

**Arbeitspapiere / Working Papers**

**Nr. 16**

Patrick Desplat

**Islamische Gelehrte zwischen Text und Praxis**

- Wandlungsprozesse im Islam am Beispiel von Kenia/ Ostafrika



The Working Papers are edited by

Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,  
Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.

Tel. +49-6131-392.3720, Email: [ifeas@mail.uni-mainz.de](mailto:ifeas@mail.uni-mainz.de);

<http://www.uni-mainz.de/~ifeas>

Geschäftsführender Herausgeber/ Managing Editor:  
Thomas Bierschenk ([biersche@mail.uni-mainz.de](mailto:biersche@mail.uni-mainz.de))

# Islamische Gelehrte zwischen Text und Praxis

- Wandlungsprozesse im Islam am Beispiel von Kenia/  
Ostafrika

Hausarbeit zur Erlangung des  
Akademischen Grades eines  
Magister artium

Vorgelegt dem Fachbereich Sozialwissenschaft der  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Von  
Patrick Alain Desplat

<b><u>1</u></b>	<b><u>EINLEITUNG.....</u></b>	<b><u>1</u></b>
1.1	FELDFORSCHUNG IN LAMU – DIE EMPIRISCHE BASIS .....	5
1.2	EINE EINFÜHRUNG IN DIE DIVERSITÄT DES ISLAMS .....	6
<b><u>2</u></b>	<b><u>ETHNOLOGISCHE ANSÄTZE UND IHRE SIGNIFIKANZ IM HINBLICK AUF ISLAMISCHE LOKALITÄTEN.....</u></b>	<b><u>9</u></b>
2.1	DER ISLAM ALS ANALYTISCHES OBJEKT .....	10
2.1.1	DIE SCHWIERIGKEITEN DER ETHNOLOGIE BEI DER ANALYSE EINER WELTRELIGION.....	12
2.1.2	ZUR ETHNOLOGIE DES ISLAMS - EIN ÜBERBLICK.....	14
2.1.3	TALAL ASAD UND DIE DISKURSIVE TRADITION .....	18
2.1.3.1	Bezüge zur <i>Great/Little Tradition</i> .....	19
2.1.3.2	Der Islam als diskursive Tradition.....	20
2.2	ISLAMISCHE GELEHRTE ZWISCHEN TEXT UND PRAXIS – RELIGÖSE GEMEINSCHAFTSKONSTRUKTIONEN DURCH DIE KONTEXTUALISIERUNG ISLAMISCHER STRÖMUNGEN AUF LOKALER EBENE.....	24
2.2.1	VORSTELLUNG DER EBENEN .....	27
2.2.1.1	Der islamische Text.....	28
2.2.1.2	Religiöse Spezialisten im Islam .....	32
2.2.1.2.1	Begriffsbestimmung religiöser Spezialisten im Islam.....	33
2.2.1.2.2	Die Basis der Autorität.....	37
2.2.1.2.3	Konfliktpotentiale innerhalb der ‘ <i>ulama</i> ’ .....	39
2.2.1.3	Die Gemeinschaft und ihr sozialer Kontext.....	41
2.2.2	DIE VERMITTLUNG ‚KORREKTER‘ TRADITION AM BEISPIEL MUSLIMISCHER INSTITUTIONEN.....	43
2.2.2.1	Islamische Bildungsinstitutionen als Hort fixierten Wissens?.....	44
2.2.2.2	Die Freitagspredigt als kontextbezogene Vermittlungsform .....	47
<b><u>3</u></b>	<b><u>ISLAMISCHE GELEHRTE UND WÄNDLUNGSPROZESSE IM ISLAM - DISKURSIVE TRADITION IN KENIA/OSTAFRIKA.....</u></b>	<b><u>50</u></b>
3.1	DIE GENESE DES LOKALEN GELEHRTENTUMS IN KENIA IM KONTEXT HADRAMAUTISCHER MIGRATIONEN (700-1895).....	53
3.1.1	DIE ETABLIERUNG DES ISLAMS IN KENIA AM BEISPIEL DER FRÜHEN SWAHILIGESSELLSCHAFTEN (750-1500).....	54
3.1.1.1	Ursprünge und Entwicklung der Swahilikultur .....	54

