgende Abschnitt bietet zunächst eine historische Perspektive auf die muslimischen Bildungsinstitutionen und erörtert basierend darauf seine zentralen Aufgaben und seine gesellschaftliche Relevanz im Senegal. Das muslimische Bildungswesen in Westafrika diente über lange Zeit hinweg primär einer kleinen intellektuellen und elitären Schicht und königlichen Höfen (Wiegmann 1994, 808). Das Phänomen der Talibé sowie der Koranschulen finden ihren Ursprung vermutlich in der Bruderschaft der Mouriden, die sich ausgehend von Amadou Bamba ab 1880 in Westafrika verbreitet hat. Die Talibé (Schüler*innen) unter den Mouriden gelten als äußerst gehorsam gegenüber ihren Marabouts (Markovitz 1970, 86). Manuelle Arbeit der Talibé, primär in der Landwirtschaft, für ihre Marabouts galt lange als zentraler Aspekt der Mouriden (Clark 1999, 156). Vor der Etablierung des französischen Kolonialschulwesens war es auch das einzige formale Bildungssystem in dieser Region (Zoumanigui 2016, 186). Mit den durch den Kolonialismus hervorgerufenen Widerstandsbewegungen konvertierten jedoch große Bevölkerungsteile zum Islam. Damit stiegen nicht nur Interesse und Andrang an den muslimischen Bildungsmöglichkeiten, sondern sie wurden auch als Orte von Widerständen gegen das

Kolonialregime genutzt (Akkari 2008, 224; Wiegelmann 1994, 808; Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 277f). Die Kolonialadministration versuchte, Einfluss auf die Daaras zu nehmen und auch jegliche Form von politischer Aktivität der Muslime zu kontrollieren. Ausgehend im 19. Jahrhundert versuchte Frankreich vehement, das muslimische Bildungswesen in den Regionen des heutigen Senegals zu unterminieren. So ist beispielsweise die französische Kolonialliteratur durch abwertende Stellungnahmen hinsichtlich der Daaras gekennzeichnet. Muslimische Bildungseinrichtungen vermittelten laut französischer Kolonialbeamter nicht die Fähigkeiten, die von der Kolonialadministration benötigt wurden (Loimeier 2001, 96f; 2002, 118f). Der Unterricht wurde als „[...] *Auswendiglernen ohne Sinn und Verstand* [...]“ (Loimeier 2001, 98) definiert.

Diverse Bestrebungen der Kolonialregierung, die Zahl der Koranschulen einzudämmen, damit das von ihr seit dem Jahr 1903 öffentliche französische Bildungswesen verbessert werden konnte, schlugen jedoch fehl. Weder Reglementierungen, Verbote oder Auflagen zum Betrieb von Koranschulen konnten den muslimischen Bildungssektor grundlegend beeinflussen. Im Jahr 1913 veränderte die ehemalige Kolonialadministration ihre Position und erkannte, dass es keinen Sinn mache, eine Institution zu bekämpfen, die die Bedürfnisse der lokalen Bevölkerung abdeckt und keine ernsthafte politische Gefahr für sie darstellt (Loimeier 2001, 106; 2002, 120f). Sie begann, mit den zentralen Vertreter*innen der muslimischen Bruderschaften aufgrund deren immensen Einflusses auf die Bevölkerung und ihres Großgrundbesitzes, Kooperationen einzugehen und akzeptierte fortan das muslimische Bildungswesen. Diese Änderung diene dazu, die Erdnussproduktion sowie die wirtschaftliche Entwicklung der Region voranzutreiben. Dabei handelte es sich primär um Kooperationspartnerschaften zwischen der Bruderschaft der Mouriden in ruralen Gebieten des Landes und der Kolonialverwaltung (Loimeier 2001, 107; Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 277). Sie waren ausschlaggebend für das Entstehen eines spezifischen Typus der Koranschule. Talibé der damaligen ländlichen Daaras waren nämlich neben ihrem Koranstudium ebenso für die Erschließung von Landflächen und den Erdnussanbau zuständig. Im Gegenzug dafür mussten ihre Eltern dem Marabout keinen Unterhalt für die Ausbildung bezahlen (Loimeier 2001, 107; Wiegelmann 1994, 808; Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 277f).

Durch die verstärkte Urbanisierung ab den 1970er Jahren, die mit andauernden ariden klimatischen Verhältnissen und einer Wirtschaftskrise einherging, kam es zur Etablierung von städtischen Daaras (Loimeier 2001, 366). Die Wirtschaftskrise in den 1970er Jahren hat allerdings auch Senegals urbane Wirtschaftszonen betroffen, was eine Verarmung der städtischen Bevölkerung zur Folge hatte. Die Landflucht hat nur in geringem Ausmaß als Überlebensstrategie der Marabouts funktioniert. Dennoch kam es zu einem vermehrten Zustrom der Marabouts in die Stadtgebiete, wodurch auch die Talibé gezwungen waren, den Koranlehrern in die Städte zu folgen (Ndiaye 2019, 2f; Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). D.h., Kinder aus ruralen Gebieten wurden nun vermehrt Marabouts in urbanen Zentren anvertraut. Die Abwanderung der Marabouts in die Städte hat auch dazu geführt, dass sie aufgrund eines Mangels an Ressourcen nicht mehr in der Lage waren, die ihnen anvertrauten Talibé gemäß zu versorgen und unterzubringen (Loimeier 2001, 366). Von den Eltern der Kinder bekamen die Marabouts gelegentlich Spenden oder Zakat-Zahlungen, aber keine weiteren materiellen oder finanziellen Unterstützungen. Aus diesem Grund sahen sich zahlreiche Marabouts dazu veranlasst, die Talibé zum Betteln zu schicken, um so ihre Versorgung gewährleisten zu können (Loimeier 2001, 366; Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). Dadurch wurde einerseits die Versorgung der Kinder gesichert und andererseits ein ökonomisches Netzwerk geschaffen, um die Bindung zwischen Bruderschaften und Familien bzw. Dorfgemeinschaften zu intensivieren. In diesem Zusammenhang stellen Wiegmann et al. (1998) fest, dass derartige sozioökonomische Netzwerke der Bruderschaften für einen Großteil der senegalesischen Gesellschaft einen notwendigen Ersatz eines staatlichen Sozialversicherungssystems darstellen (Wiegmann, Naumann, und Faye 1998, 283).

Daaras verkörpern aufgrund ihrer Langlebigkeit und ihrer weiten geografischen Verbreitung ein äußerst interessantes Bildungs- und Erziehungsmodell. Die Aufnahme von Kindern in eine Koranschule gilt als Recht jedes Kindes, dessen Vater ein Muslim ist. Eine derartige Zulassung findet ohne Einschränkungen aufgrund von Geschlecht, Alter, intellektuellem Niveau oder körperlicher Unversehrtheit statt. Diese Offenheit von muslimischen Bildungsinstitutionen stellt ein wesentliches Merkmal dar, das zur vollständigen Sozialisation ihrer Schüler*innen beitragen soll und dieses Bildungswesen gleichsam von jedem anderen Schulsystem differenziert (Akkari 2008, 220f). Ferner handelt es sich im Senegal um eine mehrheitlich muslimische Gesellschaft, für

die es annehmbar scheint, ihre Kinder in eine Daara anstelle einer öffentlichen Schule zu schicken (Sarr, Wien, 06.05.2021).

Die zentrale Aufgabe des muslimischen Bildungswesens wird häufig missverstanden, denn es geht nicht darum, den Schüler*innen ein Verständnis der Worte Gottes zu vermitteln, sondern einzig und allein darum, den Koran korrekt rezitieren zu können. Das stellt eine intensive Gedächtnisanforderung dar, die die Mobilisierung des gesamten Körpers durch Rhythmus und Stimme verlangen. Wiederholungen sind beim Erlernen des Korans ein bedeutendes Element und dienen als zentrale Lernmethode, um unaufhörlich die gleichen Rezitationen mit den gleichen Bewegungen zu verknüpfen (Akkari 2008, 222). Kinder werden in muslimisch-westafrikanischen Gesellschaften meist als noch nicht *wahre Muslime* wahrgenommen, besitzen weder Verstandeskraft (*fahm*) noch Vernunft (*'aql*) (Loimeier 2002, 122). Daher sollten sie zunächst die Heilige Schrift des Korans verinnerlichen, um dadurch zu muslimischen Erwachsenen heranzureifen. Das Ziel der Koranschulen liegt aus Perspektive der senegalesisch-muslimischen Bevölkerung darin, Kinder, die ihrem Ermessen nach noch als ungebildet wahrgenommen werden, in gebildete, wohlerzogene und rechtdenkende Erwachsene zu verwandeln. Weiters zählen auch das Erlernen von sozio-kulturellen Grundeinstellungen, Deutungsmustern, Werten und Weltansichten, die für die Gesellschaft entscheidend sind, dazu (Loimeier 2001, 98; 2002, 122f). Die Koranschule kann als Sozialisierung verstanden werden, in der Schüler*innen gesellschaftliche Strukturen und zwischenmenschliche Beziehungen erfahren und danach zu handeln lernen. Dazu gehören unter anderem Werte wie Demut oder Respekt. Es handelt sich um eine philosophische Bewegung. Schüler*innen sollen durch den Besuch einer Koranschule lernen, wie sie in ihrem späteren Leben zurechtkommen können. Weder die materialistische Welt noch eine berufliche Karriere markieren Zielsetzungen von Daaras (Sarr, Wien, 06.05.2021).

Im Vordergrund des Koranstudiums steht somit die Sozialisierung zukünftiger Muslime, nicht aber Bildung im Sinne einer beruflichen Ausbildung. Loimeier (2001) bezeichnet diese Form der muslimischen Bildung als „*Schule des Lebens*“ (Loimeier 2001, 101). D.h. der Unterricht beschränkt sich auf die Einweisung in die muslimischen Gebetsformeln und auf das Erlernen des Korans (Dia, Hugon, und d'Aiglepierre 2016, 100; Wiegelmann 1994, 809).

Der Unterricht läuft gewöhnlich nach strengen Regeln ab. Die Schüler sitzen am Boden um den Marabout herum und lesen und schreiben das Gelernte auf Holztafeln auf (Ndiaye 2019, 5; Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 280). Das Auswendiglernen des Korans beginnt vorwiegend ausgehend von kürzeren Suren hin zu längeren. Teil dieses Sozialisationsprozess ist es auch, dass Eltern dem Koranschullehrer erlauben, ihre Kinder für fehlerhaftes Rezitieren des Korans körperlich zu bestrafen (Loimeier 2001, 98f); d.h. Talibé können malträtiiert bzw. geschlagen werden, wenn sie den Koran nicht beherrschen, ihn falsch rezitieren oder dem Unterricht fernbleiben. Das wird jedoch als „Glückssache“ beschrieben und hängt davon ab, wie streng der Marabout ist (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021; Sarr, Wien, 06.05.2021). Körperliche Bestrafungen werden nicht immer vom Marabout selbst vollzogen, sondern häufig unter seiner Aufsicht von den älteren Talibé übernommen (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). Ferner gilt die Strenge der Marabouts gegenüber seinen Schülern auch als Ausdruck ihrer Verpflichtung gegenüber Gott, um den Nachkommen Respekt vor der Heiligen Schrift zu lehren. Bestrafungen tragen demnach zur Verinnerlichung dieses Respekts bei (Wiegelmann 1994, 810).

Im folgenden Abschnitt werden Perspektiven meines Interviewpartners kontextualisiert. Wissenschaftliche Forschungen aus Sichtweisen der Talibé wurden bislang kaum durchgeführt (Amo 2014, 10). Mein Gesprächspartner hat im Senegal und in Mauretanien insgesamt acht Jahre als Talibé gelebt. Er besuchte Daaras in Saint-Louis im Senegal sowie in Nouakchott in Mauretanien. Zunächst beschreibt er seine Erfahrungen bezüglich körperlicher Bestrafungen während seiner Zeit im Senegal folgendermaßen:

„[...] in Senegal they will treat you like animals. They will beat you. Sometimes they used to kill people. If you are stubborn, when you were wrong. They will just put you chains on. [...] There are some people who lost their leg because of that. There are people who lost their hands because of that. [...] I see people from Senegal who come to Mauretania because it is better there. In Mauretania they don't force you to do something. They don't force you to beg. They don't beat you like animals like they do in Senegal.“
(Buba, Wien 15.04.2021)

Ähnliche Feststellungen in Bezug auf die Lebensbedingungen von Senegals Koranschülern gehen auch aus den Artikeln der NGO Human Rights Watch (HRW²), die seit 2010 unabhängige Berichte zur Situation der Talibé im Senegal veröffentlicht, hervor (Human Rights Watch 2019; Seibert 2017). Mein Interviewpartner hob in seiner Berichterstattung wesentliche Unterschiede bezüglich der Lebensumstände von Talibé im Senegal und in Mauretanien hervor. Dennoch entschied er sich dafür, die zweite Phase seines Koranstudiums im Senegal aufzunehmen und begründete seine Entscheidung folgendermaßen: *[...] I was going back to Senegal because there is the fastest way to capture all the Koran. [...] I wanted to capture all the Koran in one year, but they treated me badly. [...] In Mauretania it is in two years. [...] In Mauretania they [...] beat, but not like Senegal.* (Buba, Wien 15.04.2021).

Ausschlaggebend für seinen Entschluss, das Koranstudium im Senegal abzuschließen, war die kurze Dauer von nur einem Jahr. Doch aufgrund der prekären Lebensbedingungen beendete er seinen Besuch in der senegalesischen Daara vorzeitig und beschloss, wieder zurück nach Nouakchott zu kehren. Diese Entscheidung beschreibt er wie folgt:

“And then I was in Senegal to live there for two weeks. But I could not continue with it. [...] I just said no. I am going to leave and then I ran. I went back to Mauretania. [...] In the two weeks in Senegal they were treating people like: You have to go and beg and then you come back and then they will tell you to do this and that. They will not ask you. They will tell you, you have to this whether you like it or not.” (Buba, Wien 15.04.2021)

Nach diesen zwei Wochen hat mein Interviewpartner beschlossen, die senegalesische Daara zu verlassen und kehrte nach Mauretanien zurück mit dem Ziel, sein Koranstudium dort abzuschließen. Werte, wie Respekt und Geduld den Talibé gegenüber

² HRW (Human Rights Watch) bezeichnet sich selbst als weltweit führende NGO, die sich für den Schutz wie auch die Verteidigung der Menschenrechte einsetzt. Das tut sie, indem sie die internationale Öffentlichkeit auf Menschenrechtsverletzungen aufmerksam macht. Gleichsam versucht sie die Verantwortlichen zur Rechenschaft zu ziehen und den Betroffenen eine Stimme zu geben. HRW übt auch gezielte Einflussnahme auf politische Entscheidungsträger aus, um Menschenrechtsverletzungen zu beenden („Human Rights Watch“ 2021).

entgegenzubringen, stellen für ihn notwendige Voraussetzungen in der Beziehung zwischen Marabout und Talibé dar (Buba, Wien, 15.04.2021).

An dieser Stelle kann an das Konzept der symbolischen Gewalt von Pierre Bourdieu angeknüpft werden. Bourdieu versteht unter symbolischer Gewalt die Einschreibung von herrschaftsförmigen Strukturen in das Denken, Handeln und Wahrnehmen – was in weiterer Folge mit seinem Konzept des Habitus verknüpft werden kann. Wie die Beherrschten über sich und über andere nachdenken können, ist bereits durch die bestehenden Herrschaftsverhältnisse geprägt. Da die Einschreibung von Herrschaftsstrukturen stetig erfolgt, wird sie als *Normalität* bezeichnet und ist kaum mehr als Gewalt erkennbar. Diese Festschreibung der Denkstrukturen verläuft zwar stetig, kann aber dennoch verändert werden (Bourdieu und Passeron 1973, 12f). Bei Talibé kann es zum Beispiel dazu führen, dass sie nicht mehr in die Daara zurückkehren, sondern nachhause zurücklaufen, oder auf den Straßen und in anderen Daaras Zuflucht suchen. Ferner kann es durch eine Veränderung der lokalen Perspektive dazu kommen, dass neuartige Konzepte wie jene der Modernisierung der Daara entstehen.

Im Kontext der westafrikanischen Koranschüler ist es unerlässlich, auch die Perspektive der Eltern der Talibé zu beleuchten. Familien in Guinea-Bissau zielen darauf ab, ihren eigenen sozialen Status zu erhöhen, indem sie ihre Söhne in Daaras entsenden. Meist wird dafür der älteste oder ehrwürdigste Sohn ausgewählt und ins Ausland geschickt, mit dem Ziel, Prestige zu erlangen und in Zukunft selbst als Koranlehrer in seinem Heimatort tätig zu werden. Internationale Institutionen und NGOs hingegen stufen diese gängige Praxis als Kinderhandel ein. Die Eltern der Koranschüler aber empfinden es als äußerst stigmatisierend, dass internationale Organisationen diese traditionelle Praxis als Kinderhandel bezeichnen und sich noch dazu die Rückführung der Söhne zu ihren Eltern zum Ziel setzen. Einarsdóttir und Boiro (2016) rücken Menschen- und Kinderrechte in den Fokus ihrer Analyse und zeigen den sozio-politischen Machtkampf zwischen globalen Institutionen, NGOs und lokalen Gesellschaften auf (Einarsdóttir und Boiro 2016, 857ff; Zoumanigui 2016, 190f).

Parallel zu den Rückführprogrammen internationaler Organisationen etablierte sich die staatliche Organisation AEMO (Action Éducative en Milieu Ouvert). Ihr Ansatz unterscheidet sich von jenem der IO's, obwohl auch sie das Wohlbefinden der Talibé-Kinder in das Zentrum ihrer Arbeit stellt. AEMO baut auf Mediation zwischen den Eltern

und den Marabouts oder zwischen der Polizei und den Marabouts auf. In manchen Fällen entscheidet sich die Organisation gemeinsam mit dem Kind dazu, dass es zu seinen Eltern zurückgebracht wird. Ferner existiert eine weitere staatliche Struktur mit dem Namen *Inspection de l'Education Surveillée et de la Protection des Enfants*, die sich auch das Kindeswohl der Talibé zum Ziel gesetzt hat. Beide staatlichen Initiativen sind in Saint-Louis tätig und kooperieren auch mit lokalen NGOs (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021).

Senegal genießt bezüglich seiner Koranschulen und der Möglichkeit religiöser Studien seit einigen Jahrhunderten im westafrikanischen Raum hohes Ansehen. Einige Eltern der Koranschüler aus Guinea-Bissau argumentierten, dass ein Entsenden der Kinder zum Studium in die Ferne im Einklang mit dem Koran stehe und bezogen sich dabei auf folgende Worte des Propheten: *„Look for knowledge as far as China“* (Einarsdóttir und Boiro 2016, 864). Andere Eltern argumentierten, dass das Koranstudium die Frömmigkeit und Demut ihrer Kinder fördere, bzw. dass sich Kinder, die weit entfernt von zuhause den Koran erlernen, engagierter ihren Studien widmen würden (Einarsdóttir und Boiro 2016, 864f).

Mein Interviewpartner, der seine ersten Lebensjahre in Gambia verbracht hat, wurde auf Wunsch seines Großvaters in die Obhut eines Marabouts gegeben. Das wird anhand seiner Ausführungen dazu deutlich:

„My grandfather is an Imam. But [...] none of his sons followed this path, they all refused. I am the first grandchild in our family. My grandfather sacrifices me a lot [...]. since I was in Gambia, he planned any way about my life. [...] he decided to take me to another country [...]. My grandfather did everything for me to learn the Koran. So that when he is not there, I can take his part. That is why he sent me to the Daara.“

(Buba, Wien, 15.04.2021)

Ferner haben bereits einige Kinder aus dem Dorf, in dem Buba aufgewachsen ist, zuvor bei dem Marabout ein Koranstudium aufgenommen, dessen Obhut er anvertraut wurde, was die Entscheidung seines Großvaters beeinflusst haben könnte (Buba, Wien, 15.04.2021).

Im Regelfall werden die Kinder einem Marabout anvertraut, der eine Beziehung zu den Herkunftsdörfern der Talibé hat. Er kann beispielsweise selbst in dem Dorf oder der Region aufgewachsen sein oder hat dort Verwandte (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021).

Im Senegal wie auch in Gambia wird das Betteln der Talibé häufig in muslimischer Interpretation als Gegenleistung für das Koranstudium legitimiert. Die Koranschüler teilen ihre Zeit meist zwischen dem Rezitieren und Erlernen des Korans und dem Bitten um Almosen – also dem Betteln – auf. Der Großteil der Talibé in urbanen Zentren gehört der Tigāniyya-Bruderschaft an, die Koranschüler in ruralen Regionen und in der Stadt Touba gehören meist den Mouriden an (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). In ländlichen Regionen arbeiten die Talibé im Regelfall neben dem Koranstudium beim Erdnussanbau der Marabouts mit, um so ihren Unterhalt zu sichern. Während manche Koranschüler in den Jahren ihrer Ausbildung ein bis zweimal Besuch von ihren Eltern bekommen oder ihre Familien in ihren Herkunftsorten selbst besuchen können, verlieren andere völlig den Kontakt zu ihren Familien (Bass 2004, 25f). Buba berichtet davon, dass er in den ersten fünf Jahren seiner Koranausbildung keinen Kontakt zu seiner Familie hatte und sie erst nach dem Abschluss der ersten Ausbildungsphase in Gambia besuchen durfte. Ferner schildert er die Erfahrung seines Großvaters, mit der er jedoch brechen möchte, wie folgt: *„My grandfather is a real Malian. [...] But he lost his family because of learning the Koran. And that is why I wanted to finish this journey and I wanted to come back to my family because I don't want to lose my family”* (Buba, Wien, 15.04.2021).

Durch das Betteln in urbanen Gebieten kommen die Talibé der Vorstellung der fünf Säulen des Islams nach, nämlich der Zakat und ihrer Pflicht, um Almosen zu bitten. Diese Säule hat ihren Ursprung im elften Jahrhundert und ist erstmals unter muslimischen Geistlichen im Senegal nachzuweisen. Geistliche reisten nach der Absolvierung ihres Koranstudiums in Gruppen umher und baten jeden Morgen um Nahrungsmittel (Bass 2004, 26). Das Betteln bzw. das Bitten um Almosen kann somit als historisches Erbe betrachtet werden, das für die meisten Koranschüler ein zentraler Bestandteil in ihrer Ausbildung ist. Diese Tätigkeit trägt zur Sicherung ihres Unterhalts bei, nicht zuletzt, weil die Marabouts keine Zahlungen der Eltern erhalten (Ware 2014, 46). Ähnlich kann die heutige Form des Almosengebens in urbanen Regionen verstanden werden. Da Menschen in den Städten kaum Nahrungsmittel übrighaben,

können diese auch nicht an die Talibé abgegeben werden. Die Almosen in Form von Nahrungsmitteln wurden daher durch Geldmünzen ersetzt, was den Vorteil mit sich bringt, dass dem Marabout damit ein Verpflegungsgeld bezahlt werden kann (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). Dieses Verpflegungsgeld wird in Wolof als *sas* bezeichnet (Ndiaye 2019, 3).

Das Betteln bzw. das Bitten um Almosen wird primär durch religiöse Werte gerechtfertigt. Talibé werden zum Betteln geschickt, damit sie Leid und Demut erfahren und dadurch auf ihr weiteres Leben vorbereitet werden können (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021; Sarr, Wien, 06.05.2021). Das heißt, die Kinder müssen Leid kennenlernen, um in weiterer Folge in ihrer Zukunft, wenn sie selbst über Kapital verfügen, anderen helfen zu können. Diese Härte zielt darauf ab, Talibé auf ihr weiteres Leben durch Leiden vorzubereiten. Die wesentliche religiöse Dimension dieser Lehre darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, denn durch jahrelange Askese erwerben Talibé religiöses Wissen, das ihnen hilft, ein gerechtes und aufrechtes Leben zu führen und ihnen eine ewige Belohnung einbringen wird (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). Das Bitten um Almosen kann unter anderem von den Marabouts wie folgt legitimiert werden: *„[...] If you will ask the Imams what it means they will tell you this teaches you how to be honest [...]. If the Serigne (Marabout) tells them this is good, they do it. They do it like sacrifice. We believe in sacrifice.”* (Buba, Wien, 15.04.2021).