3.1.1.2	Die Rolle des Islams an der ostafrikanischen Küste und die Entwicklung eines frühen Gelehrtentums.....	58
3.1.1.3	Konflikte innerhalb der Swahili-Gemeinschaften.....	61
3.1.2	DER BEGINN DER RELIGIÖSEN HEGEMONIE DURCH DIE <i>SHURAFU</i> WÄHREND DER PORTUGIESISCHEN INTERVENTION (1500-1750).....	62
3.1.2.1	Die Ära der portugiesischen Intervention.....	63
3.1.2.2	Die Basis der <i>shurafa</i> – Charisma, textbezogene Ansätze und erste Bildungsinstitutionen.....	64
3.1.3	DIE ETABLIERUNG DER SCHAFIITSCHEN RECHTSSCHULE UND DER <i>ALAWIYYA</i> UNTER DEM SULTANAT VON OMAN IN SANSIBAR (1750-1895) ..	67
3.1.3.1	Die omanische Herrschaft in Ostafrika.....	68
3.1.3.2	Die Festigung der <i>shurafa</i> – die <i>Alawiyya</i> und der schafiitsche Textkorpus.....	69
3.1.3.2.1	Die Etablierung der schafiitschen Rechtsschule in Kenia.....	70
3.1.3.2.2	Die Bruderschaft der <i>Alawiyya</i> .....	72
3.1.3.3	Habib Saleh Jamal al-Layl – Reformier des Bildungswesens ..	75
3.2	ISLAMISCHE GELEHRTE KENIAS IM 20. JAHRHUNDERT.....	78
3.2.1	DER ISLAM IN KENIA WÄHREND DER BRITISCHEN KOLONIALHERRSCHAFT (1895-1963).....	81
3.2.1.1	Die Wegbereiter islamischer Reformen in Kenia.....	85
3.2.1.1.1	Sheikh al-Amin Ali al-Mazrui.....	86
3.2.1.1.2	Sheikh Abdallah Farsi.....	92
3.2.2	DER ISLAM IN DER POST-KOLONIALEN PHASE.....	96
3.2.2.1	<i>Ahl as-sunna wa l-jama'a</i> .....	100
3.2.2.1.1	Sheikh Ali Shee.....	102
3.2.2.1.2	Sheikh Ahmad Muhammad Msallam.....	102
3.2.2.2	Der schiitische Faktor – zwischen Sympathie und Konversion 103	
3.2.2.2.1	Sheikh Ahmad Khatib.....	104
3.2.2.2.2	Sheikh Abdillahi Nassir.....	105
3.2.2.3	Der politische Agitator – Sheikh Khalid Balala.....	108
<b>4</b>	<b><u>SCHLUSSFOLGERUNG UND PERSPEKTIVEN</u></b> .....	<b>110</b>
	<b><u>ANHANG</u></b> .....	<b>119</b>
	<b><u>GLOSSAR DER IM TEXT VERWENDETEN BEGRIFFE</u></b> .....	<b>119</b>

**LITERATURVERZEICHNIS..... 125**

## 1 Einleitung

Der Islam als Weltreligion mit dem Anspruch einer abgeschlossenen Dogmatik verleitet aus westlicher Perspektive oftmals zu unreflektierten Generalisierungen und Entwürfen, die häufig einer globalen Dichotomie von homogenen Blöcken entsprechen. So suggeriert beispielsweise Huntingtons *Kampf der Kulturen* (1998) eine Woge des Fundamentalismus, die die islamische Welt in eine politische und kulturelle mit westlicher Modernität unvereinbare Einheit transformiert. Diese Essentialisierung und kulturelle Stereotypisierung des Islams reflektiert dabei meist nur allgemein bekannte Stigmata von Fortschrittsfeindlichkeit bis hin zur Antithese sozialer Entwicklung. Bei diesen eher makrotheoretischen Überlegungen wird lokalen Glaubensinhalten und Ausformungen allerdings jede Relevanz abgesprochen. Gerade aber diese Formen sind für ein umfassendes Verständnis des Islams unabdingbar und können gerade im Zeitalter der Globalisierung nicht wegdiskutiert werden.

Die Signifikanz des lokalen Islams soll in dieser Arbeit entsprechend betont werden. Dabei lassen sich insbesondere zwei Untersuchungsfelder voneinander abgrenzen. Zum einen der Nahe und Mittlere Osten, der nach essentialistischer Definition den ‚wahren‘ Islam verkörpert, und zum anderen der restliche Teil der islamischen Welt, der nach dieser Auslegung nur ein synkretistisches Derivat darstellt. Auf diese Gleichsetzung von Orient und Islam soll im Verlauf dieser Arbeit noch näher eingegangen werden. Als problematisch gestaltet sich eine damit zusammenhängende Einteilung islamischer Gemeinschaften in ein asymmetrisches Beziehungsgefälle von Zentrum und Peripherie, die auch in allgemeinen Aussagen von Muslimen bestätigt werden. Die Verneigung der Peripherie vor den Herkunftsregionen islamischer Glaubensvorstellung bezieht sich dabei primär auf die Vorstellung einer Authentizität universalistischen Wissens, das primär auf Koran und Sunna basiert, aber dennoch in bezug auf gegenwärtige Fragestellungen und Probleme modifiziert wird. Dieses Wissen legt schließlich fest, was islamisch oder nicht-islamisch ist. Die dabei relevanten Richtlinien werden von den großen Schulen, wie der al-Ahzar in Kairo oder der Universität in Medina, entworfen und dienen als beispielhafte Konzepte islamischer Lebensführung. Allerdings lassen sich in den peripheren Lokalitäten, wie auch in den Zentren, Glaubensformen und Rituale beobachten, die auf eine Eigendynamik hinweisen, die keineswegs als konform

mit jenen Leitlinien zu sehen ist. Damit orientieren sich muslimische Gemeinschaften nicht nur ausschließlich an einem universalistischen Anspruch, sondern beziehen auch ihre partikulare Umwelt mit in ihre Weltauffassung ein, so dass ein breites Spektrum an Glaubensvorstellungen und Praktiken entsteht. Wie nun islamische Universalien auf lokale Ebene gelangen und dort ihre eigenständige Wirksamkeit entfalten ist allerdings ein Prozess, der bislang nur ungenügend untersucht wurde.

An diesem Punkt setzt die vorliegende Arbeit an. Aus der Perspektive jener peripheren Gemeinschaften in ihrer immensen Variationsbreite soll dargelegt werden, wie islamische Ideen und Strömungen aus den Zentren lokal verarbeitet, transformiert und kontextualisiert werden, so dass sich ein breites Spektrum an islamischen Glaubensvorstellungen bilden kann.

Im Spannungsfeld zwischen universalistischem Anspruch des Islams und Partikularismus der Lokalität kommt dabei dem islamischen Gelehrtentum eine entscheidende Rolle zu. Islamische Gelehrte sind Entscheidungsträger, deren Autorität durch ihr religiöses Wissen von der muslimischen Gemeinde legitimiert wird. Über ihren Bildungsweg und die mit ihm einhergehende Aneignung von Wissen besitzen sie die alleinige Vollmacht zur Vermittlung und ‚Übersetzung‘ islamischer Universalien. Wie aber definieren sich jene Universalien? Existiert ein islamischer Kode und wie artikuliert er sich? Drückt sich ein gemeinsamer Nenner über ein universalistisches Set von Praktiken oder gar eine Weltauffassung aus?

Im alltäglichen Leben, wie auch in den Ritualen, zeigt sich immer wieder ein starker Bezug zu Texten, die zu bestimmten Anlässen rezitiert werden. Dem Wort und seiner Verschriftlichung kommt im Islam eine besondere Bedeutung zu. Sogenannte Universalien können folglich in den primären Quellen des Islams, d.h. Koran und Sunna, sowie in weiteren, sekundären heiligen Texten zu finden sein. Dort finden sich Ideen der Rechtleitung, die schließlich über die rituelle Performance an das lokale Umfeld weitergegeben werden. Die Exegese der Texte, ihre Vermittlung und die Einbettung in lokale Kontexte sind damit elementare Handlungsfelder islamischer Gelehrter. Diese Prozesse der Vermittlung müssen dabei immer in Beziehung zum historischen und sozio-politischen Kontext gesehen werden. Muslimische Gemeinschaften sind nicht nur ein weltliches Spiegelbild der Heiligen Schriften. Stattdessen wird die religiöse Rezeption des globalen Referenzsystems Islam zu einem

hohen Grad von Faktoren der Politik, Ökonomie und sozialer Strukturen beeinflusst. Das lokale Umfeld der muslimischen Gemeinschaft übt demnach einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf Prozesse der Kontextualisierung aus.

Dabei soll weder das Gelehrtentum noch die Gemeinschaft als homogene Partei angesehen werden. Sie sind nicht nur Ausführende einer religiösen Ordnung, sondern individuelle Akteure, die oft aus unvorhersehbaren Motiven handeln. Heterogene Auffassungen von Islam und daraus resultierende Konflikte spiegeln dabei auch immer lokale Machtverhältnisse wider, die über den Erfolg bzw. Misserfolg von religiösen Innovationen entscheiden. Kampfbegriffe, wie Orthodoxie oder *bid'a*, die unzulässige Neuerung, sind dabei gebräuchliche Mittel um eigene Authentizität zu unterstreichen und gleichzeitig andere Ansichten zu denunzieren. Ein lokaler Islam entwickelt sich nicht nur über die alleinige Vermittlung von islamischen Universalien, sondern auch über Aushandlungsprozesse zwischen divergierenden Glaubensvorstellungen. Wie sich Wandlungsprozesse und Innovationen im Islam manifestieren, ist immer lokalspezifisch zu untersuchen. Dabei soll auch dargestellt werden, wie der Islam auf lokaler Ebene eine eigene, vom Zentrum unabhängige Dynamik konstanten Wandels bildet, die auf Adaptationen, Innovationen oder Selbstreinigungsprozessen basiert, und trotzdem Einheitlichkeit demonstriert.

Der in dieser Arbeit thematisierte Untersuchungsort Kenia ist aufgrund verschiedener Faktoren für eine Illustration dieser Prozesse prädestiniert. Der Islam in Kenia, insbesondere in den dortigen Küstengebieten, kann auf eine lange Tradition zurückblicken. Archäologen datieren die älteste Moschee auf das achte Jahrhundert und belegen anhand weiterer Funde die Einbettung der Küstengebiete in ein überregionales Handelsnetzwerk, das sich von der ostafrikanischen Küste bis nach Südost-Asien erstreckte. Damit ist der Islam in Kenia nicht als neues Phänomen anzusehen, so dass interne Wandlungsprozesse in ihrer *longue durée* erfasst werden können.

Der Islam in Kenia/Ostafrika, dessen Charakteristika aus der frühen Verschmelzung von arabisch-persischen und afrikanischen Elementen hervorgegangen sind, wurde dabei stark von den Auswirkungen verschiedener Migrationswellen aus dem arabischen Raum beeinflusst. Über den hieraus resultierenden Zufluß neuer islamischer Strömungen an die Küste lässt sich die Fähigkeit von Muslimen zur kreativen Kontextualisierung von Innovationen besonders einleuchtend herausarbeiten. In diesem

Prozess soll der Fokus auf Darstellung unterschiedlicher Typen islamischer Gelehrter und ihrer Vermittlung zwischen den scheinbaren Gegensätzen eines Universalismus der Texte und eines Partikularismus der rituellen Praktiken liegen. Die Geschichte des Islams in Kenia ist eine Geschichte des dortigen Gelehrtentums, seiner Interpretation und Re-Interpretation islamischer Glaubensvorstellung. So ergab sich bis in die Gegenwart ein breites Spektrum verschiedenster Lehrtraditionen und Gelehrtentypen: die von den magisch-religiösen Praktiken des *waganga*, den textorientierten, sufischen *shurafa*, die durch Leitideen der *Salafiyya* inspirierten Reformern, bis hin zum politischen Agitator und zu schiitischen Querdenkern. Die Fragen, die sich hieran anschließen umfassen neben Art und Typus des Gelehrten auch sein sozio-politisches Umfeld. Unter welchen allgemeinen Bedingungen können beispielsweise Formen ‚fremder‘ islamischer Rechtleitung in den jeweiligen Kontext eingebettet werden? Wie werden Innovationen deutlich und welche Konflikte resultieren aus ihnen?