Das Almosengeben dient laut dem Koran auch dazu, dass den Geber*innen in Zukunft ein Platz im Paradies zugesichert wird. Die Entstehungsgeschichte dieser Praktik in Verbindung mit ihrer heutigen Auslegung hilft dabei zu verstehen, warum das Betteln große soziale Akzeptanz innerhalb der senegalesischen Gesellschaft erfährt (Bass 2004, 26; Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). Ihre gesellschaftliche Relevanz kann durch folgende Aussage untermauert werden:

“In Senegal they will send children to beg because that is what they believe in. [...] Their parents believe that if they give their children to a Marabout, in the next world everything will be okay. [...] This act will defend them to God because they give their sons to a Serigne.” (Buba, Wien, 15.04.2021)

Dadurch sollen Kinder auf ihr weiteres Leben vorbereitet werden. Im islamischen Recht gilt die Zakat als Pflicht des Almosengebens, idealerweise von vermögenden

Menschen an ärmere. Das Wort Zakat kommt aus dem Arabischen und bedeutet *Reinheit* oder *Wachstum* (van Hoven 1996, 703). Die Zakat ist die dritte der fünf Säulen im Islam, die von allen Sunniten anerkannt wird. Dabei handelt es sich um die religiöse Pflicht, einen Anteil seines Wohlstands selbstlos an Bedürftige, wie z.B. an Bettler*innen zu geben. Dadurch dankt man Allah für den eigenen materiellen Wohlstand, den man erreicht hat. Muslim*innen können selbst entscheiden, an wen sie etwas geben und welche Form das Geben annehmen soll (Benthall 1999, 29; van Hoven 1996, 703). Ferner dient die Zakat in einem senegalesischen Verständnis nicht nur der Nächstenliebe, sondern wird als eine Form des Gebets, das die Geber*innen beschützt, verstanden (Amo 2014, 3). Laut DDr. Sarr können Senegales*innen die Angst entwickeln, keine *guten* Muslime zu sein, wenn sie an einem Tag noch keine Almosen gegeben haben. Aus diesem Grund scheinen die Talibé seiner Expertise nach in der lokalen Gesellschaft eine gewisse Macht zu haben (Sarr, Wien, 06.05.2021). Im Senegal erscheinen die Talibé als die idealen Empfänger der Almosen. Diese Kinder sind einerseits bedürftig und andererseits praktizieren sie durch das Erlernen des Korans gleichsam eine fromme Tätigkeit (Bass 2004, 26).

Ferner handelt es sich bei der Beziehung zwischen Marabout und Talibé um eine spezifische senegalesische Tradition, die muslimischen Vorstellungen von Unterwerfung und Servitut, wie sie im Koran enthalten sind, gleicht. Aus diesem Grund ist es für Kinder von enormer Bedeutung, dass sie bei einem Marabout leben, der nicht nur als ihr Lehrmeister fungiert, sondern gleichsam als ihr spiritueller Wegweiser dient. Der Marabout wird oft zu einer Vater- und Autoritätsfigur für die Talibé (Zoumanigui 2016, 189). Weiters kann der Marabout auch als Vater- und Mutterfigur zugleich von den Talibé wahrgenommen werden (Ndiaye, Saint-Louis, 18.04.2019).

Die Beziehung zum Marabout, zu den Kolleg*innen oder zum Ort des Koranstudiums bleibt in der Regel nach dem Abschluss der Koranschule bestehen. Treten Schwierigkeiten oder Herausforderungen im eigenen Leben auf, kann der ehemalige Koranlehrer aufgesucht werden und um seinen Rat gebeten werden. Ferner können Marabouts auch in herausfordernden familiären Situationen, z.B. bei einem Todesfall, aufgesucht werden und darum gebeten werden, für die verstorbene Person gemeinsam mit den Talibé den Koran für die Angehörigen zu rezitieren (Sarr, Wien, 06.05.2021). Sie können ebenso bei Namenszeremonien oder Eheproblemen zwischen den beiden Ehepartnern aufgesucht werden (Buba, Wien, 15.04.2021).

Des Weiteren darf die spezifische gesellschaftliche Relevanz des senegalesischen muslimischen Bildungswesens nicht außer Acht gelassen werden. Der Besuch einer Koranschule wird als Pflicht betrachtet. Jeder und jede Senegales*in besucht in der Kindheit, meist auf Wunsch des Vaters, eine muslimische Bildungsinstitution (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021; Sarr, Wien, 06.05.2021). Die lokale Gesellschaft hat nach wie vor großes Vertrauen in das muslimische Bildungswesen und entsendet ihre Kinder nicht zuletzt aufgrund ihres eigenen Glaubens in eine Koranschule (Buba, Wien, 15.04.2021). Diese Erfahrung und die Notwendigkeit des Besuchs einer Koranschule teilen all meine Interviewpartner, ihr individuelles Erleben und ihre daraus gewonnenen Erkenntnisse divergieren jedoch voneinander. Die beiden Interviewpartner, die eine Tagesdaara besucht und diese aufgrund des Schulwechsels in eine öffentliche Schule frühzeitig abgebrochen haben, beschreiben ihre Erlebnisse als lehrreich und unverzichtbar für ihr späteres Leben (Ndiaye Saint-Louis/Wien, 23.05.2021; Sarr, Wien, 06.05.2021). Der Interviewpartner, der jedoch als Talibé für insgesamt acht Jahre drei verschiedene Daaras besucht hat, bezeichnet seine Erlebnisse als freiheitseinschränkend, aber dennoch als wegweisend (Buba, Wien, 15.04.2021).

An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass neben den Daaras, die gleichsam als Wohn- und Lernort für Talibé fungieren, auch weitere Formen des Koranschulwesens im Senegal existieren. Diese werden als Tagesdaaras bezeichnet. Tagesdaaras sind in ruralen wie urbanen Regionen des Landes gleichermaßen anzutreffen. Das heißt, Kinder – Mädchen und Jungen – besuchen sie, um dort an Kursen teilzunehmen und kehren nach dem Unterricht wieder nachhause zurück, um dort zu essen und zu schlafen (Ndiaye 2019, 3). Während des Unterrichts, an dem beide Geschlechter teilhaben dürfen, sitzen sie jedoch getrennt voneinander – ähnlich wie es auch in der Moschee gehandhabt wird (Buba, Wien, 15.04.2021; Sarr, Wien, 06.05.2021).

4.2 Rurale und urbane Daaras im gesellschaftlichen Wandel

Das folgende Unterkapitel befasst sich mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten von ruralen und urbanen Daaras. Die zwei Ausbildungsphasen der senegalesischen Daaras werden erörtert und es wird Aufschluss über Perspektiven der Talibé nach dem Abschluss ihres Koranstudiums geliefert. Zwischen der ursprünglichen Form der

Daara in ruralen Gebieten und der heutigen urbanen Daara gibt es große Unterschiede. Ursprünglich verband die rurale Daara die Koranlehre mit einer landwirtschaftlichen Arbeit und Ausbildung der Talibé auf den Feldern des Marabouts. Diese geleistete Feldarbeit stellte gleichsam die Gegenleistung für den Koranunterricht dar. Auch das Bitten um Almosen in Form von Nahrungsmitteln innerhalb der Dorfgemeinschaft wurde als zentraler Aspekt des Sozialisationsprozesses der Koranschüler erachtet. Es handelte sich um einen integralen Bestandteil ihrer Ausbildung und förderte zugleich den Zusammenhalt innerhalb der Dorfgemeinschaft (Clark und Colvin 1994, 106; Fuchs 2020, 103f). In der Regel zog eine Gruppe von Talibé von Haus zu Haus und bat um Nahrungsmittel wie Hirse, Reis oder Zucker. Nach ihrer Rückkehr in die Daara bereiteten sie sich dann damit ihre Mahlzeiten zu (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). Die Koranschule stellt in ländlichen Regionen des Landes nach wie vor häufig die einzige zugängliche Bildungsmöglichkeit für viele Familien dar, was neben den hohen Schulkosten wohl auch an der ungleichmäßigen Verteilung der öffentlichen Schulen innerhalb des Landes liegen mag (Wiegelmann 1994, 806).

Die urbane Daara im Senegal symbolisiert nichts anderes als eine Erweiterung der ruralen Daara, die aufgrund der andauernden Dürre in den 1970er Jahren in städtische Zentren des Landes abwandern musste (Ware 2004, 534). Ferner fungieren urbane Koranschulen als Auffangbecken für Kinder aus ruralen Gebieten, deren Eltern sich erhoffen, dass ihre Söhne in der Obhut eines Marabouts Beschäftigung finden würden. Daaras werden ebenso von Teilen der städtischen Mittel- und Oberschicht geschätzt, da diese ihre Kinder zusätzlich zur säkularen Schulausbildung einem Marabout anvertrauen, um eine muslimische Bildung zu erlangen. Die urbane gehobene soziale Schicht vermag es ebenso, die Koranschule als Lehre für das weitere Leben zu verstehen (Loimeier 2001, 365; 2002, 127f).

Die Daara in urbanen Regionen steht dennoch in Kontrast zur ruralen Form und dient nicht bloß als Unterrichtsort, sondern ist häufig zeitgleich der Wohnraum für die Marabouts und die Talibé. Die Koranschüler besuchen in der Regel keine staatliche senegalesische Schule und werden oft in die Straßen zum Betteln geschickt, um für ihren Unterhalt aufzukommen (Clark und Colvin 1994, 106; Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 282). Der Marabout ist verpflichtet, die ihm anvertrauten Kinder zu unterrichten und zu versorgen. Seine Verpflichtung umfasst auch die hygienische und medizinische Versorgung der Talibé (Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 281).

Häufig herrschen aber in urbanen Daaras prekäre Lebensbedingungen und das Betteln wird zum umfassenden Bestandteil des Alltags zahlreicher Talibé. In der Stadt Saint-Louis im Norden Senegals befindet sich mittlerweile beinahe an jeder Straßenecke eine Daara. Dadurch kommt es zu einer verstärkten Anonymisierung der Koranschulen, was eine Verschleierung eines ökonomisch motivierten Bettelns vereinfacht und dem Leitgedanken des Korans – der Bitte um Almosen – widersprechen würde (Mamadou Ndiaye, Saint-Louis, 18. 04. 2019).

Talibé, die in Senegals urbanen Daaras ein Koranstudium aufnehmen, setzen sich aus einer großen Anzahl auswärtiger Koranschüler zusammen, d.h. viele von ihnen kommen aus den Nachbarländern wie Gambia, Mali oder Guinea-Bissau, die nach wie vor von Armut und dem Erbe von Bürgerkriegen gekennzeichnet sind (Amo 2014, 10; Carr 2012, 23; Ndiaye, Saint-Louis, 18.04.2019; Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021).

Bei urbanen Daaras entfallen die praxisbezogenen Aspekte der landwirtschaftlichen Arbeit, die muslimische Ausbildung beschränkt sich auf die religiöse Unterweisung. Dazu zählen das Erlernen des arabischen Alphabets, der Grundregeln des Islams und das korrekte Rezitieren des Korans in Wort und Schrift in arabischer Sprache. Durchschnittlich benötigen Talibé dafür drei bis sieben Jahre, wobei es jeweils dem Marabout obliegt, die Ausbildung seiner Schüler als beendet zu erklären (Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 278f). Im arabischen Sprachgebrauch wird das Rezitieren des Korans als *Ḥāfiẓ* bezeichnet. Der Terminus soll das Gefühl vermitteln, das Buch selbst in sich zu tragen. Der sogenannte *Ḥāfiẓ* gilt als Hüter, Beschützer und Bewahrer der Heiligen Schrift (Ware 2014, 8).

Talibé können somit nicht nur als Kinder begriffen werden, sie verkörpern gleichzeitig auch symbolische und spirituelle Werte. Sie stellen einen heiligen Körper dar, in dem die Koranverse innewohnen. Gleichsam verkörpern sie mystische Werte und Werke (Amo 2014, 26). Ware bezeichnet die Talibé demnach als *wandelnder Koran* (Ware 2014, 237).

Das Koranstudium besteht aus zwei Ausbildungsphasen, wobei nur eine geringe Anzahl an Talibé die zweite Ausbildungsstufe absolviert. In dem ersten Ausbildungsabschnitt beginnen die Kinder den Koran, ausgehend von kürzeren Suren hin zu längeren, auswendig zu lernen (Loimeier 2001, 98f). Talibé lernen den Koran zu rezitieren, obwohl sie seinen Inhalt nicht verstehen, da dieser auf Arabisch ist und die

Kinder in der Regel kein Arabisch beherrschen. Sie lernen den Koran im Laufe ihres Studiums insgesamt zweimal vollständig zu rezitieren. Danach haben sie die erste Phase abgeschlossen, was mit einem Abschiedsfest gefeiert wird (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). Nachdem die erste Ausbildungsstufe abgeschlossen ist, besteht die Möglichkeit, dass Talibé eine Einführung in die arabische Sprache sowie Zugang zur Exegese des Korans (*tasfir*) und zu weiteren muslimischen Wissenschaften erhalten. Dazu zählen die Überlieferung des Propheten (*hadith*), die Lehre von der Einheit Gottes (*tawhid*), die muslimische Rechtslehre (*fiqh*), die Lebensgeschichte des Propheten (*sira*) und auch die arabische Poesie und Naturwissenschaften (Loimeier 2001, 100; Wiegmann, Naumann, und Faye 1998, 278f). Sie werden in dieser zweiten Phase des Koranstudiums nicht mehr als Koranschüler bezeichnet, sondern gelten fortan als Koranstudenten und sind auch nicht mehr von ihrem (ehemaligen) Marabout abhängig. Die weiterführenden Recherchen und Studien führen sie selbstständig durch, um in weiterer Folge selbst Marabouts zu werden. Sie beinhalten vor allem Recherchen und Erklärungen zu den gelernten Inhalten auf Wolof, um alles zu verstehen, was sie in der ersten Ausbildungsphase gelernt haben (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). In diese zweite Ausbildungsphase gelangen allerdings nur die wenigsten Koranschüler im Senegal (zirka ein Prozent der Schüler eines Jahrgangs) und sie spielt daher nur eine nebensächliche Rolle (Loimeier 2001, 100; Wiegmann, Naumann, und Faye 1998, 278f). Erreichen Talibé dieses zweite Stadium der muslimischen Ausbildung, dann gelten sie nicht nur als äußerst strebsam, sondern werden auch als Nachwuchs für die muslimische Elite des Landes rekrutiert (Wiegmann 1994, 809).

Talibé können sich allerdings nach Abschluss der ersten Ausbildungsphase – die im Regelfall mit einer feierlichen Zeremonie beendet wird – auch dafür entscheiden, wieder in ihre Herkunftsdörfer bzw. Gemeinden zurückzukehren. Häufig arbeiten sie fortan während der Regenzeit in den Dörfern als Bauern. Durch berufliche Ausbildungsmöglichkeiten von diversen lokalen NGOs in den Städten, wie z.B. die NGO *Jardin d'Espoir* in Saint-Louis, erhalten die Kinder eine Grundausbildung in der Schneiderei, im Gartenanbau oder im Fachgebiet des Haareschneidens. Das ermöglicht den Talibé, nach ihrer Rückkehr auf dem Land auch während der Trockenzeit einen Beruf, wie z.B. die Schneiderei auszuüben. Talibé, die wiederum den Entschluss fassen, nach dem Abschluss der Koranschule in der Stadt zu bleiben, arbeiten meist als Verkäufer oder Händler (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021).

Es schließen allerdings nicht alle Talibé ihr Koranstudium ab, einige beenden es frühzeitig so wie meine Interviewpartner. Nachdem sich mein Interviewpartner bereits zwei Jahre lang in der zweiten Ausbildungsphase des Korans befunden hat und unter gesundheitlichen Problemen litt, traf er die Entscheidung, das Koranstudium unabgeschlossen zu beenden und zurück nach Gambia zu kehren – gegen den Willen seines Großvaters. Er leistete dem familiären Druck Widerstand und konnte schlussendlich bei einem Verwandten Unterschlupf finden. Nach seiner Rückkehr besuchte er eine gambische öffentliche Schule. Seine Entscheidung, das Koranstudium nicht abzuschließen, wurde nicht bloß von großen Teilen seiner Familie nicht akzeptiert, sondern wurde auch in seinem Heimatdorf kritisch betrachtet. Er beschreibt es mit folgenden Worten: „*In the village I was born I don't have peace with nobody*” (Buba, Wien, 15.04.2021). Dieses Fallbeispiel soll aufzeigen, dass es unterschiedliche Gründe gibt, ein Koranstudium zu beenden. Im nachfolgenden Abschnitt wird das senegalesische öffentlich-laizistische Schulsystem diskutiert.

4.3 Die Alternative: Das öffentlich-laizistische Schulsystem

Dieses Unterkapitel stellt das öffentlich-laizistische Schulwesen im Senegal im Detail dar. Zunächst wird seine Entstehungsgeschichte behandelt, ehe die aktuelle Ausrichtung des Bildungswesens aufgezeigt wird. Das heutige formale senegalesische Bildungswesen hat seine Wurzeln in dem von der ehemaligen französischen Kolonialmacht eingeführten Bildungswesen. Innerhalb des Verwaltungsgebildes der AOF war auch eine geringe Anzahl an afrikanischen Eliten tätig, die dazu diente, die französische Lebensart in den unterschiedlichen Territorien zu repräsentieren. Diese elitäre Gruppe erhielt wiederum größtenteils eine französische Schulausbildung. Dakar, die heutige Hauptstadt des Senegals, bildete das Zentrum der AOF Administration (Cooper 2014b, 23). Die französische Kolonialverwaltung versuchte, Bildung und Sprache als Indoktrinierungsmittel für die westafrikanische Bevölkerung zu nutzen. Dabei spielte das Erlernen der französischen Sprache, um Sprachbarrieren überwinden zu können, eine große Rolle. Bestrebungen, lokale Sprachen zu erlernen, gab es seitens der Kolonialadministration nicht. Sie bevorzugte es, diesen Bereich den damaligen Missionar*innen zu überlassen. Debatten um Unterrichtssprachen, die in anderen Kolonien kontroverse Auseinandersetzungen zur Folge hatten, wurden in Westafrika kaum geführt, sodass der Unterricht auf Französisch durchgeführt wurde.

Das Curriculum umfasste während der Militärverwaltung von 1884-1900 fünf Gegenstände: die französische Sprache, Lesen, Schreiben, das metrische System und Zeichnen (Bouche 1966, 259).

Im Jahr 1903 verabschiedete die französische Kolonialregierung ein neues Gesetz, in dem die Einführung des kolonialen Schulsystems für Französisch-Westafrika verankert war. Rekrutierungen für die Primarschule waren lediglich durch militärische Gewalt möglich. Das Erlernen der französischen Sprache war das zentrale Element im Curriculum (Duke Bryant 2015, 56; Kelly 1984, 529). Weitere Fächer wie Schreiben und Lesen gab es erst nach dem Abschluss der dritten Schulstufe. Sekundarschulen existierten auch nur in geringem Ausmaß und die Zugangsmöglichkeit war restriktiv. Die erste Universität des Senegals, die heutige *Université de Dakar Cheikh Anta Diop*, ist bereits 1957 aus dem *Institut des Etudes Supérieures* hervorgegangen (Wiegmann 2002, 64f). Anzumerken ist, dass die schulischen Leistungen im Regelfall keine Voraussetzung für einen Aufstieg in eine höhere Bildungsstufe darstellten, da die französische Administration es vorsah, die Söhne von lokalen Machthabern und zentralen Persönlichkeiten zu begünstigen. Diese sollten die Positionen ihrer Väter übernehmen und mit der französischen Kolonialadministration Kooperationen eingehen (Kelly 1984, 526f). Das massive Einwirken der Kolonialadministration hatte eine Politisierung der Muslime zur Folge.

In den 1960er Jahren, kurz nach dem Erlangen der Unabhängigkeit des Senegals, kam es zu einem intensiven Ausbau seines säkularen Bildungssystems. Die Bildungspolitik zielte darauf ab, die Analphabeten-Quote im Land zu reduzieren, was jedoch in den 1960er Jahren nicht gelungen ist (Stetter 1993, 378). Bereits in dem darauffolgenden Jahrzehnt führten ökonomische Probleme nicht bloß zu einer Stagnation, sondern ab den 1980er Jahren sogar zu einem Rückgang des Ausbaus des staatlichen Bildungswesens (Wiegmann 1994, 803; Wiegmann, Naumann, und Faye 1998, 275). Zudem nimmt auch die senegalesische Sprachpolitik nach der Unabhängigkeit des Landes Einfluss auf den Ausbau des Bildungswesens. Einige lokale Sprachen wurden zwar als Nationalsprachen anerkannt, aber dennoch blieb Französisch die einzige offizielle Amtssprache. Aus diesem Grund wurde das muslimische Koranschulwesen häufig von Eltern als Alternative zum staatlichen Bildungssystem gewählt. Dieses ermöglicht es nämlich, Grundkenntnisse über den Koran und die religiöse Praxis hinaus zu erlernen (Wiegmann, Naumann, und Faye 1998, 275). Das bedeutet auch, dass der laizistische senegalesische Staat das

muslimische Bildungswesen nicht formal in das öffentliche Schulsystem eingegliedert hat (Zoumanigui 2016, 187).

Das heutige formale senegalesische Schulsystem entspricht im Wesentlichen dem seiner ehemaligen Kolonialmacht Frankreich. Die Unterrichtssprache ist nach wie vor Französisch, Bestrebungen, lokale Sprachen in das öffentliche Schulsystem einzugliedern, erwiesen sich als unerfüllbar und wurden nie ernsthaft betrieben (Wiegelmann 1994, 804). Es gab im heutigen Senegal, ebenso wie in Frankreich, an den staatlichen Schulen keinen Religionsunterricht (Loimeier 2001, 350). Im Senegal besteht eine Schulpflicht zwischen dem 7. und dem 13. Lebensjahr. Die Einschulungsrate ist dennoch sehr niedrig und es herrscht nach wie vor Analphabetismus in einigen Regionen des Landes vor (Langthaler 2002, 20).

Ferner ist die Entscheidung von Abdoulaye Wade im Jahr 2002, Religionsunterricht landesweit im öffentlichen Bildungswesen einzuführen, von zentraler Bedeutung. Forderungen wie diese waren bereits in den 1980er Jahren zur Diskussion gebracht worden, doch deren Umsetzung wurde nie in Erwägung gezogen (Villalón 2012, 193; 2013a, 257). Erst im Jahr 2006 wurde muslimischer Religionsunterricht in öffentlichen Schulen eingeführt (Amo 2014, 3; Sadjí 2008, 92). Aus dem durchgeführten Experteninterview mit einem kürzlich pensionierten Lehrer, der in einer öffentlichen Schule des Senegals unterrichtet hat, geht jedoch hervor, dass es keinen Religionsunterricht an staatlichen Schulen gibt. Es handelt sich dabei um ein Reformierungsprojekt, das bislang nicht umgesetzt wurde (Ndiaye, Saint-Louis/Wien 23.05.2021). Um über Religion zu lernen bzw. den Koran rezitieren zu lernen, ist der Besuch einer Koranschule erforderlich. In der Regel absolvieren Schüler*innen neben der öffentlichen Schule zusätzlich eine Koranschule. Häufig findet der Koranunterricht am Samstag und Sonntag statt. Ferner existieren auch Koranschulen, die täglich vormittags und nachmittags von Schüler*innen besucht werden, die aber bei ihren Familien zuhause leben. Gewöhnlich bezahlen die Eltern den Marabout für seinen Unterricht, da er den Kindern viel Zeit widmet. Eine Differenzierung zwischen Koranschüler*innen und Talibé ist dennoch erforderlich, da Talibé tatsächlich in Demut und Armut bei einem Marabout ohne ihre Familien leben (Ndiaye, Saint-Louis/Wien 23.05.2021).