Der einführende Theorieteil beschäftigt sich dabei einerseits mit der Frage der wissenschaftlichen Konzeption der lokalen Formen des Islams und andererseits mit der Vermittlung islamischer Traditionen zwischen Text, islamischen Gelehrten und der Gemeinschaft des lokalen Kontextes. Im ersten Teil soll die Frage beantwortet werden, wie die Vielheit im Islam als adäquates Konzept dargestellt werden kann. Anhand der theoretischen Auslegung des Islams durch Talal Asad wird demonstriert wie die Ethnologie mit ihren Methoden zu einem differenzierteren Verständnis von großen Gesellschaftseinheiten führen kann. Der zweite Teil ist programmatisch angelegt und enthält ein aus den Thesen Asads weiterentwickeltes Modell der Interaktion von Text, Gelehrten und Gemeinschaft. Hier steht die Darstellung der Vermittlungsprozesse islamischer Universalien in Form von Texten durch islamische Gelehrte in die jeweilige Gemeinschaft und ihres Kontextes im Zentrum. Dabei führen oftmals divergierende Auslegungen hinsichtlich Authentizität der Schriften, Autorität der Gelehrten, sowie deren Legitimation, zu einschneidenden Auseinandersetzungen. Diese können teils über Aushandlungsprozesse entschieden werden, teils latent weiterbestehen und dabei immer wieder ausbrechen.

Diese Thesen sollen schließlich anhand des empirischen Teils veranschaulicht werden. Da aufgrund der ungenügenden Literaturlage besonders im Hinblick auf konkrete Vermittlungsprozesse nicht alle im Text aufgeworfene Fragen behandelt

werden können, dient er hauptsächlich als Anregung für weitere Forschungen. Der erste Block umfasst dabei die wesentlichen Ereignisse der Genese des lokalen Gelehrtentums im Kontext hadramautischer Migrationen. Hierbei soll die Etablierung des Islams und seiner Rolle für die Swahili-Kultur erläutert werden. Anschließend wird der Einfluss von Gelehrten, die ihre Abstammung auf den Propheten Mohammeds zurückführen, auf die ostafrikanische Gemeinschaft dargelegt. Deren sufischer Hintergrund forcierte den Anspruch eines textbezogenen Bildungsideals, das letztendlich in der Etablierung der schafiitschen Rechtsschule mündete. Der zweite Teil erläutert anhand verschiedener Kurz-Biographien einzelner Gelehrter die weitere Entwicklung des Islams in Kenia. Hierbei soll nachdrücklich versucht werden die Position der Gelehrten zwischen islamischen Text und kenianischen Kontext, sowie ihre Versuche der Reformierung der muslimischen Gesellschaft in Kenia herauszuarbeiten. Daneben sollen auch Phänomene der zunehmenden Globalisierung miteinbezogen werden, da sich lokale Prozesse nicht ohne globale Perspektive untersuchen lassen. Welche Wirkungen haben die Intensivierung von Interaktion, die Verkürzung von Zeit und die Verdichtung des Raumes auf Vermittlungsprozesse zwischen Text und Praxis? Aufgrund der Komplexität des letzten Punktes soll allerdings im Text nur sporadisch darauf eingegangen und in der Schlussbemerkung einige Perspektiven aufgezeigt werden.

Diese Arbeit leitet sich im wesentlichen aus den Ideen und Erfahrungen ab, die während einer mehrmonatigen Forschungsreise in Kenia gewonnen wurden. Trotz der dort erhobenen Daten basiert die folgende Ausarbeitung vorwiegend auf Literaturarbeit. Aus Kenia stammende Daten werden jeweils gekennzeichnet und dienen im wesentlichen als Ergänzung und Veranschaulichung.

## **1.1 Feldforschung in Lamu – die empirische Basis**

Die Grundlage dieser Arbeit beruht auf einer Feldforschung, die vier Monate lang (15.1.-16.5.1999) überwiegend in Lamu und zum Teil in Mombasa und Paté durchgeführt wurde. Im Zentrum der Fragestellung stand zunächst die Etablierung neuer islamischer Strömungen und ihr lokales Wirken vor dem Hintergrund des sozialen Wandels. Obwohl Mombasa sich als Zentrum einer neuen reformistischen Bewegung

herauskristallisierte, entschied ich mich als Untersuchungsort für Lamu, eine Stadt von etwa 20 000 Einwohnern, im gleichnamigen Inselarchipel an der nördlichen Küste Kenias. Ihre Überschaubarkeit, ihre historische Tradition als Migrationszentrum, sowie ihre Funktion als islamisches Bildungszentrum Ostafrikas qualifizierten sie für das Vorhaben. Die im Zusammenhang mit der Vermittlung des Islams postulierten Neuorientierungen, Reaktionen und resultierenden Konflikte muslimischer Akteure sollten unter kritischer Begutachtung der Thesen von Revitalisierungstendenzen, der Politisierung islamischer Ideen und transnationaler, islamischer Netzwerke eingehender analysiert werden.

Während der Forschung konzentrierte ich mich im wesentlichen auf die Geschichte und Etablierung islamischer Ideologien, die sich in Differenzierungsprozessen am Beispiel von Freitagsmoscheen aufzeigen ließen. Dabei standen besonders die Strategien der beteiligten Akteure bei der Durchsetzung ihrer Vorstellungen eines orthodoxen Islams im Zentrum des Interesse. Hieraus abgeleitet wurde die Erfassung von Biographien zu einem essentiellen Bestandteil der Forschung.

## **1.2 Eine Einführung in die Diversität des Islams**

Im Arabischen bedeutet der Begriff Islam unter anderem Hingebung oder Ergebung in den Willen Gottes. Diese Ergebung in den Willen Allahs, des einzigen und universellen Gottes, impliziert absoluten Gehorsam hinsichtlich seiner Forderungen und Vorschriften. Dieses Gebot soll gewährleisten, dass der Gläubige in jeder Lebenssituation in Kontakt mit seinem Glauben steht.

Der Islam ist eine prophetische Offenbarungsreligion, deren historischer Ursprung auf das Jahr 610 n. Chr. mit der Verkündigung des Korans (dt. ‚Rezitationstext‘) durch den Erzengel Gabriel an den Propheten Mohammed zurückgeht.<sup>1</sup> Der Koran ist die abgeschlossene und letzte Verkündigung Gottes und ist identisch mit den göttlichen Erlassen, die auch die Propheten David, Moses und Jesus vor Mohammed erhalten haben, aber nach muslimischer Vorstellung von der jüdischen wie auch christlichen

---

<sup>1</sup> Einige Muslime sehen den Ausgangspunkt auch bei Abraham, der unter Gottes Anordnung die Kaaba, den Fokus aller Muslime in Gebet und Pilgerfahrt, errichtete.

Gemeinschaft verfälscht wurden. Der Koran, als göttliche Offenbarung und abgeschlossenes Werk, ist primäre Quelle der islamischen Theologie und des Rechts. Er enthält alle zentralen Glaubenssätze und islamischen Pflichten, wie auch die fünf Säulen des Islam: das Glaubensbekenntnisses (*shahada*), das alltägliche Gebet (*salat*), die Almosen (*zakat*), das Fasten (*saum*), sowie die Wallfahrt (*hajj*).

Die zweite ist die Sunna (arab. *sunnah*; dt. ‚Tradition‘, ‚Weg‘), die biographische Praxis des Propheten Mohammeds, die in Form seiner Aussprüche und Taten im siebten bis zehnten Jahrhundert in verschiedenen *hadith*-Sammlungen als muslimisches Ideal der Lebensführung kanonisiert wurde. Zusammen mit dem Koran konstituiert der *hadith* (dt. ‚Erzählung‘, ‚Mitteilung‘) die Prinzipien des islamisches Gesetzes, die Scharia, die das Leitbild für das alltägliche Leben bildet.

Unter diesem Anspruch einer theologisch-rechtlichen Einheit besitzt der Islam trotz allem eine hohe Diversität in Gottesglaube und Praxis, sowie deren Institutionalisierung, insbesondere in Regionen, die in bezug auf die klassischen Zentren wie Mekka als peripher bezeichnet werden. Die Vielheit islamischer Lebensführung soll nun anhand einiger historischer Erläuterungen eingehender beleuchtet werden.

Mit der geographischen Ausbreitung des Islams und der Frage der religiös-politischen Führung begann sich die muslimische Gemeinschaft früh in theologische Auseinandersetzungen zu verstricken, die schließlich zu den ersten Abspaltungen führten. Der früheste und geläufigste Bruch vollzog sich mit dem Konflikt um das rechtmäßige Kalifat zwischen Ali, dem vierten Kalifen und Schwiegersohn bzw. Vetter Mohammeds, und seinem Konkurrenten Muawiya. Die Anhänger Alis bezeichneten sich später als Schiiten<sup>2</sup> und sahen nur in Ali und seinen Nachkommen, d.h. in Individuen direkter Abstammung vom Propheten, die rechtmäßige Führerschaft der islamischen Gemeinschaft. Die Sunniten<sup>3</sup>, die Partei für Muawiya ergriffen sahen die Blutsverwandtschaft nicht als zwingend an, sondern sie betonten die Führungsqualitäten, womit die bedeutende Stellung der Gefährten Mohammeds hervorgehoben werden sollte. Die Sunniten stimmten im Gegensatz zu den Schiiten mit

---

<sup>2</sup> Der Begriff der Schiiten leitet sich von der Parteinahme für Ali ab (arab. *shia* bedeutet sinngemäß ‚Partei‘). Sie machen derzeit ca. 10% aller Muslime aus.

<sup>3</sup> Die Sunniten stellen mit 90% die gegenwärtige Mehrheit der Muslime und beziehen sich in ihrer Namensgebung auf den Begriff der Sunna, der Tradition des Propheten.

der Meinung der ersten vier Kalifen und deren Urteilsbildung überein. Die beiden Gruppierungen trennten sich im späten siebten Jahrhundert endgültig in zwei Lager.

Weitere Differenzierungsprozesse folgten im Verlauf der islamischen Geschichte. Die Schiiten teilten sich in Untergruppen, wie Imamiten, Ismailiten oder Drusen, wobei sie sich nach sunnitischer Auffassung hauptsächlich durch apokryphe Lehrinhalte unterscheiden. Die Sunniten unterlagen dagegen nicht diesem Prozess der internen Spaltung. Es konstituierten sich allerdings vier verschiedene Rechtsschulen<sup>4</sup>, mit leicht divergierender Akzentuierung muslimischer Lebensführung und Praxis.

Eine weitere Kategorie bildet der Sufismus, der sich durch den Einfluss sufischer Gelehrter in allen Teilen der islamischen Ökumene bildete.<sup>5</sup> Die Sufis stellten ein Gegengewicht zur Vergesetzlichung des Glaubens durch die *'ulama'*, den islamischen Gelehrten, dar, da sie ihre mystische Auslegung des Islams oft mit lokalen Bräuchen und Glaubensvorstellungen vereinigten.<sup>6</sup> Die sufische Richtung des Islams trug die religiöse Erfahrung von den städtischen Eliten zu den Massen und verwandelte nominelle Zugehörigkeit zum Islam in eine aktive und individuelle Teilnahme. Die Konversion betonte dabei nicht so sehr die Veränderung der Glaubensinhalte und Praktiken, sondern vielmehr den Wandel religiöser Identität (vgl. Levtzion 1987: 148-149).