Die Ausbildung an den staatlichen Schulen besteht aus einer Primarschule und einer darauf aufbauenden Sekundarschule. Im sechsten und letzten Jahr der Primarschule müssen Schüler*innen zwei Abschlussexamen ablegen. Das Erste dient dem Erhalt

des Grundschulzertifikats und das Zweite sichert ihnen den Übertritt in die Sekundarschule. Diese Prüfungen gestalten sich als äußerst kompetitiv, zahlreiche Schüler*innen bestehen sie nicht und repetieren teilweise sogar mehrere Male die letzte Klasse der Primarschule, um zumindest eines der beiden Zertifikate zu erhalten. D.h. die ohnehin schon überfüllten Schulklassen wachsen weiter an und die Konkurrenz untereinander steigt ebenfalls. Ebenso herausfordernd gestaltet sich der Übertritt in die Sekundarschule und gelingt nur den allerbesten Schüler*innen. Einige Kinder brechen ihre Schullaufbahnen ab. Grund dafür sind meist die hohen Ausbildungskosten, die von den Eltern getragen werden müssen. Öffentliche Schulen erheben zwar keine Schulgebühren, aber die Familien der Schulkinder müssen für Bücher, Stifte und Papier aufkommen. Diese Kosten belaufen sich jährlich auf ca. 10.000 CFA-Franc³ (ca. € 16,-). Diese Summe kann beträchtlich sein, da eine senegalesische Frau im Durchschnitt fünf Kinder hat und über ein Pro-Kopf-Einkommen von ca. € 420,- verfügt (Bass 2004, 116). Aus diesem Grund teilen Schulkinder häufig ihre Schulbücher mit Geschwistern oder Nachbarkindern, was zu einer Beeinträchtigung des individuellen Lernprozesses führen kann.

Einen zentralen Bestandteil der Islampolitik von Senghor machte die Bildungspolitik aus. Dabei nutzte er die Differenzen innerhalb der Arabisants geschickt aus, um eine einheitliche Entwicklung eines arabischen Bildungswesens zu verhindern und den Fortbestand des frankophonen Bildungssystems zu gewährleisten. Unter Senghor wurden franko-arabische Schulen sowie das Institut Islamique gegründet, um dem Staat einen muslimischen Anschein zu verleihen. Arabisch wurde als Wahlfach neben Griechisch und Latein 1963 an staatlichen Gymnasien eingeführt. Ferner hielt Senghor durch die Vergabe von Stipendien für ein Studium im arabischen Ausland ein Instrument inne, durch das er ihm wohlwollende Marabouts belohnen konnte. Er entsandte diese Söhne auf Staatskosten primär in den Maghreb oder nach Ägypten für ein Studium. Diese fanden nach ihrer Rückkehr eine Anstellung im Staatsdienst, als Grundschullehrer (Loimeier 2001, 227f).

Dennoch etablierten sich parallel zum öffentlichen frankophonen Schulwesen private franko-arabische Schulen als Alternative. Zahlreiche Familien in ruralen Gebieten des Landes lehnten öffentliche Schulen ab, da sie diese als säkular oder christlich geprägt

³ CFA: Franc de la Communauté Financière d'Afrique

ansahen oder weil sie sich die hohen Gebühren für Lehrmaterialien, Schuluniformen etc. nicht leisten konnten. Das gibt Aufschluss darüber, weshalb die Zahl der Kinder in Koranschulen in Gebieten des Erdnussanbaus in den 1960er Jahren deutlich höher war als jene, die eine staatliche Schule besuchten. Franko-arabische Schulen stellten daher durch ihre gehobene muslimische Ausbildung in urbanen Regionen des Landes eine Alternative zum öffentlichen Bildungssektor dar (Loimeier 2001, 230ff).

In den 1980er Jahren wurde eine Abkehr von der auf Frankreich ausgerichteten Bildungspolitik, die von Senghor praktiziert wurde, angestrebt. Das Schulsystem soll von und für Senegales*innen konzipiert werden und unmittelbar an die praktischen Bedürfnisse des Landes adaptiert werden. Forderungen, wie die Rückkehr des bislang eingesetzten französischen Lehrpersonals in den Sekundarschulen nach Frankreich, wurden laut. Ebenso sollte der Unterricht fortan in den autochthonen Sprachen des Landes abgehalten werden. Französisch als Unterrichtsfach sollte erst ab dem dritten Schuljahr in der Primarstufe eingeführt werden. Darüber hinaus sollten Schulen gleichermaßen über das gesamte Territorium verteilt werden. Die Regierung unter Abdou Diouf erklärte sich dazu bereit, derartige Forderungen zu akzeptieren. Diese Zustimmung sollte der Regierung, die in den 1990er Jahren vermehrt unter Kritik stand, vorerst eine Atempause verschaffen. Die Umsetzung der Forderungen von Gewerkschaften, Elternvertreter*innen etc. sind jedoch ausgeblieben (Ziemer 1984, 71).

Ab der Jahrtausendwende gab es weitere Bestrebungen, das öffentliche Bildungswesen zu reformieren. Unter anderem sollten durch das Programm *Décennal de l'Education et de la Formation* (2000-2010) der Vereinten Nationen erste Veränderungen geschaffen werden. Ferner wurde für den Zeitraum von 2013-2025 ein weiteres Projekt der Weltbank und der staatlichen japanischen Entwicklungsorganisation geschaffen, um das Bildungswesen im Senegal zu transformieren. Aufschluss darüber, wie effektiv sich diese Programme gestalten, gibt es bislang nicht (Fuchs 2020, 243).

Öffentliche Schulen sind auch ungleichmäßig im Land verteilt. D.h. Kinder im schulpflichtigen Alter, die in urbanen Regionen leben, haben deutlich leichtere Zugangsmöglichkeiten zu Bildung als jene in ruralen Gebieten des Landes. Dennoch zweifeln zahlreiche Eltern aufgrund der hohen Durchfallquoten von Schüler*innen an einer adäquaten Ausbildung durch das öffentliche Schulsystem. Während es in ruralen Regionen kaum Alternativen außer Arbeit in der Landwirtschaft gibt, entscheiden sich

Familien in Städten häufig dafür, ihre Kinder in Privatschulen zu geben. Dabei kann es sich um säkulare wie auch um religiöse Privatschulen handeln. Viele Kinder aber brechen die Schule ab, um eine Ausbildung im Markthandel zu absolvieren. Die meisten Schüler*innen beenden ihre Schullaufbahn im letzten Schuljahr der Primarschule in einem Alter von elf oder 12 Jahren. Schulabbrüche lassen sich gleichermaßen in ruralen wie in urbanen Regionen des Landes verzeichnen (Bass 2004, 116). Ferner haben sich im Senegal zwei Sonderschulformen, nämlich arabische Schulen und islamische Institute, etabliert, die enorme Resonanz in der Gesellschaft finden. Diese Schulformen werden im nachfolgenden Unterkapitel erörtert.

4.4 Arabische Schulen und Instituts Islamiques

Der Senegal verfügt neben dem klassischen Koranschulwesen und dem staatlichen Bildungssektor noch über zwei weitere Bildungsinstitutionen, nämlich über arabische Schulen und islamische Institute. Rollen und Funktionsweisen dieses Schulwesens werden in diesem Abschnitt im Detail diskutiert. Das muslimische Bildungswesen im Senegal ist auch von einer neueren Entwicklung gekennzeichnet. Dabei handelt es sich um die Etablierung von sogenannten arabischen Schulen, die im Zuge von verschiedenen Reformbewegungen ab den 1940er Jahren entstanden sind. Sie zielen darauf ab, ihren Schüler*innen neben dem Koranstudium eine grundlegende Alphabetisierung in der arabischen Sprache zu ermöglichen. Divergenzen im Vergleich zu den klassischen Koranschulen, den Daaras, lassen sich in ihrem Lehrplan und in ihren Zielen manifestieren. Das Curriculum der arabischen Schulen beinhaltet häufig neben dem Lesen und Schreiben des Korans auch Mathematik und Geschichtsunterricht. Als Unterrichtsmaterialien werden Lehrbücher aus dem Maghreb genutzt. Ein weiterer Unterschied lässt sich im Koranunterricht erkennen, denn dieser vermittelt den Kindern von Beginn an Inhalt und Bedeutung der Suren in deren Muttersprachen. Ferner erhalten die Schüler*innen nach sechs Jahren des Arabischunterrichts ein Zertifikat ihrer Schule – dieses genießt jedoch keine öffentliche Anerkennung im Land (Dia, Hugon, und d'Aiglepierre 2016, 102; Wiegelmann 1994, 813f).

Die Instituts Islamiques (deutsch: Islamischen Institute) haben sich ebenso nach der Unabhängigkeit im gesamten Land außerhalb des Südens verteilt und erinnern in ihren Strukturen und ihrer Organisation an das öffentliche Schulsystem. Nach der

Absolvierung einer sechsjährigen Primarstufe gibt es die Möglichkeit des Besuchs einer mittleren und einer höheren Sekundarstufe, nach deren Abschluss die arabische Matura abgelegt werden kann. Dadurch wird den Absolvent*innen der Zugang zu arabischen Universitäten im Maghreb, Ägypten oder in Saudi-Arabien ermöglicht. Islamische Institute erhalten finanzielle und personelle Unterstützung aus dem Ausland und gelegentlich auch Subventionen vom senegalesischen Staat. Neben dem Unterricht, der in Arabisch stattfindet, wird auch Wert auf das Erlernen der französischen und englischen Sprache gelegt. Das Curriculum beinhaltet auch mindestens eine Stunde Koranunterricht pro Tag. Der Zugang zu diesen Schulen beschränkt sich jedoch auf eine kleine Gruppe von Schüler*innen, da jährliche Einschreibungskosten geleistet werden müssen, die für zahlreiche Eltern nicht finanzierbar sind. Ferner existiert eine Sonderform der Instituts Islamique, nämlich die sogenannte *école franco-arabe*. Die Schulform ermöglicht ihren Schüler*innen neben dem Erwerb der arabischen Matura auch den Erhalt von französischen Abschlusszeugnissen und soll in Zukunft vom senegalesischen Staat gefördert werden (Wiegmann 1994, 814f). Weiters existiert an den *écoles franco-arabes* ein Unterrichtsfach mit dem Namen *civilisation musulmane*, in dem über Religion bzw. den Islam gelehrt wird (Ndiaye, Saint-Louis/Wien 23.05.2021).

4.5 Zusammenfassung Kapitel 4

Das Kernstück dieses Kapitels bildet die Untersuchung der verschiedenen Ausprägungsformen des Bildungswesens im Senegal. Um ein vollständiges Abbild vom muslimischen Bildungssektor verzeichnen zu können, ist es unerlässlich, Erfahrungsberichte, die mittels qualitativen Erhebungsmethoden generiert werden konnten, in die Analyse zu integrieren. Zunächst wurde ein historischer Überblick über den Entstehungsprozess und die Funktionsweisen des muslimischen Bildungswesens geboten. Ausgehend vom 19. Jahrhundert verzeichnete es eine rasante Verbreitung und hohes Ansehen unter der senegalesischen muslimischen Bevölkerung. Zahlreiche Reglementierungsversuche der französischen Kolonialadministration scheiterten, sodass dieses Schulwesen schlussendlich akzeptiert wurde und es zu Kooperationen zwischen den Marabouts der muslimischen Bruderschaften und der Kolonialverwaltung kam. Rurale Koranschulen zeichneten sich noch während der Kolonialherrschaft und den ersten Jahren der Unabhängigkeit durch die landwirtschaftliche

Arbeit der Talibé auf den Feldern der Marabouts aus. Sie diene als Gegenleistung für den Koranunterricht, da Familien keine finanziellen Leistungen dafür aufbringen mussten. Durch die vermehrte Stadtabwanderung der Marabouts und ihrer Talibé ab den 1970er Jahren, die durch die Weltwirtschaftskrise und die vorherrschende Dürre in der Region bedingt war, veränderten sich die Lebensbedingungen der Koranschüler grundlegend. Talibé wurden fortan in den Städten zum Betteln bzw. zum Bitten um Almosen aufgefordert, um für ihren Lebensunterhalt aufzukommen. Das Bitten um Almosen und die Zakat – die dritte Säule im Islam – können als historisches Erbe verstanden werden und werden durch religiöse Werte gerechtfertigt. Im Senegal gehen gläubige Muslime davon aus, dass ihnen durch ihre Pflicht, Almosen an Bedürftige zu geben, ein Platz im Paradies zugesichert wird. Talibé gelten dabei als die idealen Empfänger, da sie einerseits mittellos sind und andererseits eine fromme Tätigkeit, nämlich das Rezitieren des Korans, ausüben. Daran ist zu erkennen, dass Talibé nicht bloß als Kinder wahrgenommen werden, da sie die Koranverse beherrschen.

Die zentrale Aufgabe der Koranschulen wird häufig missverstanden, da sie keine berufliche Ausbildung umfasst. Ihr Ziel liegt in der Unterweisung der Gebetsformeln und darin, den Koran korrekt rezitieren zu können. Dem Erlernen von Werten wie Leid, Demut oder Respekt kommt ebenso eine relevante Funktion zu. Generell können Daaras als Schulen des Lebens und als Sozialisationsprozess verstanden werden. Dazu zählt auch die Erlaubnis der Eltern, ihre Kinder für fehlerhafte Rezitationen körperlich bestrafen zu können. Derartige Bestrafungen dienen als Verpflichtung gegenüber Gott und tragen zur Verinnerlichung des Respekts der Talibé bei.

Ferner sind Koranschulen dazu verpflichtet, jedes Kind, dessen Vater ein Muslim ist, unabhängig von Alter, Geschlecht oder körperlicher Unversehrtheit, aufzunehmen. Ein weiteres Spezifikum im Senegal ist die Tatsache, dass der Besuch einer Koranschule von all meinen Interviewpartnern als unerlässlich betrachtet wird und dazu dient, Schüler*innen auf ihr weiteres Leben vorzubereiten. Es existieren diverse Formen von Koranschulen. Dazu zählen Tagesdaaras, die lediglich als Lernort für Schüler*innen fungieren und Daaras, die gleichsam Wohn- und Lernort der Talibé sind.

Das Koranstudium setzt sich aus zwei Ausbildungsphasen zusammen, wobei die erste darin besteht, den gesamten Koran zweimal korrekt rezitieren zu können. Die zweite Ausbildungsstufe, die jedoch nur von den wenigsten Talibé erreicht wird, ist wesentlich umfassender und beinhaltet das Erlernen weiterführender Werke. Entscheiden sich

Talibé dazu, die zweite Phase zu absolvieren, dann werden sie in der Regel in ihrem späteren Leben selbst als Marabouts tätig sein. Beenden sie ihr Koranstudium allerdings schon nach der ersten Ausbildungsphase, dann kehren sie entweder in ihre Heimatdörfer zurück und sind dort in der Landwirtschaft beruflich tätig, oder sie bleiben in der Stadt und arbeiten als Händler oder Verkäufer.

Eine potentielle Alternative zum muslimischen Bildungswesen stellt das öffentlich-laizistische Schulsystem dar. Bereits im historischen Abriss über dieses Schulwesen und anhand seiner heutigen Ausprägungsform lässt sich erkennen, dass es nach wie vor dem ehemaligen kolonialen Schulwesen stark ähnelt. Staatliche Schulen sind bis heute ungleichmäßig im Land verteilt und mit Gebühren für Lehrmaterialien und Schuluniformen verbunden, die sich zahlreiche Familien nicht leisten können. Ferner gestaltet es sich als äußerst kompetitiv, sodass es häufig zu Schulabbrüchen kommt. Trotz zahlreicher Reformbestrebungen existiert bislang kein Religionsunterricht in diesem Schulwesen, was oft dem historischen Erbe des französischen Laizismus zugeschrieben wird.

Parallel zu diesem Schulwesen gibt es noch zwei Sonderformen, nämlich die arabischen Schulen und die islamischen Institute, die jedoch ebenso ungleichmäßig verbreitet sind. Arabische Schulen bieten neben dem Koranunterricht auch eine Alphabetisierung in Arabisch und erklären ihren Schüler*innen die Bedeutung der Suren in ihren Erstsprachen. Islamische Schulen hingegen können bis zum Abschluss mit Matura besucht werden, sind allerdings mit hohen Gebühren verbunden. Es existiert eine weitere Sonderform der islamischen Schulen, nämlich die *écoles-franco arabes*. Hier kann neben dem Abschluss in Arabisch ebenso die französischsprachige Matura abgelegt werden. Der Zugang zu diesen Sonderschulformen ist aufgrund von hohen Einschreibgebühren für Schüler*innen lediglich limitiert möglich.

Nachdem in diesem Kapitel ein detaillierter Überblick über das Bildungswesen im Senegal geliefert wurde, werden im nachfolgenden Kapitel Divergenzen um das Phänomen der Talibé untersucht.

5. Sozio-kulturelles Erbe oder gesellschaftliches Problem?

Gegenstand dieses Kapitels sind Divergenzen um das Phänomen der Talibé, die im Zuge der Recherche aufgetreten sind und in weiterer Folge dargelegt werden. Zunächst werden Kontroversen um Talibé in internationalen Debatten erörtert. Danach werden Divergenzen bezüglich der Straßenkinder im Senegal und ihr potentieller Konnex mit den Talibé aufgezeigt. Dabei wird der international diskutierte Aspekt des Bettelns im Detail beleuchtet. In weiterer Folge wird die staatliche Initiative zur Modernisierung der Daara, die aufgrund internationalen Drucks forciert wurde, erörtert. Anhand dieses Fallbeispiels kommt das Zusammenwirken von politischen Akteur*innen auf internationaler und nationaler Ebene wie auch der Einfluss der muslimischen Bruderschaften zum Ausdruck.

In weiterer Folge behandelt das Kapitel die Arbeit der Grassroot-Organisation *Jardin d'Espoir* in Saint-Louis. Die Daten über die Arbeits- und Funktionsweise der Grassroot-Organisation konnten während einer Feldforschung im April 2019 erfasst werden. Online durchgeführte Interviews vervollständigen die Forschungsergebnisse.

Aus den qualitativ erhobenen Daten geht hervor, dass eine Diskussion um das Phänomen Talibé die Einnahme einer kritischen Perspektive verlangt, da die Sichtweisen internationaler Kinderrechtsakteur*innen häufig von einem bestimmten europäischen sozio-kulturellen Weltbild geprägt sind und lokale Gesellschaftsstrukturen darin keine Berücksichtigung finden. Internationale Akteur*innen wie NGOs oder internationale Organisationen definieren Talibé-Kinder häufig als Senegals bettelnde Koranschüler, die den Großteil ihres Alltags auf der Straße verbringen. Sie sind der Meinung, dass die Kinder von den Marabouts ausgebeutet werden. Das begründen transnationale Akteur*innen damit, weil Talibé häufig einen Euro pro Tag an den Marabout als Verpflegungskosten abgeben müssen. Dieser hat die Obhut für zirka 100 Kinder inne und kann dann € 100,- pro Tag einnehmen. Der Marabut würde dadurch binnen einer Woche über ein Einkommen von € 1000,- verfügen und demnach die Talibé ausbeuten. Das schreiben internationale Akteur*innen wiederum dem Phänomen der Kinderausbeutung zu. Die Tatsache, dass der Marabout allerdings auch seine eigene Familie versorgen muss, sowie Miete und Strom für die Daara zu bezahlen hat und somit ebenso laufende Kosten abzudecken hat, wird von internationalen Akteur*innen kaum berücksichtigt (Ndiaye, Saint-Louis/Wien,

23.05.2021). Ferner fungieren internationale Akteur*innen aufgrund ihrer Handlungsmacht häufig als Ordnungsmächte, die als Kontrolleure hinsichtlich der Einhaltung von Menschenrechten agieren und politisches Handeln einfordern (Sarr, Wien, 06.05.2021).

Diese Beispiele dienen als Einführung bezüglich der Divergenzen um Talibé, die zwischen internationaler und lokaler Ebene existieren. Weitere Kontroversen um das Phänomen der Talibé werden in den nachfolgenden Unterkapiteln im Detail erörtert.

5.1 Divergenzen bezüglich der Straßenkinder und Talibé

In dem vorliegenden Abschnitt wird das ambivalente Verhältnis von Straßenkindern und Talibé erörtert. Beide Phänomene weisen Gemeinsamkeiten wie auch Divergenzen auf und werden im Hinblick auf die mit ihnen häufig assoziierte Praktik des Bettelns analysiert. Dabei handelt es sich um ein komplexes Spannungsfeld, in dem lokale, nationale und internationale Akteur*innen vermehrt seit den 1990er Jahren miteinander interagieren und Handlungsmuster aushandeln.

Kinderarbeit und Kinderhandel werden in Westafrika seit den 1990er Jahren häufig auch mit dem Phänomen von Straßenkindern assoziiert. Faktoren wie Armut oder Einkommensschwäche, verbunden mit einer verschwindend kleinen Aussicht auf Veränderung der Einkommensverhältnisse, sind primär ausschlaggebend dafür, dass in urbanen Zentren zahlreiche Straßenkinder anzutreffen sind. Dabei handelt es sich im senegalesischen Kontext primär um männliche Kinder (Andvig 1998, 351f).

Zunächst gilt es, das Phänomen der Straßenkinder, das politisch besonders einflussreich ist, für den Gebrauch der vorliegenden Arbeit zu definieren. In internationalen Kinderrechtsdiskursen zählen Straßenkinder sowohl aus einer pädagogischen als auch aus einer humanitären Perspektive zu den am häufigsten diskutierten Problematiken (Fuchs 2020, 206).

In akademischen sowie in internationalen Debatten wird der Terminus Straßenkinder seit dem 20. Jahrhundert kritisch diskutiert und rückt seit Beginn des 21. Jahrhunderts immer mehr in das Augenmerk internationaler Akteur*innen (Panter-Brick 2002, 147). Der Begriff *Straßenkinder* war lange umstritten, da er dazu tendiert, zwei Aspekte hervorzuheben, nämlich den der Straße(n) sowie den mangelnden Kontakt mit Erwachsenen oder Angehörigen innerhalb der lokalen Gesellschaft. Es handelt sich bei dem Ausdruck *Straßenkinder* daher um ein soziales Konstrukt, das politische

Anschauungen reflektiert (Panter-Brick 2002, 148f). Der Begriff betont einzelne Aspekte der Lebensrealität von betroffenen Kindern und reduziert gleichzeitig ihren Alltag darauf. Dadurch wird jedoch nur ihre Stigmatisierung verstärkt (Fuchs 2020, 210).

Der Terminus *Straßenkinder* wird deshalb inhaltlich zwischen „*Kinder der Straße*“ und „*Kinder auf der Straße*“ differenziert (Englisch: *children of the street* / *children on the street* | Französisch: *enfants de la rue* / *enfants dans la rue*). Ausschlaggebend dafür war die Tatsache, dass zahlreiche Kinder relativ geregelt auf der Straße arbeiten bzw. leben und sich durch die Zuschreibung Straßenkind(er) in ihrer Würde als arbeitende Individuen benachteiligt gefühlt haben. Es gilt daher zu berücksichtigen, wie sich *Kinder der Straße* bzw. *Kinder auf der Straße* in Beziehung zu ihren Familien und/oder zur gesamten Gesellschaft setzen. Das hat wiederum dazu geführt, dass eine weitere Differenzierung zwischen *Straßenkindern* und *arbeitenden Kindern auf der Straße* getroffen worden ist (Panter-Brick 2002, 150f; Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 11).

Ferner ist auf Fuchs (2020) hinzuweisen, die aufzeigt, dass die Straße als öffentlicher Raum im Senegal innerhalb der lokalen Wahrnehmung als ein Ort der Begegnung und der gegenseitigen Kontrolle verstanden und genutzt wurde und somit Teil eines sozialen Raumes war. Aktuell hat sich diese Sichtweise radikal verändert und die Straße wurde zu einem negativen Raum, sogar zu einer urbanen Gefahrenzone transformiert. Dennoch sollte die Tatsache, dass die Straße ebenso Möglichkeiten mit sich bringt, Berücksichtigung finden. Dazu zählt unter anderem der Verkauf von Wassersäckchen während der Schulferien durch Kinder, wodurch diese wiederum den familiären Zusammenhalt stärken (Fuchs 2020, 207f). Daraus lässt sich schließen, dass es unerlässlich ist, zwischen auf den Straßen lebenden Kindern und auf den Straßen arbeitenden Kindern zu differenzieren. Weiters muss zwischen unabhängigen auf den Straßen arbeitenden Kindern, solchen die dennoch in familiären Strukturen während der Ferien oder nach der Schule tätig sind und zwischen obdachlosen Kindern unterschieden werden (Panter-Brick 2002, 150). Aus diesem Grund kam es zu einem Perspektivenwechsel. Anstatt sich auf die Straße als Handlungsspielraum zu konzentrieren, stehen nun die Kinder als Akteur*innen selbst im Zentrum. Das heißt, Untersuchungen beziehen sich fortan auf die diversen Lebensrealitäten von Kindern, soziale Exklusion, Armut oder auf Vulnerabilität. Daraus geht hervor, dass Straßenkinder nicht als homogene Gruppierungen verstanden werden können, sondern dass

ihre Lebensumstände stark voneinander divergieren können (Panter-Brick 2002, 148f).