Diese Differenzierungsprozesse sind auf verschiedene Faktoren zurückzuführen und basieren auf unterschiedliche Ansichten zu entscheidenden Elementen des Islam. Diese reichen von Variationen unterschiedlicher Gottesvorstellungen bis hin zu Abweichungen in sozialer Organisation, Ritual und Textbezug. Insbesondere letzterer Aspekt, d.h. die zielgerichtete Verwendung und Interpretation der heiligen Texte, die sich auch in Gebeten oder in der Vorstellung einer heilsamen Wirkung von Amuletten wiederfindet, wird damit zu einem der Hauptmerkmale der Verschiedenheit. Ein gängiges Beispiel ist die Sunna, die zwar in sechs großen Sammlungen vorliegt, aber nicht von allen Muslimen anerkannt wird. Die Schiiten besitzen zum Teil eine

---

<sup>4</sup>Die Anhänger der vier Rechtsschulen benennen sich nach ihrem jeweiligen Initiator Malikiten (Iman Malik b. Anas, 715-795), Hanafiten (Abu Hanifa, 699-767), Hanbaliten (Ahmed b. Hanbal, 780-855) oder Shafiiten (Ash-Shafi, 767-820).

<sup>5</sup> Bis zum 10. Jahrhundert erfolgte die Islamisierung nur innerhalb des etablierten islamischen Staates (Levtzion 1987: 148). Nur die Gruppierungen der Schiiten etablierten bereits früh ein Missionierungsnetzwerk, das über die Grenzen hinausreichte.

<sup>6</sup> In der Literatur wird in diesem Zusammenhang des öfteren von *survivals* gesprochen (siehe z.B. Lewis

gesonderte Tradition, die sich allein auf Ali und seine Angehörigen beruft. In diesem Zusammenhang steht auch die innerislamische Kontroverse um die *bida'*, die unzulässigen Neuerungen. Als *bida'* gelten Anschauungen und Praktiken, welche nicht der allgemein anerkannten Sunna zugeordnet werden. Dieser Vorwurf steht oftmals im Zentrum von Diffamierung schiitischer oder sufischer Glaubensformen durch sunnitische Erneuerungsbewegungen, wie etwa der Wahabiten in Saudi-Arabien, der *Mahdiyya* im Sudan oder der ägyptische Muslimbruderschaft.

Trotz dieser Diskrepanzen gibt es gleichwohl gemeinsame Nenner, die sich für alle Muslime in den heiligen Texten, in einem gemeinsamen Set von Symbolen, im moralischen Vokabular, in praktischem Wissen präsentieren können. Den Trägern und Exponenten der religiösen Tradition, d.h. dem islamischen Gelehrtentum, kommt dabei im Prozess der Vermittlung eine entscheidende Rolle in der Divergenzfrage zu. Sie repräsentiert Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf lokaler Ebene und entwirft eine islamische Doktrin mit Hilfe der Gemeinschaft in einem spezifischen Zusammenhang von Lokalität. Fokus dieser Arbeit soll demnach der lokale Kontext sein, um so darzustellen, wie islamische Aspekte einer *Great Tradition* durch Spezialisten kontextualisiert werden.

## **2 Ethnologische Ansätze und ihre Signifikanz im Hinblick auf islamische Lokalitäten**

Ethnologische Ansätze zeigten mit ihren empirischen Studien früh, welche immenser Variabilität lokale muslimische Gemeinschaften unterliegen. Damit stellten sie sich gegen die Definition der Orientalisten, die den Islam häufig in seiner textbezogenen Essenz als Hochislam untersuchten und lokale Formen als künstliche Synkretismen deklassierten. Die Ethnologen dagegen fokussierten keine Einheit, sondern die Vielheit, die durch internen Pluralismus, ethnische Diversität und multiple Diskurse geprägt wurde und den Islam als historische und wandlungsfähige Realität erklärte. Der Islam ist damit keine Religion in einem regionalgebundenen Milieu, sondern es handelt sich um eine Weltkultur, die ein breites Spektrum an religiösen Ansichten und sozialen

Ethiken repräsentiert (vgl. Lapidus 1987: 129).

Im ersten Teil soll zunächst dargestellt werden, wie der Islam als analytische Kategorie in der Kontroverse um Essentialismus der Orientalisten und Relativismus der Ethnologen einer unterschiedlichen Darstellungsweise unterliegt. Des Weiteren soll aus ethnologischer Perspektive auf einige klassische Probleme hingewiesen werden, denen die ethnologische Forschung oft ausgesetzt ist. Danach soll anhand eines ideengeschichtlichen Abrisses die Kontroverse zwischen Essentialismus und Relativismus beschrieben werden, um schließlich einen kurzen Überblick bedeutender ethnologischer Ansätze zu geben.

Im zweiten Teil dient das Konzept von Talal Asad zur diskursiven Tradition der weiteren Veranschaulichung, wie die Ethnologie Möglichkeiten entwickeln kann, sowohl die Einheit als auch die Vielheit des Islams adäquat zu fassen.

## 2.1 Der Islam als analytisches Objekt

Eine der zentralen Fragestellungen in den folgenden Kapiteln wird der Versuch einer Eingrenzung bzw. Definition von Islam sein. Wie setzt sich der Untersuchungsgegenstand zusammen? Ist der Islam eine Institution, ein Set von Riten oder Texten? Oder gar doch ein abgeschlossenes System? Die westlich orientierte Forschung zum Islam ging dabei immer von drei wechselnden Annahmen aus:

„(1) between geographical nomenclature and religious tradition, the Middle East and Islam appearing to “belong“ exclusively to each other; (2) between that religious tradition and the behavior of its adherents, such that any and all activity by Muslims is credited to Islam as a motivational system; and (3) between Islam as it is practiced on the ground and Islam as it exists as a conceptual system.“ (Starrett 1997: 281)

Eine erste wissenschaftliche Konzeptualisierung erfolgte aus westlicher Perspektive bis zum 19. Jahrhundert primär über die Disziplin der Orientalistik, die ihre Grundlagenforschung auf orientalische Sprachen, sowie deren Texte und Kulturen legte. Der Ursprung dieses Forschungszweigs liegt im 12. Jahrhundert und wurde durch ein Übersetzungsbedürfnis der Sprachen initiiert, mit denen der Westen über die Konfrontation mit dem ‚Morgenland‘ in Kontakt trat. Der Islam wurde in der Orientalistik dabei vorwiegend als monolithische Religion dargestellt, die in strikter

Übereinkunft mit Koran und *hadith* als abgeschlossen und universal gültig galt. Der Islam wurde damit zur historischen Totalität konstruiert, die alle Aspekte des sozialen Lebens an allen Orten der Welt gleich organisiert und steuert. Auch die frühen Monographien<sup>7</sup> dieser Zeit konnten sich trotz ihrer Illustrationen ‚regelwidriger‘ Praktiken nicht vollkommen von dieser essentialistischen Definition lösen.

Erst Mitte des 20. Jahrhunderts offenbarten viele Ethnologen und auch Orientalisten eine differenziertere Sichtweise des Islams und betonten die Verschiedenheit und die Gleichwertigkeit der in ihren Forschungen identifizierten islamischen Realitäten. Lokale Abweichungen zu scheinbar universellen islamischen Praktiken, wie Fasten, Pilgerfahrt, Almosen oder Gebet, machten die Unterscheidung zwischen einem ahistorischen Islam und lokalen Formen obsolet.

Als wegweisenden Paradigmawechsel ist in diesem Zusammenhang das Werk *Orientalism* (1978) von Edward Said aufzuführen. In seinen textanalytischen Ausführungen kritisiert er die Auffassung, dass weder Islam, noch Muslime für Wandlungsprozesse empfänglich seien und demaskiert den ‚Orient‘ als „European invention“ (Said 1978: 1). Dieses von westlichen Gelehrten der Orientalistik skizzierte Portrait des Islams offenbarte eine westliche Diktion zu Dominanz, Restrukturierung und Autorität über den untersuchten Raum, die primär der Etablierung und dem Erhalt bestimmter Machtstrukturen dient (vgl. Said 1978: 3). Eine theoretische Analyse des Islams sollte demnach nicht nur auf der ausschließlichen Untersuchung und eurozentrischen Interpretationen von Texten basieren, sondern notwendigerweise den Zusammenhang mit historischen Entwicklungen und besonders politisch-ökonomischen Machtkonstellationen betonen. Ein markantes Problem zeigte sich auch in der Überschätzung religiöser Wirkung auf soziale Topographie, wogegen auch neuzeitliche Wissenschaftler von Patai (1952) bis Gellner (1985) nicht gefeit waren. Ein ähnliches Problem orientalistischer Prägung ist die Vorstellung, dass der Islam unmittelbar mit dem geographischen Raum des Mittleren und Nahen Osten verknüpft und nur dort in seiner ursprünglichen, reinen Form zu finden sei, während islamische Gemeinschaften in Afrika oder Asien lediglich verunglückte Derivate darstellen.

Die Ethnologie tendierte dagegen eher zum Kulturrelativismus und charakterisierte

---

<sup>7</sup> Z.B. auf muslimischer Seite Ibn Khaldun (vgl. Gibb (1962)) oder Ibn Battuta (vgl. Rosenthal 1958). Aus westlicher Perspektive beispielsweise Edward Lane (1842) oder Westermarck (1929).

den Islam als eine heterogene Ansammlung von verschiedenartigen Praktiken und Glaubensvorstellungen, die islamisch sind, weil sie von Muslimen als islamisch bezeichnet werden. Eine Ethnologie des Islams verwirft die Definition einer islamischen Essenz berechtigterweise als ahistorisch, kritisiert die Textualität der Orientalisten, sowie die geographische Distanz zu ihrem Untersuchungsgegenstand, und legitimiert parallel dazu die eigene Autorität über die Realität des Feldes und der ‚ultimativ‘ direkten Erfahrung.

Die erfasste Diversität muslimischer Gesellschaften wurde damit zwar implizit berücksichtigt, kann aber auf keine theoretische Basis zur Untersuchung des Objektes ‚Islam‘ als Weltreligion zurückgreifen. Dies ist die Grundlage der folgenden Ausführungen zur Problematik einer analytischen Kategorie ‚Islam‘ aus ethnologischer Perspektive. In diesem Kapitel, das als Einführung und historischer Überblick aufzufassen ist, bediene ich mich der Ansätze verschiedener Autoren der Ethnologie, die sich in ihren Forschungen eingehend mit dem Islam und der Schwierigkeit seiner Konzeptualisierung auseinandergesetzt haben. Dabei ist klar, dass nur wenige Verfasser klassisch angesehener Werke herausgegriffen werden können. Fokus meiner Illustration wird dabei das von mir favorisierte Modell der diskursiven Tradition sein.