Abbilder von Straßenkindern z.B. als Opfer, Verbrecher*innen oder als Abhängige haben gezeigt, dass sie Einfluss auf Interventionen von außen haben. D.h. Interventionen, die es sich zum Ziel setzten, die Kinder von den Straßen zu *retten* und sie in Schulen oder in ihre Familien zu reintegrieren, waren von kurzer Dauer. Das lag daran, dass sie die Sicht- und Lebensweisen der Kinder weitgehend unberücksichtigt ließen. Daher kam es auch in der Vorgangsweise von internationalen Akteur*innen zu einer Veränderung, indem sie fortan mit den Kindern gemeinsam arbeiten und nicht mehr über sie alleine entscheiden (Panter-Brick 2002, 156).

Die internationale Nichtregierungsorganisation ENDA (Environmental and Development Action) hat aufgrund ihrer Arbeitserfahrung am afrikanischen Kontinent in den 1990er Jahren eine weitere Unterscheidung in Bezug auf Straßenkinder etabliert. Sie geht davon aus, dass ein Teil der Kinder nur eine geringe Lebensperspektive aufzuweisen hat. Dabei handelt es sich um jene Kinder, die primär auf den Straßen nur *herumhängen* (französische Bezeichnung: *enfants désœuvrés*). Ein Teil dieser Kinder wiederum verdient durch Tätigkeiten wie Schuhe putzen, Autos waschen oder Mädchen durch die Arbeit als Dienstmädchen einen geringen Lebensunterhalt (französische Bezeichnung: *enfants travailleurs*). ENDA identifiziert darunter eine weitere Teilgruppe, nämlich diejenigen Kinder, die auf den Straßen betteln. Die NGO geht davon aus, dass es sich durchaus um organisiertes Betteln handeln kann oder das Betteln auf Traditionen beruht. Als Beispiel führt ENDA die bettelnden Koranschüler im Senegal an (Wiegmann, Naumann, und Faye 1998, 11f). Festzuhalten ist, dass es sich bei dem Großteil der Kinder, die auf Senegals Straßen betteln, nicht um Talibé handelt, sondern um *organisierte Gruppen*, die Kinder zum Betteln zwingen. Häufig werden die Kinder von einer Person, die sich am Straßenrand aufhält, kontrolliert. Ferner kommt es auch vor, dass eine Mutter, die über wenig finanzielle Ressourcen verfügt, ihre Kinder auf die Straße schickt, um zu betteln und dadurch das Überleben der Familie sichern zu können (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021).

Im Senegal stellen die bettelnden Talibé eine sichtbare Kategorie von Kindern *auf* der Straße dar. Ebenso bilden aus den Daaras geflohene Talibé einen großen Anteil von Kindern, die tatsächlich auf der Straße leben. Beide lassen sich im öffentlichen Raum nur schwer voneinander differenzieren, da sie sich in ihrem äußerlichen Erscheinungsbild sowie in ihren Überlebensstrategien gleichen. Ein markanter Unterschied ist

jedoch, dass Talibé im Großteil der senegalesischen Gesellschaft Akzeptanz finden und ihre Praktik des Bettelns der im Islam anerkannten Säule der Zakat bzw. dem Betteln um Almosen zugeschrieben wird (Fuchs 2020, 205; Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 282). In der Regel sind die Talibé in städtischen Zentren des Landes in einer kleinen Gruppe von zwei bis sechs Jungen unterwegs (Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 273).

Die Wahrnehmung von Straßenkindern hingegen gilt als gesellschaftlich umstritten. Diese werden häufig mit „unmoralischen Praktiken“ oder mit „exogenen westlichen Einflüssen“ (Fuchs 2020, 205) assoziiert und weisen einen Kontrast gegenüber der religiös-etablierten Praktik auf. Weiters lassen sich Straßenkinder im Senegal, wie auch anderswo, nicht zuverlässig identifizieren, da weder über ihre Existenz noch über ihre wechselnden Aufenthaltsorte Gewissheit besteht. Das wiederum macht sie für unterschiedliche Interessen diverser Akteur*innen flexibel einsetzbar (Fuchs 2020, 203f; Zoumanigui 2016, 196). Zahlreiche NGOs beispielsweise, die sich an uninformierte Spender*innen wenden, machen Gebrauch von den Termini Talibé und Straßenkinder und nutzen diese dabei häufig synonym. Begründet wird das durch das Unverständnis des Terminus Talibé. Darüber hinaus wirken Straßenkinder als Zielgruppe humanitärer Hilfsprojekte durchaus plausibel. Intensiviert wird diese Vorstellung durch den bestehenden Mangel einer beruflichen Perspektive oder durch Diebstähle, die Talibé gelegentlich begehen. NGOs interpretieren das oft als Grundstein für eine kriminelle Laufbahn und assoziieren es mit einem Leben auf der Straße (Fuchs 2020, 203ff; Zoumanigui 2016, 196). Auch internationale Organisationen wie die UNICEF koppelten in den 1990er Jahren das Phänomen der bettelnden Talibé auf Senegals Straßen noch mit dem Handlungsfeld der Straßenkinder und setzten sich für dessen Bekämpfung ein (Wiegelmann, Naumann, und Faye 1998, 286ff).

In den 1990er Jahren manifestierten sich auch erste internationale Projekte zur Reformierung des Koranschulwesens. Diese wurden von UNICEF gefördert und von der senegalesischen Regierung unterstützt. Den Koranschulen wurde vorgeworfen, dass ihre Funktionsweise nicht den Bedürfnissen einer modernen Gesellschaft entspricht (Loimeier 2001, 372).

Eine Gleichsetzung beider Termini bringt Ambivalenzen zum Vorschein. Statt sozioreligiöse Strukturen in den Vordergrund zu rücken, dominieren äußere Erscheinungsbilder der Kinder sowie sanitäre Mängel. Akteur*innen, ebenso wie

Marabouts, wehren sich vehement dagegen, die bettelenden Talibé mit Straßenkindern gleichzusetzen (Fuchs 2020, 204). Die Ambivalenz von Straßenkindern wird aber auch durch eine wechselnde Sprecher*innenschaft und durch wechselnde Perspektiven wie auch durch diverse Zuschreibungen (z.B. Alter, Fluchtgrund etc.) intensiviert (Fuchs 2020, 207). Ferner sind auch die schlechten Lebensbedingungen sowie harte Strafen häufig ausschlaggebend dafür, dass einige Talibé aus ihrer Daara fliehen, allerdings nicht den Mut haben, anschließend nach Hause zurückzukehren, da sie Angst davor haben, von ihren Familien verstoßen zu werden. Aus diesem Grund ist die Straße für einige von ihnen der einzige Zufluchtsort (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021; Zoumanigui 2016, 190).

Hinzu kommt der Aspekt des Bettelns, der vor diesem Hintergrund ebenso diskutiert werden muss. In einigen muslimischen westafrikanischen Gesellschaften symbolisiert das Betteln einen zentralen Bestandteil ihres Glaubens und deutet gleichsam auf gegenseitige Solidarität hin. Das Beispiel der Talibé in den urbanen Regionen des Landes zeigt auf, dass sich das Betteln in sozio-religiöse Gesellschaftsstrukturen manifestiert hat. Die Koranschüler sind verpflichtet, für ihre eigenen Mahlzeiten zu betteln. Sie werden allerdings häufig dazu aufgefordert, Abgaben an ihren Marabout zu leisten. Dabei handelt es sich um einen Sozialisierungsprozess, der dazu dienen soll, den Talibé Werte wie Demut und Unterordnung beizubringen (D'Hondt und Vandewiele 1984, 60). Muslimische Familien und Dorfgemeinschaften nehmen den Besuch einer Daara sowie das damit verbundene Betteln ebenso als Sozialisierungsprozess ihres Glaubens wahr (Zoumanigui 2016, 188). Marabouts verstehen es als einen Akt, der dazu beiträgt, den moralischen Charakter der Talibé zu stärken, damit sie zu tüchtigen Muslimen werden (Zoumanigui 2016, 190).

Ferner stellen D'Hondt und Vandewiele (1984) in ihrer Forschung zu *Beggary in West Africa* fest, dass Betteln im Senegal durchaus positive Assoziationen hervorruft. Es wurde unter anderem als natürliches und logisch nachvollziehbares Verhalten beschrieben. Oder auch wie folgt verstanden: „[...] *in this country, everybody begs [...] it was a tradition here [...]*“ (D'Hondt und Vandewiele 1984, 64). Ihre Analyse konzentriert sich auch auf das Almosen geben im Land und sie kamen zu der Feststellung, dass beinahe 95% der befragten Personen regelmäßig Almosen an die Talibé gaben. Religiöse und soziale Motive waren dafür ausschlaggebend (D'Hondt und Vandewiele 1984, 66; Zoumanigui 2016, 191). Zahlreiche Geber*innen kommen

dadurch ihrer Pflicht als gläubige Muslime nach und erfüllen somit die Zakat (Zoumanigui 2016, 192).

Nachdem Divergenzen bezüglich der Straßenkinder und Talibé diskutiert wurden, behandelt das nachfolgende Kapitel ein weiteres Fallbeispiel und bezieht sich auf das staatliche Projekt zur Modernisierung der Daara.

5.2 Staatliche Initiative zur Modernisierung der Daara

Dieses Unterkapitel stellt das staatliche Vorhaben zur Modernisierung der Daaras vor. Die senegalesische Regierung versuchte zwischen 2010 und 2012, Reformen im Hinblick auf die Koranschulen durchzuführen. Ziel war eine sogenannte Modernisierung der Daaras, die strenge Regulierungen umfasste und ein formales, säkulares wie auch ein muslimisches Curriculum beinhalten sollte (Carr 2012, 25). Im Rahmen der angestrebten Regierungsreformen sollte der Staat die Daaras mit Unterrichtsequipment wie Stühlen, Tafeln etc. ausstatten und auch einen pädagogischen Referenzrahmen, was weitere Unterrichtsfächer wie Mathematik oder Französisch angeht, schaffen (Amo 2014, 4).

Ziel der Reglementierung der Daaras war es, einen Paradigmenwechsel herbeizuführen und gleichsam die Praktik des Bettelns abzuschaffen. Die Idee dafür ist zwar bereits im Jahr 2002 unter der Präsidentschaft von Abdoulaye Wade entstanden, wurde jedoch erst 2014 verfestigt (Fuchs 2020, 243).

Kurzzeitig dominierte der Versuch, die Daaras in das staatliche Schulsystem zu integrieren. Diese Idee wurde von der UNICEF von 2002 bis 2007 unterstützt. Das Ziel basierte darauf, alle Koranschüler*innen in Westafrika in der nationalen Einschulungsrate zu erfassen, diese ansteigen zu lassen und gleichsam die Kontrolle über die Daaras zu übernehmen (Fuchs 2020, 245). Dabei muss die Tatsache berücksichtigt werden, dass die Idee, die Daaras zu modernisieren, innerhalb der senegalesischen Gesellschaft deutlich mehr Zuspruch erlangt als die Abschaffung des Bettelns der Talibé. Das könnte daran liegen, dass einige Bürger*innen dem Staat, nicht aber den Marabouts die Verantwortung für die prekären Lebensumstände der Koranschüler zuschreiben (Fuchs 2020, 248). Laut meinem Interviewpartner Mamadou Ndiaye lassen die Marabouts in den modernen Daaras die Talibé nicht betteln, da sie für ihre Arbeit entlohnt werden. Ferner sind die Kinder seiner Einschätzung nach dort gepflegt

gekleidet, können sich regelmäßig waschen und sind demnach gut untergebracht (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021).

2012 entstand das erste offizielle Konzept, das die Daaras als *muslimische Institutionen*, die Kinder von fünf bis 18 Jahren besuchen konnten, definierte. Ziele waren, den Koran rezitieren zu erlernen, eine qualitative religiöse Ausbildung zu erfahren, und den Erwerb von essentiellen Grundkenntnissen während der regulären Pflichtschulzeit zu ermöglichen. Zentrales Element des Konzepts war eine Ausbildungsdauer von acht Jahren und ein verbindliches Curriculum. Die Marabouts mussten ebenso Vorgaben wie Praxiserfahrung, ein Führungszeugnis, über eine Meldeadresse inklusive Mietnachweis etc. verfügen, um in einer modernen Daara unterrichten zu dürfen. Dieses Konzept war heftiger Kritik ausgesetzt. Diese umfasste neben der Beschuldigung der Fortführung kolonialer Praktiken auch die zeitliche Beschränkung des Koranstudiums, denn in der Regel obliegt es dem Marabout selbst, das Koranstudium seiner Schüler*innen für beendet zu erklären (Fuchs 2020, 254f). Das Projekt, moderne öffentliche Daaras zu schaffen, wird vollständig von der senegalesischen Regierung sowie der Islamic Development Bank (IDB) finanziert. Bislang wurden 32 Daaras für das Projekt ausgewählt. Der Staat hat sich dazu verpflichtet, die Infrastruktur bereitzustellen und Koranlehrer einzustellen. Auch die Einführung eines Curriculums wurde mit dem Ziel, eine Verbindung zwischen den Daaras und den öffentlichen Schulen zu schaffen, forciert (Dia, Hugon, und d'Aiglepierre 2016, 103). In Saint-Louis gab es 2019 insgesamt fünf moderne Daaras, was zu wenig ist, da in der Stadt zirka 5000 Talibé leben (Ndiaye, Saint-Louis, 18.04.2019).

Die Modernisierung der Daaras sollte säkulare Lerninhalte in die Curricula integrieren und die Koranschulen sollten fortan einer staatlichen Kontrolle unterliegen. Zahlreiche konservative Marabouts wehrten sich gegen dieses Vorhaben und verwiesen auf Parallelen mit der französischen Kolonialadministration und deren Versuch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, das muslimische Bildungswesen zu reglementieren. Ferner wurde die Perspektive der Eltern bislang kaum berücksichtigt, denn diese entsenden ihre Söhne, damit sie ein Koranstudium absolvieren und nicht für einen anderen Zweck (Fuchs 2020, 249ff).

Die Idee, die Daara zu modernisieren, zieht einen Konflikt zwischen Förderung und Restriktion nach sich. Der senegalesische Staat versucht, voneinander divergierende

Interessen miteinander zu vereinen. Die staatliche Politik zielt auf ein einheitliches nationales Modell ab und möchte Bereiche, die bislang von den Marabouts kontrolliert wurden, selbst auf einer regelmäßigen Basis begutachten. Grund dafür sind internationale Verpflichtungen, denen der Staat gerecht werden soll.

Dieses Fallbeispiel bringt divergierende Interessen und Handlungsmuster zum Ausdruck. Der nachfolgende Abschnitt bezieht sich wieder auf die klassische Ausprägungsform der urbanen Daara und stellt den Ablauf des Alltags der Talibé in das Zentrum der Analyse.

5.3 Alltag der Talibé in urbanen Daaras

Gegenstand dieses Unterkapitels ist die Darlegung des Alltags der Talibé in urbanen Daaras. Zunächst werden der Tagesablauf und die Erfahrungen meines Interviewpartners aufgezeigt, bevor der Tagesablauf aus der Perspektive der Grassroot-Organisation *Jardin d'Espoir* beschrieben wird, wobei dieser größtenteils mit der vorhergehenden Darstellung übereinstimmt.

Fallbeispiel Buba

Buba, der mittlerweile zwanzig Jahre alt ist, verbrachte insgesamt acht Jahre in drei verschiedenen Daaras in Mauretanien und im Senegal, um ein Koranstudium auf Wunsch seines Großvaters zu absolvieren. Die ersten fünf Jahre seiner Koran-ausbildung verbrachte er durchgehend in der selben Daara in Mauretanien. Er berichtet davon, dass er damals der jüngste Talibé in der Daara war. Dennoch wurde er täglich, ausgenommen am Donnerstag und Freitag, um drei Uhr in der Früh geweckt, um den Koran bis am Vormittag zu lernen. Danach hatte er eine Pause, um zu frühstücken. Nach dem Frühstück setzte sich der Unterricht bis zu Mittag fort. Vor dem Mittagessen wurde gemeinsam in der Daara gebetet. Im Anschluss daran wurden die Talibé aufgefordert, in der Stadt um Geldmünzen als Form von Almosen zu bitten bzw. zu betteln, bevor diese an den Marabout abgegeben wurden. Danach fand das tägliche Nachmittagsgebet statt, bevor abends wieder der Koran gelernt wurde. Nach Beendigung des abendlichen Unterrichts gingen die Talibé schlafen, bevor sie am nächsten Tag wieder um drei Uhr morgens geweckt wurden (Buba, Wien 15.04.2021). Buba berichtet davon, dass es für ihn sehr anstrengend war, täglich um drei Uhr morgens aufgeweckt zu werden, sodass er sich manchmal versteckte und wieder

einschließ. Dabei wurde er jedoch häufig entdeckt und zum Lernen aufgefordert oder geschlagen, um seine Motivation zu fördern. Seine langjährige Erfahrung beschreibt er mit folgenden Worten:

„[...] I never had freedom. I grew up and people were commanding me and tell me what to do. [...] That's the Daara life. When I was there, I didn't see freedom, I didn't see love, I didn't see my parents, I didn't see my brother, I didn't see my sister. I was all alone.“ (Buba, Wien, 15.04.2021)

Ferner spielte Sprache eine zentrale Rolle in seiner Erfahrung in den Daaras. Er berichtet davon, dass er lernte, den Koran auf Arabisch zu rezitieren und niederzuschreiben, wobei er der Verschriftlichung eine nebensächliche Rolle zuschreibt. Sprache war auch hinsichtlich der Gruppenformationen der Talibé in der Ausbildungszeit in den Daaras omnipräsent. Da Talibé aus verschiedenen westafrikanischen Ländern kommen, sprechen sie verschiedene lokale Sprachen und können häufig nicht miteinander kommunizieren. Mein Interviewpartner, dessen Erstsprache Mandinka ist, berichtet davon, dass er sich dazu entschieden hatte, Wolof und Fula zu lernen. Senegalesen und Gambier formieren laut ihm in der Regel eine gemeinsame Gruppe in den Daaras. Gambier und Guineer hingegen stehen in einem konfliktbehafteten Verhältnis zueinander, was in den Daaras zum Ausdruck kommt. Er berichtet davon, dass alle Talibé starken Glauben in ihr Herkunftsland aufweisen, wodurch Konfrontationen und Konkurrenz zwischen ihnen entstehen können. Buba definiert sich selbst jedoch als Ausnahmefall, da er der jüngste Koranschüler war, kümmerte sich kaum jemand um ihn, sodass er selbst entscheiden konnte, welcher Gruppe er sich anschloss. Aus diesem Grund beschloss er, Fula zu lernen, da Guineer weder Mandinka noch Wolof sprachen und auf Gambier von sich aus nicht zukommen würden. Dadurch, dass er so jung war, erlernte er die Sprache rasch. Vor allem seine scherzhafte Art erleichterte ihm die Akzeptanz innerhalb der Gruppe (Buba, Wien, 15.04.2021).

Ergänzend zu den Erfahrungen meines Interviewpartners möchte ich mich an dieser Stelle auf Benedict Andersons Konzept der *Imagined Communities* beziehen. Es handelt sich dabei um eine imaginäre Gemeinschaft, in der sich nicht alle Mitglieder kennen können, aber trotzdem ein Gefühl von Gemeinschaft bzw. Einheit besteht.

Dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit ist sozial durch eine imaginäre und symbolische Herkunft konstruiert. Häufig findet man dieses Phänomen in Diasporas vor, jedoch ist es meiner Ansicht nach auch in Daaras vorhanden. Van Gorp und Smets (2015) betonen hier auch den Aspekt der Zeit, denn Erinnerung, sei es eine kollektive oder individuelle, verbindet schließlich Vergangenes mit Präsentem, was von ihnen folgendermaßen beschrieben wird „[...] *performances of memory: it brings up the past in the present, in both private and public contexts [...]*“ (Van Gorp und Smets 2015, 72). Wie der Vergangenheit kommt auch der Zukunft gleichfalls eine wichtige Rolle zu, um den Fortbestand der Gemeinschaft zu sichern und das Gefühl der Zusammengehörigkeit durch einen gemeinsamen Blick auf Zukünftiges zu festigen (Van Gorp und Smets 2015, 72ff).

Nun folgt die Beschreibung des Tagesablaufes der Talibé aus der Perspektive der NGO *Jardin d’Espoir*, die ein Tageszentrum als Ergänzung zur muslimischen Ausbildung führt und den Talibé Berufsausbildungsmöglichkeiten anbietet:

Im Senegal umfasst eine Daara im Durchschnitt zwischen 25 und 35 Kinder. Der Unterricht setzt sich in der Regel aus zwei bis drei Lehrsitzungen pro Tag zusammen, die in der Früh, zu Mittag und am Nachmittag bzw. am frühen Abend stattfinden. Der Rest des Tages wird dem Betteln und dem Beten gewidmet. Talibé betteln unter anderem, um für ihre eigenen Nahrungsmittel, sowie für das Verpflegungsgeld, das sie ihrem Marabout abgeben müssen, aufzukommen. Bis auf Donnerstag haben sie im Regelfall keinen freien Wochentag (Ndiaye 2019, 3; Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021).

Die dargestellten Beschreibungen des Tagesablaufes der Talibé dienen dazu, ein klares Bild vom Alltag der Kinder zu bekommen. Dafür wurde dieser aus unterschiedlichen Perspektiven aufgezeigt. Die jeweiligen Sichtweisen verzeichnen klare Parallelen. Allen gemeinsam sind die strikte Struktur, die Regelung des Koranunterrichts und das Bitten um Almosen. An ihren freien Tagen nutzen zahlreiche Talibé im Senegal die Gelegenheit und suchen eines der vielen Tageszentren, die in Kooperationen mit Marabouts arbeiten, auf. Das Fallbeispiel des Tageszentrums der Grassroot-Organisation *Jardin d’Espoir* wird im nachfolgenden Abschnitt erörtert.

5.4 Grassroot-Organisationen am Fallbeispiel von Jardin d'Espoir

Im nächsten Abschnitt steht die Arbeit der NGO *Jardin d'Espoir* (deutsch: Garten der Hoffnung), die sich der Talibé annimmt und in Saint-Louis im Senegal tätig ist, im Zentrum. Im Vergleich zu den meisten internationalen und transnationalen Organisationen weisen Grassroot-Organisationen, die auf Initiative der lokalen Bevölkerung gegründet werden, den Vorteil auf, dass sie die sozio-kulturellen Strukturen und Herausforderungen des Phänomens der Talibé kennen und in ihrer Arbeitsweise berücksichtigen. Das gestaltet ihre Bestrebungen deutlich effizienter als jene von internationalen Akteur*innen. Dazu zählen unter anderem regelmäßige Gespräche und Austausch mit den Marabouts, um gegenseitiges Vertrauen aufzubauen (Zoumanigui 2016, 196f).

In diesem Zusammenhang soll hervorgehoben werden, dass lokale Organisationen über Wissen von sozio-kulturellen Gesellschaftsstrukturen verfügen, internationale und transnationale Akteur*innen in der Regel aber diejenigen sind, die über Handlungsmacht und Ressourcen verfügen und auf internationaler Ebene Aufmerksamkeit für diverse Phänomene schaffen können. Beide zeigen Eigenschaften auf, durch die ihre Arbeit gegenseitig begünstigt wird und dazu beitragen kann, Herausforderungen zu überwinden und Limitationen zu erkennen. Aktuelle Untersuchungen verweisen jedoch darauf, dass die Kommunikation zwischen den beiden Akteur*innen unzureichend ist, was demnach keine nachhaltigen Veränderungen zur Folge hat (Zoumanigui 2016, 197). Zoumanigui (2016) erörtert ein positives Fallbeispiel einer solchen Kooperation. Dabei bezieht sie sich auf die lokale Organisation *Maison de la Gare* in Saint-Louis und ihre Partnerschaft mit USAID und Global Giving UK. Beide internationale Akteur*innen setzen sich für Kampagnen und die Beschaffung von Fördergeldern ein, um die Arbeit von *Maison de la Gare* zu forcieren. Im Gegenzug dazu stellt die lokale Vereinigung medizinische Versorgung, Unterkunft, Nahrung sowie Bildungsmöglichkeiten für Talibé zur Verfügung (Zoumanigui 2016, 198). Dieses Fallbeispiel dient dazu, eine produktive Form der Zusammenarbeit aufzuzeigen, die erforderlich ist, um Veränderungen zu ermöglichen.

Eine weitere Kooperation lässt sich anhand des Fallbeispiels der NGO *Jardin d'Espoir*, die ebenfalls in Saint-Louis verortet ist und ein Tageszentrum für Talibé führt, aufzeigen. Die Organisation wurde im Jahr 2006 auf Initiative der lokalen Bevölkerung

gegründet und steigt seitdem stetig hinsichtlich Mitarbeiter*innenzahlen und Aktivitäten an. Die vorliegenden Daten über die Arbeits- und Funktionsweise der Grassroot-Organisation konnten im Zuge einer Feldforschung im April 2019 bei *Jardin d'Espoir* gewonnen werden und wurden durch weiterführende getätigte Gespräche ergänzt.

Das Ziel der NGO besteht darin, die Lebensbedingungen der Talibé zu verändern, sowie nationale und internationale Akteur*innen über das Phänomen der Talibé zu informieren und zu sensibilisieren. Aus diesem Grund führt die NGO zahlreiche soziale Tätigkeiten zu Gunsten der Kinder durch. Dazu zählen unter anderem der Bildungs-, Freizeit-, Ernährungs- sowie der Gesundheitsbereich (Ndiaye 2019, 7). Zentrale Bildungsziele der Grassroot-Organisation sind einerseits Alphabetisierungskurse und andererseits berufliche Ausbildungen in der Gärtnerei oder der Schneiderei. Diese Berufsfelder wurden von der NGO deshalb gewählt, damit die Talibé nach dem Abschluss ihrer Koranausbildung und der Rückkehr in ihre Herkunftsdörfer auch während der Regenzeit eine Tätigkeit ausüben können, um dadurch ihren Lebensunterhalt zu sichern. Die Tätigkeit als Schneider dient auch dazu, in urbanen Zentren Arbeit zu finden, sollten sie sich nach dem Abschluss dafür entscheiden, in der Stadt zu bleiben. Ferner bietet die NGO Konsultationen zu Hygiene sowie eine primäre Gesundheitsversorgung für die Talibé an. Sportliche Aktivitäten und die Verpflegung mit gesundem Essen dienen dazu, dass die Kinder ihren Alltag besser bewältigen können (Ndiaye, Saint-Louis, 18.04.2019; Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021). Die geplante Musiktherapie mit Gesang und Instrumenten konnte allerdings nicht umgesetzt werden, da ein Marabout aus religiösen Gründen dagegen war (Ndiaye, Saint-Louis, 18.04.2019). Daran lässt sich erkennen, dass die Mitarbeiter*innen der NGO ihre geplanten Aktivitäten zuerst mit den Marabouts diskutieren und erst nach deren Zustimmung umsetzen. Ihre Arbeit kann daher nur in Austausch mit den Marabouts nachhaltig durchgeführt werden. In der Praxis bedeutet es, dass die Marabouts ihren Talibé die Erlaubnis gewähren, das Tageszentrum zu besuchen. Ferner besuchen die männlichen Sozialarbeiter der NGO in der Regel zweimal wöchentlich die Daaras, um sich mit den Marabouts auszutauschen und um gegenseitiges Vertrauen aufzubauen. Dadurch kann das Zentrum zirka hundert Talibé betreuen (Ndiaye 2019, 7f).

Des Weiteren bestehen Kooperationen mit einer senegalesischen Stiftung, die dem Tageszentrum Lernutensilien für die Talibé zur Verfügung gestellt hat, mit der

österreichischen Botschaft sowie mit österreichischen und schweizerischen NGOs, die auf internationaler Ebene tätig sind und *Jardin d'Espoir* mit finanziellen Ressourcen unterstützen (Ndiaye, Saint-Louis, 18.04.2019). Zudem existiert ein regelmäßiger Austausch zwischen der NGO und den staatlichen Programmen wie AEMO und *Inspection de l'Education Surveillée et de la Protection des Enfants*, um die Transparenz der Arbeit des Tageszentrums und der NGO zu gewährleisten. Zusätzlich dient die Website der NGO ihrer Visibilität und Transparenz und es werden regelmäßige Facebook-Posts mit Foto- und Videomaterial der Tätigkeiten von *Jardin d'Espoir* getätigt (Ndiaye, Saint-Louis/Wien, 23.05.2021).

5.5 Zusammenfassung Kapitel 5

Dieses Kapitel rückte Divergenzen um das Phänomen der Talibé auf internationaler und nationaler und lokaler Ebene in das Zentrum der Analyse, was ebenso die Relevanz der Thematik hervorgehoben hat. Zunächst wurden Kontroversen bezüglich der Straßenkinder und der Talibé, die in internationalen Debatten über Senegals Koranschüler Berücksichtigung finden müssen, erörtert. Dabei muss der Fokus sowohl auf Gemeinsamkeiten als auch auf Unterschiede der beiden Phänomene gelegt werden. Ähnliche Lebensrealitäten können ganz verschieden interpretiert werden, was sich wiederum in der jeweiligen Auffassung von Kindheits- und Erziehungskonzepten begründen lässt. Das Verhältnis von Straßenkindern und Talibé gestaltet sich als äußerst ambivalent. Beide werden aufgrund der Praktik des Bettelns und der Ähnlichkeit in ihren Überlebensstrategien häufig miteinander gleichgesetzt. Einen markanten Unterschied macht jedoch die Tatsache, dass Talibé gesellschaftliche Akzeptanz erfahren und ihr Betteln religiös begründet wird.

Ferner behandelte das Kapitel das staatliche Projekt der Modernisierung der Daaras, das strengen Regulierungen unterliegt und national wie auch international subventioniert werden soll. Ziel des Projekts ist es, einen Paradigmenwechsel zu ermöglichen und das Betteln der Talibé abzuschaffen. Die staatliche Initiative ist allerdings seit ihrem Bestehen ständiger Kritik insofern ausgesetzt, dass ihr von den Marabouts unter anderem die Fortführung kolonialer Praktiken vorgeworfen wird. Dieses Projekt bringt Kontroversen zum Ausdruck, nicht zuletzt, weil die senegalesische Nationalpolitik flexibel agieren muss, um einerseits internationalen

Akteur*innen, die Handeln einfordern, gerecht zu werden und um andererseits den Marabouts und Eltern der Talibé gerecht zu werden.

Weiters wurde dem Tagesablauf sowie den Alltagserfahrungen der Talibé in urbanen Daaras ein Unterkapitel gewidmet. Der Alltag wurde aus Sicht von unterschiedlichen Perspektiven aufgezeigt, die zahlreiche Gemeinsamkeiten aufzeigen.

Abschließend wurden die Arbeit und Funktionsweise von Grassroot-Organisationen am Fallbeispiel der NGO *Jardin d’Espoir* dargelegt. Derartige Organisationen, die auf Initiative der lokalen Bevölkerung gegründet werden, weisen den Vorteil auf, dass sie sozio-kulturelle Strukturen in ihrer Arbeit berücksichtigen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es sich um ein komplexes Spannungsfeld handelt, in dem lokale, nationale und internationale Akteur*innen miteinander interagieren und versuchen, Handlungsmuster auszuhandeln. Das nachfolgende Kapitel setzt das Phänomen der Talibé mit internationalen Kinderrechtsdiskursen in Verbindung und untersucht es vor dem Hintergrund zahlreicher internationaler Abkommen, die der Senegal unterzeichnet hat.

6. Internationale Kinderrechtsdiskurse im senegalesischen Kontext

In dem folgenden Kapitel wird der aktuelle Rahmen des internationalen Kinderrechtsdiskurses auf seine Wirksamkeit und seinen Umfang untersucht. Dieser wird in weiterer Folge mit dem Phänomen der Talibé in Verbindung gebracht und auf Divergenzen hin analysiert. Senegal erfährt in der breiten Öffentlichkeit durch Massenmedien und Nachrichten seit den vergangenen zwei Jahrzehnten vermehrte Aufmerksamkeit, wenn es sich um die prekären Lebens- und Arbeitsbedingungen von Kindern und Jugendlichen – primär Jungen – handelt. Der Diskurs befasst sich hauptsächlich mit Kinderhandel und Kinderarbeit. In internationalen Kinderrechtsdiskursen wird nämlich das Bild einer gesunden und guten Kindheit vermittelt. Diese umfasst individuelle Kinderrechte und schreibt Kindern eigenständige Handlungsmacht zu, da sie die Zukunft einer Gesellschaft bilden. Parallel dazu werden Kinder aber nach wie vor als abhängig, passiv und verletzlich beschrieben. Dieses Paradoxon ermöglicht es, Kindern in humanitären Diskursen eine *Opferrolle* zuzuschreiben und sie dadurch zu unabdingbaren Empfänger*innen von Hilfeleistungen z.B. durch Entwicklungszusammenarbeits-Projekte zu machen (Fuchs 2020, 23f).

Der französische Historiker Philippe Ariès bezeichnete Kindheit erstmals als ein soziales und historisches Konstrukt. Er ging davon aus, dass kulturelle Einflüsse bereits Kleinkinder prägen. Zudem behauptet er, dass der Kindheit aus gegenwärtiger Sicht nicht dieselbe Bedeutung zugeschrieben werden kann, die sie vor 300 Jahren innerhalb einer Kultur hatte. Ebenso lassen sich Kindheitskonzepte im selben historischen Moment in unterschiedlichen Kulturen voneinander unterscheiden. Sie können sich auch hinsichtlich Verpflichtungen oder Erwartungen an Kinder voneinander differenzieren. Moderne Kindheitsvorstellungen sind parallel zum kapitalistischen Wirtschaftssystem und Vorstellungen wie Familie, Privatem und Individuellem zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert – ausgehend von Europa – entstanden. Vorstellungen von Kindheit spiegeln daher immer einen bestimmten soziokulturellen Kontext wider (Bass 2004, 15f).

Internationale Abkommen und Konventionen, wie die UN-Kinderrechtskonvention (1989) oder das Palermo-Protokoll (2000), stellen machtvolle politische Instrumente dar. Diese sind von spezifischen sozio-kulturellen Gegebenheiten geprägt und geformt. Aus diesem Grund bringen sie meistens nur eine einzelne Perspektive zum

Ausdruck, die danach zur Allgemeingültigkeit aufsteigt, während lokale Sichtweisen und Gesellschaftsbedingungen kaum oder gar nicht berücksichtigt werden. Fuchs (2020) zeigt auf, dass religiöse Akteur*innen im Senegal eine divergierende Sichtweise auf Kindheit und Erziehungs- und Bildungsinstitutionen einnehmen im Gegensatz zu Kinderrechtsakteur*innen und international agierenden Institutionen. Sie schreiben der muslimischen Bildung, welche die Verinnerlichung bestimmter sozialer Werte anstrebt, einen deutlich höheren Stellenwert zu als den individuellen Rechten von Kindern (Fuchs 2020, 25; United Nations Human Rights Office of the High Commissioner 1989, Art. 19).

6.1 Entstehungsgeschichte von Kinderrechtskonzepten

Um die Entwicklung des heutigen international gültigen Rahmens in Bezug auf Menschen- und Kinderhandel kritisch analysieren zu können, muss die rechtshistorische Entstehungsgeschichte dargelegt werden. Internationale Konventionen zur Bekämpfung von Kinder- und Menschenhandel lassen sich in die Abolitionsbewegung des 19. Jahrhunderts und in internationale Abkommen zur Bekämpfung von Prostitution des 20. Jahrhunderts einordnen. Allerdings wurden sie auch durch aktuellere Gesetzgebungen zu Kinder- und Menschenrechten geprägt (Fuchs 2020, 40). Die Entwicklung der UN-Kinderrechtskonvention (1989) und des Palermo-Protokolls (2000) sind von einer Vielzahl internationaler Verträge und Vereinbarungen beeinflusst worden. Morcom und Schloenhardt (2011) definieren fünf zentrale Bereiche, die Einfluss auf heutige internationale Konventionen genommen haben. Dazu zählen Sklaverei, Prostitution, Arbeit, Menschenrechte und Kinderrechte (Morcom und Schloenhardt 2011, 5).

Dennoch lassen sich die historischen Wurzeln des Palermo-Protokolls (2000) im späten 19. Jahrhundert im Kampf gegen die Prostitution erkennen. Zwischen 1860 und 1914 emigrierten viele Europäer*innen in weit entfernte Regionen, wie z.B. auf den amerikanischen, asiatischen oder den afrikanischen Kontinent. Unter den Migrant*innen befanden sich zahlreiche weiße Frauen, die in den Zielländern als Prostituierte tätig wurden. Dieses Phänomen wurde unter dem Terminus *white slavery* zusammengefasst. Im Jahr 1904 wurde von einigen europäischen Ländern schließlich das Abkommen „*The International Agreement for the Suppression of the White Slave Traffic*“ verabschiedet. Damals bezog sich der Terminus *traffic* (der dem deutschen

Wort *Handel* gleichzusetzen ist) ausschließlich auf die Ausbeutung von weißen Prostituierten, die zwischen Ländern zirkulierten. Die Lebensbedingungen aller anderen Frauen, die sich ebenso in prekären Situationen befanden, wurden außer Acht gelassen. Erst 1921 wurde der Titel des Abkommens vom Völkerbund umbenannt und hieß fortan „*The International Convention for the Suppression of Traffic in Women and Children*“. Diese Konvention bezog sich auf Frauen und Kinder – unabhängig von ihrer Herkunft – die in der Prostitution tätig waren (Einarsdóttir und Boiro 2014, 387). Neben dem Kampf gegen die Prostitution im 19. und 20. Jahrhundert muss aber auch der internationale Kampf gegen die Sklaverei sowie gegen die Abschaffung des transnationalen Sklavenhandels erörtert werden. Frühe internationale Rechtsinstrumente gegen Sklaverei waren vor allem das Sklavereiabkommen des Völkerbundes aus dem Jahr 1926. Es definierte Sklaverei als „*the status or condition of a person over whom any or all of the powers attaching to the right of ownership are exercised*“ (Einarsdóttir und Boiro 2014, 388). Das Abkommen zielte darauf ab, Sklaverei in all ihren Ausprägungsformen abzuschaffen und definierte erstmals die Institution der Sklaverei wie auch den Sklavenhandel (Morcom und Schloenhardt 2011, 6; Quirk 2006, 568).

Im Jahr 1948 wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (The Universal Declaration of Human Rights, UDHR) von den Vereinten Nationen verabschiedet. Diese war deutlich umfassender und bestätigte, dass niemand in Sklaverei leben oder zur Leibeigenschaft nutze gemacht werden dürfe. Sie sprach sich für ein allgemeines Verbot von Sklaverei und Sklavenhandel in allen Ausprägungsformen aus. Auch Kindern sollte erstmals voller sozialer Schutz gewährleistet werden (Einarsdóttir und Boiro 2014, 388).

Dennoch dauerte es bis 1956, bis diese Übereinkunft von der UN durch die „*Supplementary Convention on the Abolition of Slavery, the Slave Trade, and Institutions and Practices Similar to Slavery*“ ergänzt wurde. Die Erweiterung umfasst die Abschaffung von der Sklaverei ähnlichen Praktiken, Schuldknechtschaft, Leibeigenschaft, sowie die Abschaffung der Ausbeutung von Kindern (Bass 2004, 149; Morcom und Schloenhardt 2011, 6f; Quirk 2006, 568). In der Verurteilung von Sklaverei ähnlichen Praktiken und Sklaverei haben internationale Menschenrechtsbewegungen sowie die Bekämpfung des Menschenhandels ihre Wurzeln (Morcom und Schloenhardt 2011, 6ff).

Die UN-Kinderrechtskonvention aus dem Jahr 1989 bildet erstmals eine völkerrechtliche Grundlage, die Überleben, Gesundheit und Bildung sowie Beteiligung von Kindern festlegt. Zudem ermöglichte sie Kindern ein Recht auf Partizipation. Sie wandelte den Status der Kinder von schutzbedürftigen Objekten in handlungsfähige Subjekte. Dabei darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass es sich dennoch um Rechte handelt, die Kindern von Erwachsenen zugewiesen werden (Fuchs 2020, 46). Weiters gilt die UN-Kinderrechtskonvention (1989) als erstes internationales Rechtsinstrument, das Kinderhandel als breit gefasstes Phänomen diskutiert und nicht nur auf sexuelle Ausbeutung reduziert (Morcom und Schloenhardt 2011, 20f).

Die Konvention basiert auf folgenden vier Leitprinzipien: Recht auf Gleichbehandlung, Leben und persönliche Entwicklung, Vorrang des Kindeswohls und Achtung vor der Meinung und dem Willen der Kinder (Fuchs 2020, 46; United Nations Human Rights Office of the High Commissioner 1989). Kritik an der Konvention regt sich dahingehend, dass sozio-kulturelle und sozio-ökonomische Faktoren keine Berücksichtigung finden und ein westlich geprägtes Kindheitskonzept universalisiert wird (Fuchs 2020, 47).

Aufgrund der Tatsache, dass die Mitgliedsstaaten der Afrikanischen Union (AU) bei der Konzeption der UN-Kinderrechtskonvention unterrepräsentiert waren, verabschiedeten diese 1990 schlussendlich zusätzlich „*The African Charter on the Rights and Welfare of the Child*“ (ACRWC), die 1999 ratifiziert wurde („African Charter on the Rights and Welfare of the Child“ 1990). Ziel der AU ist es, dadurch spezifische afrikanische Praktiken und Problematiken, wie z.B. die weibliche Genitalverstümmelung, zu berücksichtigen. Die ACRWC verweist aber auch darauf, dass die Erhaltung und die Stärkung von positiven afrikanischen Werten und kulturelle Praktiken gesichert werden müssen („African Charter on the Rights and Welfare of the Child“ 1990, Art. 11). Die AU fasst die UN-Kinderrechtskonvention als reziproke Konstellation auf und relativiert dadurch ihren eindimensionalen Charakter (Fuchs 2020, 47).

Senegal ratifizierte die UN-Kinderrechtskonvention wie auch die ACRWC, was dazu geführt hat, dass das Hauptaugenmerk der Politik vermehrt auf Kinderrechtsbelange gelegt worden ist. Zudem kommt, dass Kinderrechte in Westafrika einander häufig gegenseitig priorisieren. Die Trennung von der Familie ermöglicht Kindern oftmals den Zugang zu Bildung bzw. Ausbildung (Fuchs 2020, 48).

Im Zuge meiner Interviews konnte ich erfahren, dass die Wahrnehmung und das Bewusstsein im Hinblick auf Kinderrechte aus der Perspektive eines ehemaligen Talibé in starker Divergenz zu jenen von internationalen Akteur*innen oder der AU stehen. Dies wird im Interview wie folgt ausgeführt:

„[...] Child Rights is zero in Africa. [...] African children don't have the right. We have zero. [...] Not like from one year to 18 years. It is from one year until your father dies. Even me, I am twenty years now and my father used to control me. Even if I am not living with my father, although I am married, I am living with my wife but still my father contacts me when he needs something from me.“ (Buba, Wien 15.04.2021)

Ferner sollte die 1990 beschlossene *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* Berücksichtigung finden. Diese Erklärung wurde von den Mitgliedsstaaten der Organisation für Islamische Kooperation, dessen Gründungsmitglied auch der Senegal ist, definiert. Sie hält in Artikel 9 Folgendes fest: *„[...] every human being has the right to receive both religious and worldly education from the various institutions of, education and guidance, including the family, the school, the university, the media [...]“* (OHCHR 1990; Organisation of Islamic Cooperation 2021).

Ebenso stellt das im Jahr 2000 verabschiedete Palermo-Protokoll zur *„Verhütung, Bekämpfung und Bestrafung des Menschenhandels, insbesondere des Frauen- und Kinderhandels“* eine zentrale Referenz für inter- und transnationale Akteur*innen von Kindheitskonzepten dar und umfasst eine sehr breite Definition von Menschenhandel. Dennoch verzeichnet das Protokoll eine westliche Auffassung von Kindheit (*„Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons, Especially Women and Children, supplementing the United Nations Convention against Transnational Organized Crime.“* 2000). Das Palermo-Protokoll gibt den internationalen Rechtsrahmen zur Bekämpfung von Menschen- und Kinderhandel seit dem Jahr 2000 vor. Im Palermo-Protokoll (2000) hat man sich in Artikel 3 auf folgende gemeinsame Begriffsbestimmungen bezüglich Menschenhandel geeinigt:

„[...] der Ausdruck "Menschenhandel" die Anwerbung, Beförderung, Verbringung, Beherbergung oder Aufnahme von Personen durch die Androhung oder Anwendung von Gewalt oder anderen Formen der Nötigung, durch Entführung, Betrug, Täuschung, Missbrauch von Macht oder Ausnutzung besonderer Hilflosigkeit oder durch Gewährung oder

Entgegennahme von Zahlungen oder Vorteilen zur Erlangung des Einverständnisses einer Person, die Gewalt über eine andere Person hat, zum Zweck der Ausbeutung. Ausbeutung umfasst mindestens die Ausnutzung der Prostitution anderer oder andere Formen sexueller Ausbeutung, Zwangsarbeit oder Zwangsdienstbarkeit, Sklaverei oder sklavereiähnliche Praktiken, Leibeigenschaft oder die Entnahme von Organen [...].“

(„Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons, Especially Women and Children, supplementing the United Nations Convention against Transnational Organized Crime.“ 2000, Art. 3)

Zahlreiche Wissenschaftler*innen nehmen in ihrer Definition von Menschenhandel Bezug auf das Palermo-Protokoll (2000) und definieren das heutige Phänomen unter anderem wie folgt: *„[...] the defining traits of trafficking are, first, the transportation of a person; second, force, fraud, or coercion; and, finally, exploitation. By this definition, the consent of a person is irrelevant [...].“* (Parreñas, Hwang, und Lee 2012, 1015). Quirk (2006) hingegen stellt fest, dass es eine Herausforderung darstellt, sich auf eine Definition von Menschen- bzw. Kinderhandel zu einigen, da der Begriff keinen statischen Zustand beschreibt, sondern ein Spektrum von variierenden Praktiken umfasst. Er fährt fort und behauptet, dass Menschenhandel meist als Transfer- bzw. Transithandel verstanden wird (Quirk 2006, 576f). Dies vermag zunächst als nachvollziehbar erscheinen, doch dieser engen Auslegung würde ich widersprechen, denn es benötigt nicht unbedingt die Verbringung der Betroffenen in einen anderen Staat, um von Menschen- oder Kinderhandel zu sprechen. Menschen- und Kinderhandel werden ebenso durch Armut, Verwundbarkeit und mangelnden politischen Willen angeheizt und lassen sich anhand von Ressourcenungleichheit kennzeichnen (Bass 2004, 152).

Weiters hat dieses weitgefasste Konzept von Menschen- und Kinderhandel dazu geführt, dass diverse lokale Praktiken (z.B.: Fostering) und Überlebensstrategien von Menschen, die unter prekären Bedingungen leben, als Menschenhandel eingestuft werden. Eine weitgefasste Definition fördert zwar eine leichte Mittelbeschaffung, tendiert aber gleichsam dazu, gefährliche Lebensbedingungen von Kindern, die nicht unter die dominierende Definition fallen, zu ignorieren. Das führt wiederum dazu, dass Betroffene von *wirklichem Kinderhandel* unsichtbar gemacht werden (Einarsdóttir und Boiro 2014, 385).

Menschenhandel ist ein weltweites und bereits jahrhundertlang existierendes Phänomen, über das es nur relativ wenige Daten gibt. Die ersten erhobenen Daten dazu entstammen den Forschungen von Ethnograph*innen und Anthropolog*innen (Dottridge 2002, 38; Fuchs 2020, 50). Die Forschung zu dem Thema Menschen- und Kinderhandel ist aus unterschiedlichen Gründen komplex und herausfordernd. Ein zentraler Faktor dabei ist, dass der Großteil der betroffenen Menschen einer sogenannten *hidden population* zugeordnet werden kann. Unter dem Konzept *hidden population* wird eine Gruppe von Individuen verstanden, deren Zusammensetzung hinsichtlich Größe und Grenze unbekannt ist. Darüber hinaus ist die Zugehörigkeit häufig mit stigmatisierendem oder illegalem Verhalten verbunden, was dazu führen kann, dass Individuen eine Zusammenarbeit verweigern, um sich selbst zu schützen (Tyldum und Brunovskis 2005, 18).

Allerdings sollte in der Diskussion bezüglich Menschenhandel ebenso die Tatsache Berücksichtigung finden, dass auch zahlreiche Arbeiter*innen, die in vollkommenen legalen Arbeitsverhältnissen beschäftigt sind, massive Rechtsverletzungen erfahren. Dazu zählen beispielsweise die Beschlagnahmung von Reisepässen, die Nichtauszahlung von Löhnen oder das Androhen bzw. die Ausübung von physischer Gewalt (O'Connell Davidson 2010, 249).

Menschen- und Kinderhandel fungieren als Überbegriffe, die sich vielfach mit einer Reihe von Praktiken wie Heirat, Prostitution, Kinderadoption etc. überschneiden. Davon sind wiederum einige gesellschaftlich toleriert und/oder gesetzlich geregelt, andere erweisen sich jedoch als gesellschaftlich umstritten (O'Connell Davidson 2010, 249).

Menschenhandel kann daher nicht als objektives Phänomen wahrgenommen werden, sondern wird in spezifischen Kontexten von politischen, ideologischen und ökonomischen Interessen sozial konstruiert. Im Senegal lässt sich der Diskurs um das Phänomen am Beispiel seiner Koranschüler, die meist hunderte von Kilometern von ihren Familien und ihrem Heimatort entfernt bei einem Koranlehrer leben und ihrer Pflicht, dem Bitten um Almosen, was häufig mit Betteln assoziiert wird, nachkommen müssen, zeigen. Dies fällt laut dem Palermo-Protokoll (2000) unter Menschenhandel und war ausschlaggebend für einen verstärkten Diskurs um Kinderrechte und dem Auftreten von internationalen Organisationen ab den 2000er Jahren im Land (Fuchs 2020, 45).

Zur selben Zeit kommt es vermehrt zu Debatten über Menschenhandel und Kinderhandel. Bedingt ist das durch das Entstehen zahlreicher internationaler Konventionen. Die Aufmerksamkeit wird allerdings primär auf weibliche Betroffene gelegt, die zu Ausbeutung, sexueller Zwangsarbeit und Prostitution gedrängt werden. Anderen gefährdeten Gruppen wie Zwangsarbeiter*innen in der Landwirtschaft, Hausarbeiter*innen oder dem Phänomen von Kinderhandel wird weniger Bedeutung zugeschrieben (Parreñas, Hwang, und Lee 2012, 1026f). In diesem Zusammenhang sollte darauf hingewiesen werden, dass sich das Einhalten von internationalen Abkommen zum Thema Kinderhandel anhand der Erfahrung meines Interviewpartners bei der Grenzkontrolle zu Mauretanien beobachten lässt. Buba beschreibt seine Erlebnisse wie folgt: „[...] *when I was going to Mauretania the border was strict. [...] they said to the parent who was taking me, they accused him of doing child transport [...] Mauritanian don't allow children to enter. They said that we have to come with our parents to enter [...]*“ (Buba, Wien, 15.04.2021). Dieses Erlebnis könnte darauf hinweisen, dass ratifizierte internationale Konventionen über eine durchaus große Umsetzungsmacht verfügen.

Relevant für die Entstehung heutiger internationaler Rechtsinstrumente, die sich mit Menschen- und Kinderhandel beschäftigen, sind jedoch auch Abkommen der International Labour Organisation (ILO). Seit ihrer Gründung im Jahr 1919 liegt das Ziel der Organisation darin, Kinderarbeit zu bekämpfen und dafür hat sie bereits im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens Konventionen verabschiedet, die unter anderem das Mindestalter bezüglich Arbeit regeln (Einarsdóttir und Boiro 2014, 388). Die Abkommen der ILO geben einen zentralen Rahmen für die Diskussion um *moderne* Sklaverei, die in jüngster Zeit wieder entfacht ist (Quirk 2006, 568). Konventionen der ILO in Bezug auf Menschenhandel sollen dazu beitragen, dass der Fokus nicht ausschließlich auf sexuelle Ausbeutung und Prostitution gelegt wird. Die ILO bezeichnet Menschen- und Kinderhandel als „*degrading misuse of human resources resulting in undignifies and unprodcutive work*“ (Internationale Arbeitsorganisation u. a. 2019). Sie setzt sich für ein Verbot von Zwangs- und Pflichtarbeit, sowie gegen die schlimmsten Formen von Kinderarbeit und gegen deren Ausbeutung ein.

Laut ILO Definition liegt Zwangsarbeit dann vor, wenn Menschen psychisch oder physisch durch Strafe oder Androhung dazu gezwungen werden, eine Arbeit zu verrichten, die sie normalerweise unter den vorherrschenden Bedingungen nicht akzeptiert hätten (Morcom und Schloenhardt 2011, 17f). Im Gegensatz zur Explikation

zu Zwangsarbeit bietet die ILO auch eine weitere Definition von Kinderarbeit an. Diese lautet wie folgt: „*child labour is any work that deprives children of their childhood, their potential and dignity, and that is harmful to physical and mental development*“ (Internationale Arbeitsorganisation u. a. 2019). Im Jahr 1992 gründete die ILO ein weiteres Programm zu ihrer Unterstützung im Kampf gegen Kinderarbeit, nämlich das IPEC (*International Programme for the Elimination of the Worst Forms of Child Labour*). Dem IPEC kommt aufgrund der Tatsache, dass es einerseits Verbindungen zwischen Zwangsarbeit und Kinderarbeit herstellte und andererseits aktives Engagement in der Politikgestaltung und deren Umsetzung auf lokaler Ebene zeigte, Bedeutung zu. Damals wurde der Schwerpunkt noch auf wirtschaftliche Ursachenbekämpfung gelegt, da diese davon ausging, dass Armut ein zentraler Faktor für Zwangsarbeit und Kinderarbeit war (Bass 2004, 6; Bernards 2018, 215). So ist das IPEC bereits seit seiner Gründung in den 1990er Jahren in Westafrika aktiv. Sein erstes regionales Projekt zum Thema Kinderhandel wurde von der *United States Agency for International Development and Department of State*, wie auch von der *Danish International Development Agency* finanziert. Das Projekt hieß *Combatting the Trafficking of Children for Labour Exploitation in West and Central Africa* und umfasste Länder wie Mali, Gabun, die Elfenbeinküste, Burkina Faso, Benin, Togo und Ghana als Kernländer, und hatte weitere Aktivitäten in Ländern wie dem Senegal oder in Niger. Projekte zur Bekämpfung von Armut in Gemeinden, die als gefährdet galten oder Bewusstsein schaffende Projekte in Bezug auf Gesetze gegen Menschenhandel und Kinderarbeit bildeten den Schwerpunkt der ersten IPEC-Maßnahmen (Bernards 2018, 217f).

Weiters hat die ILO 1999 die „*Convention concerning the Prohibition and Immediate Action for the Elimination of the Worst Forms of Child Labour*“ erlassen. Diese Konvention zielt darauf ab, die schlimmsten Formen von Kinderarbeit zu verbieten. Dazu zählt auch Kinderhandel, denn dieser wird als verheerendste Form von Kinderarbeit begriffen (Morcom und Schloenhardt 2011, 19). Seit ihrer Ratifizierung rückten Kinderarbeit und Kinderhandel in Westafrika häufiger in den Fokus internationaler Debatten. Verstärkte Aufmerksamkeit in den letzten beiden Jahrzehnten im politischen und öffentlichen Diskurs erhielt das Phänomen des Kinderhandels, das darauf abzielt, das Leid von Kindern zunehmend sichtbar zu machen.

Senegal hat die Konvention über die schlimmsten Formen von Kinderarbeit auch unterzeichnet und nahm bereits 2003 das Betteln von Kindern als schädigende Tätigkeit formal in diese Kategorie auf (Fuchs 2020, 49).

Exkurs: Terminologie von Menschenhandel im Senegal

Die Terminologie von Menschen- und Kinderhandel ist im Senegal im allgemeinen Sprachgebrauch eine andere als jene in den internationalen Abkommen. Fuchs (2020) zeigt in ihrer Arbeit auf, dass sich der Terminus Menschenhandel trotz zahlreicher Kampagnen im öffentlichen Diskurs im Senegal nicht durchsetzen konnte. Sie führt dies in ihren Untersuchungen auf die Wirksamkeit des französischen Begriffs *traite des personnes*“ (Menschenhandel) zurück. *Traite* erinnert häufig an *maltraitance* (Misshandlung) oder an das dazugehörige Verb *traiter*, das als „jemanden beschimpfen“ übersetzt werden kann. Fuchs (2020) nimmt auf ein weiteres Assoziationsfeld Bezug, nämlich auf den „*traite des esclaves*“ oder auch „*traite négrière*“, den transatlantischen Sklavenhandel. Sie stellt fest, dass Menschenhandel sprachübergreifend mit Sklaverei in Zusammenhang gebracht wird. Dieser wiederum wird mit dem transatlantischen Sklavenhandel assoziiert. Im französischen Sprachgebrauch wird ersichtlich, dass sowohl Menschenhandel als auch Sklavenhandel den Terminus *traite* beinhalten (Fuchs 2020, 55f). Ferner kann der französische Terminus *traite* im Senegal auch mit dem englischen Wort *trade*, was Commerce bedeuten würde, assoziiert werden (Sarr, Wien, 06.05.2021). Im Englischen können beide Begriffe voneinander differenziert werden, da Sklavenhandel mit „*slave trade*“ und Menschenhandel mit „*human trafficking*“ bezeichnet werden. (Fuchs 2020, 55f). Der englische Terminus *trafficking* wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingeführt und beschrieb damals Frauen, die von einem Land ins andere gebracht wurden, um dort durch Zwangsprostitution Geld zu verdienen. Erst im Jahr 2000 wurde der Begriff von der UNO durch das Palermo-Protokoll endgültig neu definiert (Dottridge 2005, 706f). In der deutschen Terminologie lassen sich beide Begriffe ebenso voneinander differenzieren.

Senegal war das erste afrikanische Land, das im Jahr 2010 Sklaverei wie auch den Handel mit schwarzen Sklaven per Gesetz zum Verbrechen gegen die Menschlichkeit erklärte. Seit 2015 hat man einen internationalen und nationalen Gedenktag für den transatlantischen Sklavenhandel eingeführt (Fuchs 2020, 57).

6.2 Kinderarbeit und Kinderhandel im Senegal

Dieser Abschnitt untersucht sowohl Kinderarbeit als auch Kinderhandel und den jeweiligen Konnex zu Sklaverei in Bezug auf die internationale Medienberichterstattung über westafrikanische Kinder. Kinderhandel und Kinderarbeit haben in den letzten zwei Jahrzehnten verstärkt die Aufmerksamkeit der Medien geweckt. Diese berichten vor allem seit dem Jahr 2001, als das umstrittene Kindersklavenschiff *Etireno* vor der Küste von Benin entdeckt worden ist und die Welt erschüttert hat (Bass 2004, 156f; Dottridge 2005, 703f; Manzo 2005, 393). Dieses Exempel demonstriert die von Menschenrechtsaktivist*innen angenommene immense mediale Wirkung auf das öffentliche Bewusstsein. In der vorliegenden Arbeit werden Menschen- bzw. Kinderhandel und Sklaverei als zwei unterschiedliche Phänomene wahrgenommen, die jedoch eng miteinander verknüpft sind. Die Analyse zeigt Unterschiede zwischen Kinderhandel und Sklaverei auf und behandelt diverse Formen von Ausbeutung innerhalb unterschiedlicher Machtverhältnisse.

Ausbeutung ist auch eine Gemeinsamkeit von Kinderhandel und Sklaverei. Ausbeuterische Machtverhältnisse, die bei Kinderhandel bestehen, müssen allerdings nicht zwangsläufig mit Gewalt einhergehen. D.h. das zentrale Element bei Kinderhandel ist weniger Arbeit oder Zwang, sondern vielmehr Ausbeutung. Häufig kommt es zur Ausbeutung von Armut oder von traditionellen Praktiken wie Fostering, die geschickt ausgenutzt werden. Fostering per se ist jedoch nicht von ausbeuterischen Verhältnissen geprägt (Manzo 2005, 394ff). Arbeitsausbeutung von Kinderarbeiter*innen wird primär auf Baumwoll- und Kakaoplantagen sowie im Minenabbau in Ländern wie der Elfenbeinküste, Gabun oder Nigeria diskutiert. Eine Begründung dafür, weshalb Eltern ihre Kinder in Länder mit höheren Löhnen, wie beispielsweise an die Elfenbeinküste, schicken, ist sicherlich die vorherrschende Armut in einigen westafrikanischen Regionen (Bass 2004, 153; Dottridge 2002, 38; 2005, 689; Einarsdóttir und Boiro 2014, 386).

UNICEF geht im Jahr 2010 in dem Bericht *End Child Exploitation* davon aus, dass Betroffene von Kinderhandel primär auf Familien, in denen Armut vorherrscht und es keine ökonomischen Mittel und Bildungsmöglichkeiten gibt, zurückzuführen ist (O'Connell Davidson 2011, 467). Zehn Jahre später hat UNICEF (2020) den Blickwinkel erweitert und geht nunmehr in dem Bericht *„Action to end child sexual abuse*

and exploitation“ von zahlreichen Faktoren aus, auf die sich Kinderhandel zurückführen lässt. Dazu zählen strukturelle Faktoren wie soziale Ungleichheit, Geschlechterungleichheit, Stigmatisierung, geschlechtsspezifische Gewalt und Gewalt gegen Kinder, mangelnde Kapazitäten und schwache Gesetzgebung, Armut, Migration, Krisen etc. (UNICEF 2020, 36f).

Kategorien von missbräuchlicher Ausbeutung, die gegenwärtig in Afrika existieren, wurden ab den 2000er Jahren thematisiert. Darunter fallen Erwachsene und Kinder, die von religiösen Autoritäten zu Arbeit gezwungen werden. Da Religionen im Allgemeinen jedoch eine überaus starke Legitimation genießen, bleibt diese Kategorie umstritten. Als Fallbeispiel dient neben Senegals bettelnden oder arbeitenden Koranschülern auch die missliche Lage von Mädchen und Frauen in ghanaischen Schreinen (Dottridge 2005, 699f).

Für Kinderarbeit gibt es keine einheitliche Definition, denn sie kann zwischen Regionen, Nationen und lokalen Gesellschaften stark voneinander abweichen. Untersuchungen zu Kinderarbeit beziehen sich daher auf bestimmte sozial konstruierte Gegebenheiten und liefern nur ein Stück eines Mosaiks, zeichnen jedoch bei weitem kein ganzheitliches Bild ab (Bass 2004, 125). In Westafrika bezieht sich Kinderarbeit prinzipiell auf alle Kinder, die zwar im schulpflichtigen Alter sind, jedoch arbeiten, anstatt regelmäßig eine Schule zu besuchen. Diese Definition erscheint zwar auf den ersten Blick sinnvoll zu sein, bei detaillierter Betrachtung fällt aber auf, dass sie Kinder ausschließt, die neben ihrem täglichen Schulbesuch auch arbeiten. Die höchsten Zahlen von Kinderarbeit lassen sich in Ländern wie Niger, Mali oder Burkina Faso, die sich allesamt in der Sahelzone befinden, feststellen. Die Hauptbeschäftigung ist die landwirtschaftliche Arbeit. Die internationale Gesetzgebung besagt zwar, dass leichte Arbeiten ab einem Alter von 14 Jahren verrichtet werden dürfen, schwere Arbeiten jedoch bis zur Volljährigkeit vermieden werden sollten. Diese Gesetze bedienen sich aber einer westlichen Definition von Kindheitskonzepten und lassen sozio-kulturelle Bedingungen außen vor. Das lässt sich allein schon unter anderem daran erkennen, dass nicht jedes Kind in Westafrika über eine Geburtsurkunde verfügt oder sein genaues Alter in Jahren kennt. Wird Kinderarbeit von dieser globalen Kinderrechtsperspektive aus betrachtet und auf den westafrikanischen Kontext übergestülpt, dann wird es zunehmend zu einem sozialen Problem, das zahlreiche Konflikte mit sich bringt (Bass 2004, 7ff).

Der Senegal wurde vorerst vor dem Hintergrund von Kinderarbeit und Kinderhandel kaum thematisiert, sein *vermeintliches* Kinderrechtsproblem wurde erst nach und nach von internationalen Kinderrechtsakteur*innen in Richtung Menschen- bzw. Kinderhandel gerückt (Dottridge 2002, 38; Fuchs 2020, 50). Selbiges sowie internationaler Druck und die Abhängigkeit von Fördergeldern aus dem Ausland haben dazu geführt, dass Senegal im Jahr 1991 seinen *ersten Nationalen Aktionsplan für Kinder* ausgearbeitet hat und 1992 in Kooperation mit UNICEF ein Programm für *Kinder in besonderen Schwierigkeiten* entwickelt hat (Fuchs 2020, 48). Dieses Programm war explizit an die Talibé gerichtet und wurde als „*réhabilitation des droits des talibés*“ (Loimeier 2002, 132) bezeichnet und umfasste eine Dauer von fünf Jahren. Es sollte Koranschulen finanziell und materiell subventionieren sowie zur Umsetzung und Förderung von Alphabetisierungskursen beitragen. Als Gegenleistung sollten Körperstrafen sowie das Betteln der Koranschüler verschwinden. UNICEF setzte die Talibé damals aufgrund ihrer sanitären Probleme mit *Straßenkindern* gleich. Diese Assoziation mit *Straßenkindern* ermöglichte es zwar, die Thematik auf internationaler Ebene greifbar zu machen, führte allerdings auch dazu, dass zahlreiche Koranlehrer ihre Teilnahme am Projekt verweigerten, da sie eine westliche, islamkritische Einflussnahme befürchteten (Loimeier 2002, 132f). Hinzu kommt, dass zwar Kinderarbeit als gesellschaftliche Realität im Senegal anerkannt wurde, ein Bewusstsein für Kinderhandel war jedoch weder unter lokalen, zivilgesellschaftlichen noch staatlichen Akteur*innen vorhanden und musste erst geschaffen werden. Das war ausschlaggebend dafür, dass die Problematik auch nach Unterzeichnung des Palermo-Protokolls und bilateralen Abkommen weitgehend zu Beginn der 2000er Jahre kaum Beachtung fand (Fuchs 2020, 49f). Nachdem die Talibé behutsam von diversen Akteur*innen in den Fokus von Kinderhandel gerückt worden sind, beschreibt UNICEF in seinem Bericht im Jahr 2006, dass sich hinter dem Betteln der Talibé eine Ausprägungsform von Kinderhandel versteckt haben könnte, was aufgrund bislang unzureichender Informationen allerdings nur schwer festzustellen sei. Nachdem der internationale Druck auf das Land immer weiter stieg, wurde bereits 2005 ein Gesetz zur Bekämpfung von Menschenhandel erlassen und 2008 wurde der erste Nationale Aktionsplan gegen Menschenhandel erarbeitet (Fuchs 2020, 51f). Im Jahr 2010 kam es dann schließlich zur Gründung der *Cellule Nationale de Lutte contre la Traite des Personnes, en particulier des femmes et des enfants* (CNLTP). Dabei handelt es sich um eine nationale Koordinierungsstelle zur Bekämpfung von Menschenhandel. Sie

setzt sich aus staatlichen Repräsentant*innen, Vertreter*innen der Zivilgesellschaft und aus dem religiösen Milieu zusammen und weist auch Kooperationen mit internationalen Akteur*innen wie der Schweizer Eidgenossenschaft oder mit UNICEF auf. Ziele sind unter anderem, Menschenhandel aufzudecken, ein Problembewusstsein dafür in der Gesellschaft zu schaffen sowie zu einer Verbesserung innerhalb der Gesetzgebung beizutragen (Fuchs 2020, 51f; „La Cellule Nationale de Lutte contre la Traite des Personnes en particulier des Femmes et des Enfants“ 2016). Während Kinderarbeit im Koran per se nicht behandelt wird, kann Arbeit allerdings als Dienstleistung zur Erlangung muslimischer Bildung und zu gesellschaftlichem Einfluss beitragen (Bass 2004, 24).

6.3 Fostering und Talibé: Eine adäquate Verbindung?

Talibé erlernen den Koran im Regelfall nicht in ihrem Heimatdorf bzw. ihrer Heimatstadt, sondern werden von ihren Eltern weiter weggeschickt und einem Marabout anvertraut. Das ist eine seit einigen Jahrhunderten in Teilen Westafrikas verbreitete Erziehungs- und Bildungspraxis. Diese Form der *Kinderpflegschaft* kann nicht eindeutig definiert werden, sondern lässt sich auch durch diverse Ausprägungsformen kennzeichnen.

Obwohl diese Praxis bereits sehr lange existiert, fanden erste sozialwissenschaftliche Untersuchungen dazu erst ab den 1970er statt. Wesentliche Erkenntnisse über Formen von *Kinderpflegschaft* lieferten die beiden Anthropologinnen Esther Goody und Suzanne Lallemand während ihrer Feldforschungen in Ghana und Togo (Alber, Martin, und Notermans 2013, 2f).

Im Englischen wird diese Form der *Kinderpflegschaft* meist als Fostering bezeichnet, im Französischen hingegen als *confiage*. Der französische Terminus *confiage* leitet sich vom Verb *confier*, was mit *anvertrauen* übersetzt werden kann, ab. Durch diese Herleitung ist davon auszugehen, dass ein Kind einer oder mehreren Personen *anvertraut* wird und demnach die Handlungsmacht der biologischen Eltern und jene der aufnehmenden Person/en eine zentrale Rolle spielen, nicht aber das Kind im Zentrum steht (Fuchs 2020, 126).

Andere Wissenschaftler*innen wiederum bevorzugen es, diese Praktik als *social parenthood* (Alber 2003, roost Vischer 1998), *adoption* (Bowie 2004), *the exchange of children* (Isiugo-Abanihe 1985), *child relocation* (Einarsdóttir 2006) oder als *child*

placement (Dottridge 2002) zu bezeichnen (Alber, Martin, und Notermans 2013, 5; Dottridge 2002, 39).

Ich beziehe mich in der vorliegenden Arbeit auf den Terminus *Fostering*, den ich in Anlehnung an Alber, Martin und Notermans (2013) wie folgt für den weiteren Verlauf meiner Arbeit verwenden werde: „[...] *child fostering as a social practice allowing or obliging children to move to a household other than that of their biological parent(s) and to stay there for long periods of time [...]*“ (Alber, Martin, und Notermans 2013, 5). *Fostering* kann daher als eine temporäre oder auch dauerhafte Entsendung eines oder mehrerer Kinder in einen anderen Haushalt begriffen werden. Motive dafür sind divers und reichen von sozialen, ökonomischen bis hin zu erzieherischen Gründen (S. Beck u. a. 2015, 57f; Fuchs 2020, 126). Beck et al. (2015) behaupten in ihrem Artikel zu *Child fostering in Senegal*, dass stets der Kontakt mit den biologischen Eltern aufrecht erhalten bleibt (S. Beck u. a. 2015, 57). Anzumerken ist allerdings, dass es sich bei *Fostering* um einen Begriff und ein Konzept aus dem Westen handelt, das in einem afrikanischen Kontext angewendet wird. Es steht daher im Gegensatz zu westlichen Vorstellungen von Kindererziehung, die davon ausgehen, dass das Wohlergehen eines Kindes am besten gewährleistet ist, wenn es bei seinen biologischen Eltern, insbesondere bei seiner biologischen Mutter aufwächst. Auch die Tatsache, dass in kaum einer westafrikanischen Gesellschaft ein eigens generierter Terminus für *Fostering* als spezifische Form von Elternschaft, Obhut oder Erziehungspraxis verwendet wird, sollte Berücksichtigung finden (Alber, Martin, und Notermans 2013, 6f).

Kindheitskonzepte können je nach sozio-kulturellem Kontext voneinander abweichen. Durch *Fostering* wird zum Ausdruck gebracht, dass nicht nur die biologischen Eltern Rechte an einem Kind beanspruchen können, sondern ebenso die gesamte familiäre und/oder dörfliche Gemeinschaft. D.h. *Fostering* kann auch als eine fluide und flexible soziale Praxis, die in Westafrika tief in der Gesellschaft verwurzelt ist, verstanden werden.

Diese Form der Kindererziehung, die lokalen Normen und Vorstellungen entspricht und auch unter das Gewohnheitsrecht fällt, bringt jedoch seit der Ratifizierung der UN-Kinderrechtskonvention (1989), die auch von zahlreichen afrikanischen Staaten unterzeichnet wurde, Konflikte und Herausforderungen mit sich (Alber, Martin, und Notermans 2013, 14). Diskrepanzen manifestieren sich in den Wechselwirkungen zwischen außenpolitischen Verpflichtungen, dem Agieren diverser NGOs im Bereich

des Kinderschutzes und der tatsächlich gelebten Praxis der Menschen. Diese Praxis ist durch eine Koexistenz informeller, lokaler Normen und Verhaltenskodizes geprägt, die neben nationalen und internationalen Regeln vorhanden sind.

Zahlreiche internationale Organisationen wie die UNICEF fungieren in Westafrika als lokale Akteur*innen und setzen sich für Kinderschutz und gegen Kinderarbeit und Ausbeutung ein. Sie zielen darauf ab, Kindern eine Schulbildung zu ermöglichen und berufen sich dabei auf internationale Konventionen. Dieselben sind es, die fürchten, dass Fostering Formen von Kinderarbeit verschleiern würde (S. Beck u. a. 2015, 57). Fostering als gelebte Praxis muss zunehmend von den praktizierenden Menschen gerechtfertigt werden, da internationale Organisationen ein Kindheitsmodell vertreten, bei dem die biologischen Eltern die Erziehungsaufgaben bezüglich ihrer Kinder übernehmen sollen. Interventionen von internationalen Akteur*innen, die auf Basis von Konventionen agieren, können gleichsam lokale Formen der Kinderbetreuung stärken und verurteilen (Alber, Martin, und Notermans 2013, 15).

Kinder aus ländlichen Regionen werden häufig auch in urbane Zentren geschickt, damit sie dort eine Ausbildung erhalten. In Koranschulen ist es beispielsweise so, dass die Koranschüler beim Marabout wohnen. Fostering kann in diesem Fall entweder eine Alternative zu staatlich organisierten Formen von Kindererziehung und Bildung bieten oder aber als Gegenteil davon wahrgenommen werden, in dem den Koranschülern der Zugang zu staatlichen Schulen verwehrt bleibt (Alber, Martin, und Notermans 2013, 15).

Einarsdóttir und Boiro (2014) stellen fest, dass Fostering in Westafrika häufig als Kinderhandel eingestuft wird. Bezugnehmend auf Hashim (2006) weisen die Anthropolog*innen darauf hin, dass sich das Bild von Fostering von einer durchaus positiv konnotierten Praktik hin zu einer „*corrupted by ill-meaning individuals, intent on exploiting children*“ (Einarsdóttir und Boiro 2014, 386) entwickelt hat. Neben der ILO setzt sich auch die IOM (International Organization for Migration) mit dem Phänomen auseinander und warnt davor, dass Fostering in Westafrika von Kinderhändler*innen ausgenutzt wird, um mittellose Eltern anzulocken (Einarsdóttir und Boiro 2014, 386). Festzuhalten ist, dass Fostering positive wie auch negative Aspekte gleichermaßen umfassen kann. Vorteile beinhalten eine Aufteilung der Kindererziehung, eine intensivierte Beziehung zwischen den Generationen oder den Zugang zu Bildung bzw.- Ausbildung. Nachteile lassen sich anhand von harten Strafen oder harter Arbeit erkennen (Einarsdóttir und Boiro 2014, 390).

Ferner ist auf die Sozialgeschichte der Familien und Kindheit in Europa hinzuweisen, denn es gibt strukturelle Analogien zum heutigen Phänomen der Straßenkinder sowie zur Praxis von Fostering. So waren beispielsweise Findelkinder (die aus Armut oder anderen sozialen Gründen ausgesetzt worden sind) Bettelkinder, Vagantenkinder oder Kriegswaisen in den Anfangszeiten der Sowjetunion keine Seltenheit. Erwähnenswert ist allerdings auch die in adeligen und bürgerlichen Kreisen vorherrschende Praxis der Ammenkinder. Dabei handelte es sich um die Unterbringung von Kleinkindern bei einer fremden Frau zur Pflege und Ernährung. Häufig sahen die Kinder ihre biologischen Eltern jahrelang nicht (Adick 1998, 23f). Diese Praxis scheint aus heutiger internationaler Kinderrechtsperspektive nur schwer begreifbar zu sein, da diese die Beziehung und Erziehung der biologischen Eltern in den Vordergrund stellt. Dieser Vergleich soll lediglich veranschaulichen, dass auch in europäischen Kontexten Parallelen zu Praktiken, die in Westafrika anzutreffen sind, existierten.

6.4 Zusammenfassung Kapitel 6

Das Koranstudium im Senegal erfolgt nach strengen konservativen und muslimischen Werten, in denen kaum Handlungsspielraum herrscht. Diese Erziehung umfasst Normen wie Demut oder Disziplin und versteht auch Leiden als Erziehungsmethode, denen die Talibé ausgesetzt sind. Demnach werden Koranschüler erst, nachdem sie den heiligen Text verinnerlicht haben, zu gebildeten muslimischen Erwachsenen (Clark und Colvin 1994, 106; Loimeier 2001, 98, 101).

Konflikte ruft die Koranausbildung erst dann hervor, wenn sie aus der internationalen Kinderrechtsperspektive analysiert wird. Internationale Akteur*innen bezeichnen die Situation in den Daaras als äußerst alarmierend und plädieren für rasches und effektives Handeln. Der Senegal hat zahlreiche Konventionen unterzeichnet und seinen Kindern dadurch individuelle Rechte zugesichert. Divergenzen werden daran ersichtlich, dass Kinderrechte, Kindererziehung und (Aus-)Bildung je nach Perspektive verschieden ausgelegt werden. Die jeweiligen Interpretationen variieren stark voneinander. In Koranschulen werden vielfach muslimisch-religiöse Bildungs- und Erziehungskonzepte höher gewichtet als staatliche Gesetze oder internationale Abkommen einschließlich ihrer Bildungsziele.

Die Diskussion hat auch deutlich gezeigt, dass es nicht möglich ist, eine klare Trennlinie zwischen Kinderarbeit, Kinderhandel und dem Konsens bezüglich einer

geeigneten Erziehungsmethodik zu ziehen. Diese werden auf der Mikroebene (senegalesisches lokales Verständnis) anders interpretiert als auf der Makroebene (internationale Sichtweisen, basierend auf Konventionen). Zunehmend greift dieser internationale Diskurs um Menschen- und Kinderhandel jedoch in lokale Konzepte ein, ohne dabei deren sozio-kulturelle Faktoren miteinzubeziehen. Daraus lässt sich ableiten, dass der Diskurs primär von westlichen Staaten inklusive deren Institutionen geführt wird, aber Bezug auf den globalen Süden nimmt.

Menschenhandel hat es schon jahrhundertlang in verschiedenen Formen gegeben, doch erst durch die vermehrte mediale Berichterstattung kristallisierte er sich als ernsthaftes soziales Problem heraus. In den letzten Jahren wird Menschenhandel in besonderer Weise gesellschaftlich konstruiert – in Bezug auf Betroffene von Menschenhandel als auch in einer extremen Form (Weitzer 2014, 9).

UN-Definitionen können als *zeitgenössische Formen der Sklaverei* bzw. als *Menschenhandel* und ILO-Definitionen als *Zwangsarbeit* bezeichnet werden. Die Tatsache, dass internationale Institutionen unterschiedliche Terminologien für fast dieselben Phänomene verwenden, mag irreführend erscheinen und möglicherweise mitunter ein Grund für wenig wirksame Maßnahmen sein. Weiters mögen auch die in der französischsprachigen Terminologie stark miteinander verwobenen Assoziationsfelder von Menschenhandel und Sklavenhandel innerhalb des lokalen Sprachgebrauchs irreführend sein.

Vermeht geraten staatliche wie auch zivilgesellschaftliche Regulierungsversuche der Daaras in den Verdacht, unter einer westlichen, islamkritischen Einflussnahme zu stecken. Der Diskurs um Menschen- bzw. Kinderhandel bezieht sich international primär auf die (sexuelle) Ausbeutung von Frauen und Mädchen, im Senegal hingegen konzentriert er sich auf Jungen, nämlich auf Senegals Koranschüler.

7. Conclusio

In diesem Kapitel werden die von mir eingangs gestellten Forschungsfragen beantwortet und die daraus resultierenden Schlussfolgerungen dargestellt. Die beiden Subfragestellungen dienen als Ergänzungen, um die zentrale Forschungsfrage ausreichend beantworten zu können. Zunächst werden die Subfragestellungen beantwortet, die dazu dienen, Aufschluss über ein ganzheitliches Bild liefern zu können. Abschließend wird die zentrale Forschungsfrage beantwortet.

Welche Konsequenzen haben Handlungsmacht und Einfluss internationaler Akteur*innen und nationaler politischer Akteur*innen für die Koranschüler im Senegal?

Die politische Dimension rückt das Verhältnis zwischen dem senegalesischen Staat und religiösen Akteur*innen, die innenpolitische Interessen verfolgen, in den Vordergrund. Außenpolitisch positioniert sich das Land als moderner laizistischer Staat und gilt in internationalen Debatten im gesamten westafrikanischen Raum als konsolidierte Demokratie. Dennoch verstecken sich komplexe Prozesse hinter solchen Auffassungen und sind es wert, entschlüsselt zu werden. Einfluss auf die senegalesische Politik nehmen nicht bloß staatliche und religiöse Akteur*innen, sondern ebenso zivilgesellschaftliche und internationale Akteur*innen wie NGOs oder internationale Institutionen wie die Vereinten Nationen oder die Weltbank. Senegals begründete laizistische Politik überließ den Marabouts das Monopol über das Koranschulwesen. Geldgeber*innen aus der Entwicklungszusammenarbeit, wie beispielsweise USAID, spielen im Hinblick auf Senegals Außenpolitik eine große Rolle. Senegal gilt schlechthin als Vorreiterland hinsichtlich des Unterzeichnens internationaler Abkommen und Konventionen. Allerdings kommt es anschließend häufig zu Herausforderungen bei deren Umsetzungen, was anhand des Phänomens der Talibé ersichtlich wird. Aus diesem Grund üben internationale Akteur*innen außenpolitischen Druck auf den Staat aus, indem sie ihn zur Einhaltung und Umsetzung von bereits ratifizierten Konventionen drängen, da sie andernfalls die EZA-Fördergelder reduzieren bzw. einschränken würden. Drohungen wie diese dürften sich seit den 2000er Jahren verstärkt haben, was auch darin begründet sein könnte, dass seit Beginn des neuen Jahrhunderts die Talibé und deren vermeintliche Ausbeutung

in Form von Betteln am internationalen Parkett thematisiert und kritisiert werden. Hier kommt der Nichtregierungsorganisation HRW, die seit 2010 Berichte zur Situation der Talibé im Senegal veröffentlicht, eine zentrale Rolle zu. Der senegalesische Staat setzt demnach auf flexibles politisches Handeln und kann aufgrund des großen innenpolitischen Einflusses der Marabouts im Lande nicht gegen vermeintlich umstrittene Erziehungs- und Bildungspraktiken vorgehen.

Staatliche Gesetze sind nicht allzu selten außenpolitisch motiviert und zielen unter anderem auf wirtschaftliche Interessen oder EZA-Fördermittel ab. Problematisch dabei ist, dass der Staatsapparat den sozio-kulturellen Hintergrund und dominierende lokale Gesellschaftsstrukturen vollkommen außer Acht lässt. Dies lässt sich bereits seit der Unabhängigkeit und unter der ersten Regierung von Léopold Sédar Senghor bis hin zur aktuellen Regierung unter Macky Sall erkennen.

Senegals politisches System gilt als stabil und muss keine religiös motivierten Revolutionen fürchten, wenngleich es auch gelegentlich zu stillen Protesten innerhalb seiner Gesellschaft kommt. Dennoch ist seine offizielle Gesetzgebung nur eine von multiplen Referenzen für Recht, Ordnung und Gerechtigkeit. Diese ist zu großen Teilen außenpolitisch motiviert und wird entkoppelt von lokalen Realitäten ausgeführt. Als Beispiel können die außenpolitischen Verpflichtungen im staatlichen Umgang mit den Daaras und den Talibé dienen.

Daraus kann man schließen, dass zahlreiche Akteur*innen kontroverse Interessen vertreten und Handeln einfordern. Dadurch kommt es vermehrt zu Konflikten. Recht und Rechtspluralismus dürfen hier nicht unberücksichtigt bleiben, denn die in international dominierenden Verständnissen einer zentralistischen Perspektive auf Recht wurde von den Europäer*innen importiert. Diese Rechtsvorstellung wurde auch im Zuge der Unabhängigkeitserklärungen von westafrikanischen Staaten übernommen. Da ihre Unabhängigkeit verhandelt wurde und somit keinen Bruch mit den ehemaligen europäischen Kolonialmächten darstellte, haben westafrikanische Staaten das Verfassungsprinzip der Europäer*innen übernommen, was unter anderem das zentralistische Rechtsverständnis sowie den Rechtspositivismus verankert. Das bedeutet allerdings im Umkehrschluss nicht, dass andere Rechtsvorstellungen abhanden kommen. Darunter zählt auch, dass der senegalesische Staat seine Souveränität nicht alleine ausübt. Im Gegenteil, denn diese wird einerseits mit religiös-lokalen Machtfiguren und andererseits mit internationalen Akteur*innen geteilt. Diese Souveränitäten konvergieren teils miteinander und divergieren andererseits

voneinander. Ein Großteil der innenpolitisch und gesellschaftlich geteilten Macht wird von den Marabouts der Sufi-Bruderschaften im Land ausgeübt. Diese hatten bereits während des Kolonialismus großen Einfluss auf die Gesellschaft und ließen sich von der ehemaligen Kolonialmacht nicht verdrängen, sondern gingen Allianzen mit den Franzosen ein. Der Großteil des außenpolitischen Machtgefüges lässt sich auf die Ratifizierung von supra- und internationalen Rechtsordnungen zurückführen. Da diese aber auch Verpflichtungen mit sich bringen, muss Senegals Politik diesen gerecht werden. EZA-Projekte und Hilfgelder sind primär an Talibé adressiert, da diese im internationalen Licht wie auch in der westlichen Medienlandschaft als ausgebeutete und bettelnde Straßenkinder oder Koranschüler dargestellt werden. Internationale humanitäre Akteur*innen und EZA Akteur*innen zielen darauf ab, säkularen Zusatzunterricht für die Koranschüler anzubieten. Ihnen soll so eine Zukunftsperspektive ermöglicht werden. Vor diesem Hintergrund ist es auch zum Entstehen von zahlreichen Tageszentren im Senegal, die meist von trans- und internationalen NGOs unterstützt werden, gekommen. Ein Beispiel für eine Grassroot-Organisation ist die NGO *Jardin d’Espoir* in Saint-Louis, deren Tageszentrum den Talibé eine Grundversorgung anbietet. Diese umfasst eine medizinische Versorgung, Alphabetisierungskurse und eine Berufsausbildung, z.B. zum Gärtner, Friseur oder Schneider. Die NGO selbst wurde im Senegal und von Senegales*innen gegründet, wird aber von transnationalen Akteur*innen aus Österreich und der Schweiz finanziell und materiell unterstützt („Jardin d’Espoir | Hoffnung für Straßenkinder“ o. J.; „Kör Sabrina Saint-Louis, Jardin d’Espoir“ 2021). Auch die Tatsache, dass den Talibé ein sogenannter *geschützter Raum* geboten werden soll, verweist darauf, dass es sich um den Blickwinkel aus einer westlich geprägten Kindheitsperspektive handelt. Die NGO versucht jedoch, internationale Vorstellungen mit lokalen Handlungsmustern zu vereinen. Generell weisen Grassroot-Organisationen den Vorteil auf, dass sie im Gegensatz zu internationalen Akteur*innen über sozio-kulturelle Strukturen und Herausforderungen um die Talibé informiert sind und diese in ihre Arbeitsweise inkludieren können.

Wodurch lassen sich lokale Denk- und Handlungsmuster in Bezug auf die Talibé kennzeichnen?

Die Anzahl der Talibé verringert sich laut internationaler Berichte, wie von HRW, nicht. Daran wird die Macht einer etablierten sozialen und politischen Praxis ersichtlich. Für viele Senegales*innen ist die Almosenpraxis schließlich ein fester Bestandteil ihres Alltags. Ferner wurde diese Praktik per se weder als Betteln noch als negativ assoziiert, sondern erfährt religiöse Legitimierung. Auch der Besuch einer Daara bzw. Koranschule wird als zentraler gesellschaftlicher Bestandteil beschrieben und weckt positive Assoziationen.

Internationale Organisationen und Akteur*innen sollten daher bereit sein, ihre Perspektive zu erweitern, um zu erkennen, dass ihre Vorstellungen und Annahmen zwar in ihrem sozio-kulturellen Kontext als Norm gelten, dass in anderen Gesellschaftsstrukturen jedoch andere Sichtweisen als *Normalität* angesehen werden. Ähnliche Erkenntnisse können aus den durchgeführten Interviews gewonnen werden. Das Phänomen der Talibé kann in mancherlei Hinsicht zu einem Problem gemacht werden, wenn nämlich sozio-kulturelle Gegebenheiten außer Acht gelassen werden. Daher erweisen sich beispielsweise die Lebensbedingungen der Koranschüler aus einer Kinderrechtsperspektive als äußerst prekär.

Staatliche Projekte wie die Modernisierung der Daara können lediglich dann nachhaltige Veränderungen mit sich bringen, wenn sie sowohl die Perspektive der Marabouts als auch der Familienmitglieder der Talibé miteinbeziehen. Denn nur so können Möglichkeiten für solide Kooperationen geschaffen werden. Ferner gestaltet sich die Arbeit von Grassroot-Organisationen nur dann als effektiv, wenn diese in Kooperation mit den Marabouts durchgeführt wird.

Auch wenn das Herkunftsland der Talibé, die damit verbundenen Praktiken und Traditionen, Menschen in der Regel eine Anleitung zum Leben geben, verändern sich diese besonders dann, wenn man sich an einem neuen Ort bzw. in einem neuen Umfeld niederlässt. Die Erinnerungen daran bleiben jedoch stets wesentliche Teile des Menschen und seiner Kultur und haben einen tiefgreifenden Einfluss auf die daraus resultierende Konstruktion von Identität. Die sozio-kulturellen Praktiken, die in einem engen Konnex zur Herkunftsregion stehen, das soziale Handeln von Menschen sowie ihre Denkmuster haben großen Einfluss auf die Konstruktion und Veränderung von

Identität. Auch sogenannte Gruppenidentitäten basieren auf einer geteilten gemeinsamen Erinnerung an das Herkunftsland, was anhand der Erfahrung meines Interviewpartners im Hinblick auf Gruppenbildung und Sprache zum Ausdruck kommt.

Wie gestalten sich Divergenzen in internationalen und lokalen Diskursen um das Phänomen der Talibé im postkolonialen Senegal?

Bei dem Phänomen der Talibé handelt es sich um eine international, national und lokal aktuelle, aber divergente Thematik. Die politische Dimension rückt das Verhältnis zwischen dem senegalesischen Staat, religiösen Akteur*innen und internationalen Akteur*innen wie NGOs oder internationalen Institutionen ins Zentrum. Dabei kommen kontroverse Interessen zum Vorschein. Der sozio-kulturelle Kontext wurde durch lokale Denk- und Handlungsmuster dargestellt und markiert ein weiteres Kernstück der Untersuchung.

Im Grunde gibt es zwei Seiten der Medaille, die eine wird von der globalen Zivilgesellschaft inklusive internationaler Akteur*innen erstellt und findet durch Massenmedien und Internet weltweite Verbreitung. Sie wird primär auf der Makroebene entwickelt und in weiterer Folge durch Gesetze und Maßnahmen diverser Staaten wie dem Senegal auf der Mesoebene implementiert und so der Mikroebene aufgedrängt. Die zweite Seite der Medaille umfasst daher die Perspektive lokaler Gesellschaften und bezieht sich auf die Mikroebene, d.h. lokale Akteur*innen wie Eltern der Talibé, die kaum Zugang zu sozialen Medien und nur begrenzte Möglichkeiten haben, sich Gehör zu verschaffen, um ihre Perspektive mit in die Mesoebene und Makroebene einfließen lassen zu können.

Wird der Fokus auf Kindheitskonzepte bzw. Diskurse im Senegal gelegt, so müssen dabei auch postkoloniale Einflussfaktoren, wie die verstärkte Urbanisierung ab den 1970er Jahren, sowie der Einfluss der Strukturanpassungsprogramme ab den 1980er Jahren berücksichtigt werden. Zahlreiche Konzepte adaptieren westliche Modelle oder Ideale, ohne dabei den historischen oder sozio-kulturellen Kontext miteinzubeziehen. Ebenso muss der muslimische Kontext seine Berücksichtigung finden, denn in seinem Verständnis wird das Betteln der Talibé als Bitten um Almosen interpretiert und ist demnach eine geforderte tägliche Praxis, die Teil von Erziehung und Sozialisierung ist.

Abschließend lässt sich sagen, dass es sich in der Arbeit um Diskurse handelt, die sich im Laufe der Zeit verändern können, ebenso wie sich Kategorien und Darstellungen und deren Wirklichkeiten und die nachfolgende Auseinandersetzung damit verändern können. Die Koranbildung hat nach wie vor einen hohen religiösen und sozio-kulturellen Stellenwert innerhalb der senegalesischen Gesellschaft.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Talibé als Träger eines sozio-kulturellen Erbes, in dem sie ihrer Rolle in vielerlei Hinsicht nachkommen, verstanden werden können. Für ihre Eltern und Familien haben sie durch ihren muslimischen Bildungs- und Erziehungsweg eine besondere Verbindung zu Allah. Durch ihre Tätigkeit des Bettelns in urbanen Regionen des Landes tragen sie zum Unterhalt für die Daara ihres Marabouts bei. Gleichsam leisten sie einen zentralen Beitrag für die lokale Gesellschaft, deren moralische Regeln auf religiösen Wert- und Normvorstellungen beruhen und die das Phänomen der Talibé als Mittel zur Erfüllung ihrer religiösen und sozialen Pflichten wie dem Almosengeben sehen.

8. Literatur- und Quellenverzeichnis

- Adick, Christel. 1998. *Straßenkinder und Kinderarbeit: sozialisationstheoretische, historische und kulturvergleichende Studien*. Herausgegeben von Christel Adick. 2. Aufl. Reihe „Historisch-vergleichende Sozialisations- und Bildungsforschung“ 1. Frankfurt am Main: IKO-Verl. für Interkulturelle Kommunikation.
- „African Charter on the Rights and Welfare of the Child“. 1990. African Union. 1990. <https://au.int/en/treaties/african-charter-rights-and-welfare-child>.
- Akkari, Abdeljalil. 2008. „Socialization, Learning, and Basic Education in Islamic Contexts“. In *Educational Theories and Practices from the Majority World*, von Pierre Dasen und Abdeljalil Akkari, 219–44. B-42, Panchsheel Enclave, New Delhi 110 017 India: SAGE Publications India Pvt Ltd. <https://doi.org/10.4135/9788132100683.n10>.
- Alber, Erdmute, Jeannett Martin, und Catrien Notermans. 2013. „Introduction“. In *Child fostering in West Africa: new perspectives on theory and practices*, 1–22. Africa-Europe group for interdisciplinary studies, v. 9. Boston: Brill.
- Amo, Kae. 2014. „- Note de recherche - l'anthropologue a l'école coranique. Faire face a la 'bonne souffrance' des taalibes (Senegal)“, 1–30.
- Andvig, Jens Chr. 1998. „Child Labour in Sub-Saharan Africa - An Exploration“. *Forum for Development Studies* 25 (2): 327–62. <https://doi.org/10.1080/08039410.1998.9666088>.
- Babou, Cheikh Anta. 2013. „The Senegalese “Social Contract”. Revisited The Muridiyya Muslim Order and State Politics in Postcolonial Senegal“. In *Tolerance, democracy, and sufis in Senegal*, herausgegeben von Mamadou Diouf, 125–46. Religion, culture, and public life. New York: Columbia University Press.
- Bass, Loretta Elizabeth. 2004. *Child labor in sub-Saharan Africa*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Beck, Linda. 2001. „Reining in the Marabouts? Democratization and Local Governance in Senegal.“ *African Affairs* 100 (401): 601–21. <https://doi.org/10.1093/afraf/100.401.601>.
- Beck, Simon, Philippe De Vreyer, Sylvie Lambert, Karine Marazyan, und Abba Safir. 2015. „Child Fostering in Senegal“. *Journal of Comparative Family Studies* 46 (1): 57–73. <https://doi.org/10.3138/jcfs.46.1.57>.
- Benthall, Jonathan. 1999. „Financial Worship: The Quranic Injunction to Almsgiving“. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (1): 27–42. <https://doi.org/10.2307/2660961>.
- Bergmann, Herbert. 1968. „Die Bruderschaft der Muriden — eine funktionale Analyse: Einige Aspekte des Islam im Senegal“. *Soziale Welt* 19 (2): 150–71.

- Bernards, Nick. 2018. „Fluid Spatialities and the Governance of Child Trafficking in West Africa“. In *Inter-Organizational Relations in International Security: Cooperation and Competition*, herausgegeben von Stephen Aris, Aglaya Snetkov, und Andreas Wenger, 1. Aufl., 209–25. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315163512>.
- Bouche, Denise. 1966. „Les écoles françaises au Soudan à l'époque de la conquête. 1884-1900“. *Cahiers d'études africaines* 6 (22): 228–67. <https://doi.org/10.3406/cea.1966.3066>.
- Bourdieu, Pierre, und Jean-Claude Passeron. 1973. *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt. Kulturelle Reproduktion und soziale Reproduktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bruinessen, Martin van, und Julia Day Howell. 2013. „Sufism and the ‚Modern‘ in Islam“. In *Sufism and the „modern“ in Islam*, Rev. paperback ed, 3–18. London : New York: I.B. Tauris ; Distributed by Palgrave Macmillan.
- Carr, Bridget. 2012. „Forced Begging in Senegal“. *The Monitor: Journal of International Studies* 7 (2): 19–30. <https://humantraffickingsearch.org/wp-content/uploads/2017/07/2-carr.pdf>.
- Clark, Andrew F. 1999. „Imperialism, Independence, and Islam in Senegal and Mali“. *Africa Today* 46 (3–4): 149–67. <https://doi.org/10.1353/at.2003.0088>.
- Clark, Andrew F., und Lucie Colvin. 1994. *Historical dictionary of Senegal*. 2nd ed. African historical dictionaries, no. 65. Metuchen, N.J: Scarecrow Press.
- Cooper, Frederick. 2014a. *Africa in the world: capitalism, empire, nation-state*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cooper, Frederick. 2014b. *Citizenship between Empire and Nation: Remaking France and French Africa, 1945–1960*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400850280>.
- Coulon, Christian, und Donal B. Cruise O'Brien. 1989. „Senegal“. In *Contemporary West African states*, herausgegeben von John Dunn und Richard Rathbone, 145–64. African studies series 65. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Creevey, Lucy E. 1985. „Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal in 1985“. *The Journal of Modern African Studies* 23 (4): 715–21. <https://doi.org/10.1017/S0022278X0005504X>.
- Dannecker, Petra, und Christiane Vossemer. 2014. „Qualitative Interviews in der Entwicklungsforschung. Typen und Herausforderungen“. In *Qualitative Methoden in der Entwicklungsforschung*, herausgegeben von Petra Dannecker und Birgit Englert, 1. Auflage, 153–75. Gesellschaft, Entwicklung, Politik, Band 15. Wien: Mandelbaum Verlag.

- D'Hondt, Walter, und Michel Vandewiele. 1984. „Beggary in West Africa“. *Journal of Adolescence* 7 (1): 59–72. [https://doi.org/10.1016/0140-1971\(84\)90048-4](https://doi.org/10.1016/0140-1971(84)90048-4).
- Dia, Hamidou, Clothilde Hugon, und Rohen d'Aiglepierre. 2016. „Senegalese Qur'anic School Systems“. Übersetzt von Claire Stout. *Afrique Contemporaine* 257 (1): 106–10. <https://doi.org/10.3917/afco.257.0106>.
- Diagne, Souleymane Bachir. 2013. „A Secular Age and the World of Islam“. In *Tolerance, democracy, and sufis in Senegal*, herausgegeben von Mamadou Diouf, 36–50. Religion, culture, and public life. New York: Columbia University Press.
- Diouf, Mamadou. 2013. „Introduction. The public Role of ‚Good Islam‘: Sufi Islam and the Administration of Pluralism“. In *Tolerance, democracy, and sufis in Senegal*, herausgegeben von Mamadou Diouf, 1–35. Religion, culture, and public life. New York: Columbia University Press.
- Dottridge, Mike. 2002. „Trafficking in Children in West and Central Africa“. *Gender & Development* 10 (1): 38–42. <https://doi.org/10.1080/13552070215890>.
- Dottridge, Mike. 2005. „Types of Forced Labour and Slavery-like Abuse Occurring in Africa Today: A Preliminary Classification“. *Cahiers d'études africaines* 45 (179–180): 689–712. <https://doi.org/10.4000/etudesaficaines.5619>.
- Duke Bryant, Kelly M. 2015. *Education as politics: colonial schooling and political debate in Senegal, 1850s-1914*. Africa and the diaspora: history, politics, culture. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Einarsdóttir, Jónína, und Hamadou Boiro. 2014. „The Palermo Protocol: Trafficking Takes it All“. *Veftímaritið Stjórnmal og stjórnsýsla* 10 (2): 387. <https://doi.org/10.13177/irpa.a.2014.10.2.10>.
- Einarsdóttir, Jónína, und Hamadou Boiro. 2016. „Becoming Somebody: Bissau-Guinean Talibés in Senegal“. *The International Journal of Human Rights* 20 (7): 857–74. <https://doi.org/10.1080/13642987.2016.1192532>.
- Europäisches Parlament. 2020. „Fischereiabkommen zwischen der EU und Senegal - Think Tank“. 2020. https://www.europarl.europa.eu/thinktank/de/document.html?reference=EPRS_A TA%282020%29659323.
- Fuchs, Sarah. 2020. *Kinderhandel oder Koranerziehung? Kontroversen um die bettelnden Talibé in Senegal*. Bielefeld: Transcript Verlag. <http://public.ebib.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=6379384>.
- Gemmeke, Amber B. 2009. „Marabout Women in Dakar: Creating Authority in Islamic Knowledge“. *Africa* 79 (1): 128–47. <https://doi.org/10.3366/E0001972008000648>.
- Geology.com. 2021. „Senegal Map and Satellite Image“. 29. Mai 2021. <https://geology.com/world/senegal-satellite-image.shtml>.

- Hill, Joseph. 2013. „Sovereign Islam in a Secular State. Hidden Knowledge and Sufi Governance Among ‚Taalibe Baay‘“. In *Tolerance, democracy, and sufis in Senegal*, herausgegeben von Mamadou Diouf, 99–124. Religion, culture, and public life. New York: Columbia University Press.
- Hoven, Ed van. 1996. „Local Tradition or Islamic Precept? The Notion of zakāt in Wuli (Eastern Senegal) (La notion de ‚zakāt‘ au Wuli (Sénégal)“. *Cahiers d'Études Africaines* 36 (144): 703–22. <https://doi.org/10.3406/cea.1996.1863>.
- Human Rights Watch. 2019. „A Roadmap for Ending Exploitation, Abuse of Talibés in Senegal | HRW“. Human Rights Watch. 2019. <https://www.hrw.org/report/2019/12/16/these-children-dont-belong-streets/roadmap-ending-exploitation-abuse-talibes>.
- Human Rights Watch. 2021. Wer wir sind. 2021. <https://www.hrw.org/de/about/about-us>.
- Internationale Arbeitsorganisation, OECD, International Organization for Migration, und UNICEF. 2019. *Ending Child Labour, Forced Labour and Human Trafficking in Global Supply Chains*. https://publications.iom.int/system/files/pdf/ending_child_labour_en.pdf.
- „Jardin d'Espoir | Hoffnung für Straßenkinder“. o. J. Zugegriffen 12. April 2021. <http://www.gartenderhoffnung.org/>.
- Kelly, Gail P. 1984. „The Presentation of Indigenous Society in the Schools of French West Africa and Indochina, 1918 to 1938“. *Comparative Studies in Society and History* 26 (3): 523–42. <https://doi.org/10.1017/S0010417500011129>.
- „Kër Sabrina Saint-Louis, Jardin d'Espoir“. 2021. Facebook. 2021. <https://www.facebook.com/jardinespoirsenegal.saintlouis>.
- „La Cellule Nationale de Lutte contre la Traite des Personnes en particulier des Femmes et des Enfants“. 2016. Ministère de la Justice. 2016. <https://www.cnltp.org/rapport.html>.
- Langthaler, Richard. 2002. „Länderinformationen Archiv 2000-2011 - Österreichische Forschungsförderung für Internationale Entwicklung“. ÖFSE (Österreichische Forschungsförderung für Internationale Entwicklung). 2002. <https://www.oefse.at/infoservice/laenderinformationen/laenderinformationen-archiv-2000-2011/>.
- Launay, Robert. 2016. *Islamic education in Africa: writing boards and blackboards*. Bloomington ; Indianapolis: Indiana University Press.
- Loimeier, Roman. 2000. „L'Islam ne se vend plus: The Islamic Reform Movement and the State in Senegal“. *Journal of Religion in Africa* 30 (2): 168–90. <https://doi.org/10.2307/1581799>.

- Loimeier, Roman. 2001. *Säkularer Staat und islamische Gesellschaft: die Beziehungen zwischen Staat, Sufi-Bruderschaften und islamischer Reformbewegung in Senegal im 20. Jahrhundert*. Beiträge zur Afrikaforschung, Bd. 15. Münster: Lit.
- Loimeier, Roman. 2002. „Je veux étudier sans mendier: The Campaign Against the Qur’anic Schools in Senegal“. In *Social welfare in Muslim societies in Africa*, herausgegeben von Holger Weiss, 118–37. Uppsala: London: Nordic Africa Institute; Global.
- Loimeier, Roman. 2006. „‘Political Islam’ in Contemporary Senegal“. In *Politischer Islam in Westafrika: eine Bestandsaufnahme*, herausgegeben von Michael Bröning und Holger Weiss, 189–218. Afrikanische Studien, Bd. 30. Berlin: Lit.
- Loimeier, Roman. 2011. „Muslime in Afrika im 20. Jahrhundert“. In *Afrika im 20. Jahrhundert: Geschichte und Gesellschaft*, herausgegeben von Arno Sonderegger, Ingeborg Grau, und Birgit Englert, 135–53. Edition Weltregionen 21. Wien: Promedia-Verl.
- Manzo, Kate. 2005. „Exploiting West Africa’s Children: Trafficking, Slavery and Uneven Development“. *Area* 37 (4): 393–401. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4762.2005.00644.x>.
- Markovitz, Irving Leonard. 1970. „Traditional Social Structure, the Islamic Brotherhoods, and Political Development in Senegal“. *The Journal of Modern African Studies* 8 (1): 73–96. <https://doi.org/10.1017/S0022278X00019364>.
- Mayring, Philipp. 2002. *Einführung in die qualitative Sozialforschung: eine Anleitung zu qualitativem Denken*. 5., Überarbeitete und neu Ausgestattete Auflage. Beltz-Studium. Weinheim Basel: Beltz Verlag.
- Mc Laughlin, Fiona, und Babacar Mboup. 2010. „Mediation and the performance of religious authority in Senegal“. *Islamic Africa* 1 (1): 39–61. <https://doi.org/10.1163/21540993-90000006>.
- Morcom, Corin, und Andreas Schloenhardt. 2011. „All about Sex?! The Evolution of Trafficking in Persons in International Law“, 1–28.
- Ndiaye, Mamadou. 2019. „Über die Problematik der bettelnden Koranschüler in Saint-Louis du Sénégal.“ Saint-Louis.
- Nohlen, Dieter, und Rainer-Olaf Schultze, Hrsg. 2010. *Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe*. Orig.-Ausg., 4., Aktualisierte und erw. Aufl. Beck’sche Reihe 1463.
- O’Connell Davidson, Julia. 2010. „New Slavery, Old Binaries: Human Trafficking and the Borders of ‘Freedom’“. *Global Networks* 10 (2): 244–61. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2010.00284.x>.
- O’Connell Davidson, Julia. 2011. „Moving Children? Child Trafficking, Child Migration, and Child Rights“. *Critical Social Policy* 31 (3): 454–77. <https://doi.org/10.1177/0261018311405014>.

- OHCHR. 1990. „The Cairo Declaration on Human Rights in Islam (1990)“. 1990. [https://www.ohchr.org/EN/Issues/Education/Training/Compilation/Pages/2TheCairoDeclarationonHumanRightsinIslam\(1990\).aspx](https://www.ohchr.org/EN/Issues/Education/Training/Compilation/Pages/2TheCairoDeclarationonHumanRightsinIslam(1990).aspx).
- Organisation of Islamic Cooperation. 2021. „Organisation of Islamic Cooperation. The Collective Voice of The Muslim World“. 2021. <https://www.oic-oci.org/home/?lan=en>.
- Panter-Brick, Catherine. 2002. „Street Children, Human Rights, and Public Health: A Critique and Future Directions“. *Annual Review of Anthropology* 31 (1): 147–71. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085359>.
- Parreñas, Rhacel Salazar, Maria Cecilia Hwang, und Heather Ruth Lee. 2012. „What Is Human Trafficking? A Review Essay“. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 37 (4): 1015–29. <https://doi.org/10.1086/664472>.
- Perry, Donna L. 2004. „Muslim Child Disciples, Global Civil Society, and Children's Rights in Senegal: The Discourses of Strategic Structuralism“. *Anthropological Quarterly* 77 (1): 47–86. <https://doi.org/10.1353/anq.2004.0010>.
- „Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons, Especially Women and Children, supplementing the United Nations Convention against Transnational Organized Crime.“ 2000. UN (United Nations). 2000. https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=XVIII-12-a&chapter=18&lang=en.
- Quirk, Joel Forbes. 2006. „The Anti-Slavery Project: Linking the Historical and Contemporary“. *Human Rights Quarterly* 28 (3): 565–98. <https://doi.org/10.1353/hrq.2006.0036>.
- Sadji, Uta, Hrsg. 2008. *Religion und Bildung: Impulse zu interreligiösem Dialog aus Senegal*. Forum Religionspädagogik interkulturell 13. Berlin: Lit-Verl.
- Schicho, Walter. 2019. „INFO Sénégal“. Handbuch-Afrika. 23. April 2019. <https://handbuch-afrika.univie.ac.at/laenderinfo/senegal/>.
- Seibert, Lauren. 2017. „*I still see the talibés begging*“: government program to protect talibé children in Senegal falls short. New York, New York: Human Rights Watch.
- Stepan, Alfred. 2013. „Stateness, Democracy, and Respekt. Senegal in Comparative Perspective“. In *Tolerance, democracy, and sufis in Senegal*, herausgegeben von Mamadou Diouf, 205–38. Religion, culture, and public life. New York: Columbia University Press.
- Stetter, Ernst. 1993. „Senegal“. In *Westafrika und Zentralafrika*, herausgegeben von Dieter Nohlen und Franz Nuscheler, 3., völlig neu bearb. Aufl, 364–83. Handbuch der Dritten Welt, herausgegeben von Dieter Nohlen; Franz Nuscheler ; Bd. 4. Bonn: Dietz.

- Thioune Diop, Moustapha. 2016. *Entwicklungspolitik und Partizipation in Senegal: bilaterale Mikrofinanzkreditprogramme zur Wirtschaftsförderung und Armutsbekämpfung*. 1. Auflage 2017. Soziologie der Politiken. Wiesbaden: Springer VS.
- Tyldum, Guri, und Anette Brunovskis. 2005. „Describing the Unobserved: Methodological Challenges in Empirical Studies on Human Trafficking“. *International Migration* 43 (1–2): 17–34. <https://doi.org/10.1111/j.0020-7985.2005.00310.x>.
- UNICEF. 2020. „Action to End Child Sexual Abuse and Exploitation: A Review of the Evidence UNICEF“. 2020. <https://www.unicef.org/documents/action-end-child-sexual-abuse-and-exploitation-review-evidence-2020>.
- United Nations Human Rights Office of the High Commissioner. 1989. „Convention on the Rights of the Child“. UN (United Nations). 1989. <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>.
- Van Gorp, Jasmijn, und Kevin Smets. 2015. „Diaspora Organizations, Imagined Communities and the Versatility of Diaspora: The Case of Former Yugoslav Organizations in the Netherlands“. *European Journal of Cultural Studies* 18 (1): 70–85. <https://doi.org/10.1177/1367549414557803>.
- Villalón, Leonardo A. 2004. „Senegal“. *African Studies Review* 47 (2): 61–71. <https://doi.org/10.1017/S0002020600030869>.
- Villalón, Leonardo A. 2012. „Religion, Democracy, and Education Reform in the Sahel“. In *Governing Africa's changing societies: dynamics of reform*, herausgegeben von Ellen Lust und Stephen N. Ndegwa, 177–202. Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers.
- Villalón, Leonardo A. 2013a. „Negotiating Islam in the Era of Democracy: Senegal in Comparative Regional Perspective“. In *Tolerance, democracy, and sufis in Senegal*, herausgegeben von Mamadou Diouf, 239–66. Religion, culture, and public life. New York: Columbia University Press.
- Villalón, Leonardo A. 2013b. „Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious dynamics between the local and the global“. In *Sufism and the „modern“ in Islam*, herausgegeben von Martin van Bruinessen und Julia Day Howell, Rev. paperback ed, 172–92. London : New York: I.B. Tauris ; Distributed by Palgrave Macmillan.
- Villalón, Leonardo A. 2015. „Cautious Democrats: Religious Actors and Democratization Processes in Senegal“. *Politics and Religion* 8 (2): 305–33. <https://doi.org/10.1017/S1755048315000176>.
- Ware, Rudolph T. 2004. „Njangaan: The Daily Regime of Qur’anic Students in Twentieth-Century Senegal“. *The International Journal of African Historical Studies* 37 (3): 515–38. <https://doi.org/10.2307/4129043>.
- Ware, Rudolph T. 2014. *The walking Qur’an: Islamic education, embodied knowledge, and history in West Africa*. Islamic civilization and Muslim networks. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press.

- Weitzer, Ronald. 2014. „New Directions in Research on Human Trafficking“. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 653 (1): 6–24. <https://doi.org/10.1177/0002716214521562>.
- Wiegelmann, Ulrike. 1994. „Die Koranschule. Eine Alternative zur öffentlichen Grundschule in einem laizistischen Staat? Ein Fallbeispiel: Die Republik Senegal“. *Zeitschrift für Pädagogik*, 803–20.
- Wiegelmann, Ulrike. 2002. *Afrikanisch-europäisch-islamisch? Entwicklungsdynamik des Erziehungswesens in Senegal*. Reihe „Historisch-vergleichende Sozialisations- und Bildungsforschung“ 5. Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Wiegelmann, Ulrike, Craig Naumann, und Alassane Faye. 1998. „Zwischen Ausbildung und Ausbeutung: die ‚talibés mediants‘ im Senegal“. In *Straßenkinder und Kinderarbeit: sozialisationstheoretische, historische und kulturvergleichende Studien*, herausgegeben von Christel Adick, 2. Aufl. Reihe „Historisch-vergleichende Sozialisations- und Bildungsforschung“ 1. Frankfurt am Main: IKO-Verl. für Interkulturelle Kommunikation.
- Ziemer, Klaus. 1984. *Demokratisierung in Westafrika? die politischen Systeme von Senegal, Elfenbeinküste und Togo nach zwei Jahrzehnten Unabhängigkeit*. Internationale Gegenwart, Bd. 2. Paderborn: Schöningh.
- Zoumanigui, Antoinette K. 2016. „On the Talibé Phenomenon: A Look into the Complex Nature of Forced Child Begging in Senegal“. *The International Journal of Children's Rights* 24 (1): 185–203. <https://doi.org/10.1163/15718182-02401009>.

9. Anhang

Im Anhang befindet sich eine Übersicht über die durchgeführten Interviews, auf die im Text explizit Bezug genommen wird. Nicht berücksichtigt sind teilnehmende Beobachtungen und informelle Gespräche mit denselben und weiteren Personen, die im Zuge der Feldforschung bei *Jardin d'Espoir* im Jahr 2019 gewonnen werden konnten. Diese Informationen sind als Hintergrundwissen in die Analyse miteingeflossen.

Ordnungsprinzip, soweit Angaben bekannt sind: Name, Vorname, Ort, Datum.

Interviewpartner:

- Interview 1: Mamadou Ndiaye, Leiter der NGO *Jardin d'Espoir*, Saint-Louis (Senegal), 18. April 2019
- Interview 2: Buba, ehemaliger Talibé, Wien, 15. April 2021
- Interview 3: DDr. Amadou Lamine Sarr, Lehrbeauftragter am Institut für Internationale Entwicklung der Universität Wien, Wien, 6. Mai 2021
- Interview 4: Mamadou Ndiaye, Leiter der NGO *Jardin d'Espoir*, Saint-Louis / Wien, 23. Mai 2021

9.1 Zusammenfassung

Muslimische Bildungsinstitutionen werden seit Jahrhunderten in Teilen Westafrikas gesellschaftlich hoch angesehen. Diverse Ausprägungsformen des muslimischen Bildungswesens sind im Senegal fest verwurzelt. Es existieren nach wie vor unzählige Talibé (männliche Koranschüler), die bei einem Marabout (muslimisch-religiöse gelehrte Person) in einer Daara (Koranschule) leben, mit dem Ziel, den Koran rezitieren zu lernen.

Bei dem Phänomen der Talibé handelt es sich um eine international und national aktuelle und divergente Thematik. Die politische Dimension rückt das Verhältnis zwischen dem senegalesischen Staat und religiösen Akteur*innen, die innenpolitische Interessen verfolgen, ins Zentrum. Einfluss auf die senegalesische Politik nehmen allerdings ebenso zivilgesellschaftliche und internationale Akteur*innen wie NGOs oder internationale Institutionen wie die Vereinten Nationen oder die Weltbank. Der Senegal gilt laut seiner Verfassung nach als laizistischer Staat, seine Gesellschaft, in der über 90% Muslime sind, wurde jedoch über lange Zeit hinweg vom muslimischen Bildungswesen, dem Sufismus und den Marabouts, die eine bedeutende sozio-religiöse und sozio-politische Gesellschaftsposition einnehmen, mitgeprägt. Die Beziehung zwischen dem Staat bzw. der nationalen Regierung sowie den Marabouts und der spezifischen Auslegung des Islams, nämlich dem Sufismus, ist bereits seit der Kolonialzeit von großer gesellschaftlicher Bedeutung und gestaltet sich als unerlässlich, um heutige Divergenzen um das Phänomen der Talibé begreifen zu können.

Die vorliegende Masterarbeit soll diese Forschungslücke schließen, indem sie das Phänomen der Talibé aus multiplen Perspektiven betrachtet und diese nicht vorrangig auf den Aspekt des Bettelns reduziert. Dabei spielen Erfahrung und Berichterstattung eines ehemaligen Talibé eine zentrale Rolle, da diese Einblicke in individuelle Erlebnisse in das Leben von Koranschülern ermöglichen, was in der sozialwissenschaftlichen Forschung bislang nicht ausreichend untersucht wurde.

9.2 Abstract

Muslim educational institutions have been highly regarded in huge parts of West Africa for centuries with various forms of Muslim instructional establishments consolidated in Senegal. According to its constitution, Senegal is a secular state with its society being over 90% Muslim. The country has long been shaped by Muslim education, Sufism and the marabouts, who still occupy an important socio-religious and socio-political position in society today.

The relationship between the national government, the marabouts and the specific interpretation of Islam, namely Sufism, has been of great social importance since colonial times and is still essential in order to understand contemporary divergences on the talibé phenomenon. Talibé, male adolescent students of the Koran, living with a marabout who is a Muslim religious scholar, in a daara, a Koranic school with the aim of learning to recite the Koran, are to this day still very common. Daara's are generally found in urban areas of the country. Parents of talibé do not financially support daaras. In order to receive a Koranic education, talibé are obligated to beg in the city's streets for charity. Another form of asking for alms is to constitute a Senegalese Muslim perspective, which is understood as being their duty as Koranic pupils.

The talibé phenomenon is an internationally and nationally predominant and divergent issue although the political dimension focuses solely on the relationship between the Senegalese government and the religious leaders, whose main interest are domestic policies. On the contrary civil society and international actors such as NGOs or international institutions are very influential on Senegalese domestic and foreign policies as well.

This Master's thesis aims to fill this research gap by breaking down the dominant perspective by which the talibé phenomenon is shaped. It intends to focus on the socio-cultural context solely. Furthermore, neither the phenomenon of the talibé is questioned nor is it reduced to the aspect of begging. The experience and report of a former talibé plays a central role in this thesis, as it ensures insights into individual experiences within social science research for the first time.