### **2.1.1 Die Schwierigkeiten der Ethnologie bei der Analyse einer Weltreligion**

Eine der maßgeblichen Fragestellungen, die sich im Anschluss an diese kurze Einführung herauskristallisiert, bezieht sich auf die Schwierigkeit, eine Weltreligion wie den Islam einerseits als globale Bewegung, andererseits als lokale Manifestation mit seinen unterschiedlichen Variationen zu erfassen. Was charakterisiert die *umma*, die globale islamische Gemeinschaft, und wo erfolgt ihre interne Abgrenzung? Existiert gar ein islamischer Kode auf den sich alle Muslime einigen können? Nachfolgende Ausführungen sind einerseits durch vorhandene Literatur, andererseits durch persönliche Erfahrungen in Lamu,/Kenia, geprägt.

Eine Ethnologie, die sich mit dem Islam oder islamischen Gemeinschaften beschäftigt wird mit verschiedenen Problemem konfrontiert, die hier nur exemplarisch

angesprochen werden können. Der Befund divergierender Auffassungen von Islam und die Diskrepanz zwischen universalem Anspruch einer Weltreligion bei gleichzeitiger Beobachtung von lokalen Wesensarten, stellt das Verständnis des Ethnologen sicherlich auf eine besondere Probe. Bodenständig in seiner Untersuchung von Mikrokosmen und der Bedeutung sakraler Traditionen bei schriftlosen Kulturen steht er der Problematik einer scheinbaren Inkompatibilität zwischen normativen Text und alltäglicher Praxis einer Weltreligion häufig ratlos gegenüber. Ein entscheidendes Problem zeigte sich oftmals in der mangelnden Kenntnis der islamischen Texte, ihrer Bedeutung hinsichtlich ihrer universellen Prinzipien und dem Konformitätsanspruch der Muslime. Dementsprechend erfolgte eine Überbetonung der Faktoren Politik, Ökonomie, usw. Der Text bleibt auch gegenwärtig ein Problem. Gerade im Islam transzendieren Texte und Rituale häufig jede partikularistische Rolle auf eine universale Ebene: „... [they] encode a sameness, a conformity, a remove from cultural specificity and social structure” (Bowen 1993a: 185). Die lokale Wirklichkeitsdefinition deckt sich dabei oftmals mit der orientalistischen Auffassung der Universalität von Islam in Normen und Praktiken, was zu Reproduktionen auf wissenschaftlicher Ebene führen kann.

Die Aneignung einer universalistischen Auffassung aus muslimischer Perspektive wird verstärkt über die Eigendefinition und entsprechende Präsentation als homogene Gemeinschaft. Diese Strategie liegt in der islamischen Ideologie begründet, die Lebenswelt in Gläubige und Ungläubige zu differenzieren. Interne Antagonismen werden dabei, obwohl bekannt und diskutiert, aus verschiedenen Gründen nach außen hin abgestritten.

Diese Sichtweise verführt zudem zu einer Verwechslung von theoretischer und theologischer Fragestellung. Die erste stellt die wesentliche Ebene der Analyse, während die zweite lediglich den ontologischen Status und die Basis des Glaubens erklärt. Beide sollten gesondert bearbeitet werden.

Eine Ethnologie des Islams zwischen Text und Praxis versucht ungeachtet dieser Schwierigkeiten ihr Augenmerk auf die Interaktion zwischen Religion und sozialen Systemen zu richten. Ausgangspunkt wird damit die Signifikanz des lokalen Kontextes. In den folgenden Darstellungen werden die Ungleichheiten in Ideologie, Praxis und ihrer Reproduktion, aber auch die Ungleichheit der wissenschaftlichen Ansätze deutlich. In diesem ideengeschichtlichen Teil sollen allerdings nur wenige, als Klassiker

ausgewiesene Werke diverser Autoren vorgestellt werden.

### 2.1.2 Zur Ethnologie des Islams - ein Überblick

Einer der prominentesten Ansätze zum Studium von Weltreligionen stammt von Robert Redfield aus den 40er Jahren.<sup>8</sup> Seinen Thesen nach lassen sich religiöse Phänomene in einer Dichotomie von *Great* und *Little (Folk-) Tradition* kontrastieren. (vgl. Redfield 1956). Auf den islamischen Kontext übertragen bezieht sich eine *Great Tradition* auf eine zentrumsbezogene, orthodoxe Form der Religion, die an wichtigen Bildungseinrichtungen der religiösen Lehre kultiviert wird und der insbesondere die urbanen Eliten angehören. Eine *Little Tradition* stellt dagegen die heterodoxe Form der Peripherie dar, die vorwiegend von der Masse der gewöhnlichen Landbevölkerung im Alltag praktiziert wird und vielfach Elemente von lokaler Praxis und Tradition inkorporiert. Dieses Modell dominierte die Arbeiten vieler Ethnologen in den 50er bis 60er Jahren, wie beispielsweise die von Hodgson (1974).

Fragwürdig wurde diese recht mechanische Systematisierung und Differenzierung von Tradition, da sie erneut die ‚Arbeitsteilung‘ zwischen essentialistischen Glaubensvorstellungen der Orientalistik und der praxisorientierten Ethnologie tolerierte und damit reproduzierte. Die Orientalisten konnten sich folglich mit der *Great Tradition* in Form von Texten beschäftigen, während sich die Ethnologen über die *Little Tradition* mit ‚ihren‘ Dörfern identifizierten (vgl. Bowen 1993a: 185). Ein entscheidender Einwand stellt dagegen die Kritik Eickelmans dar: „...these various forms of religious repression were often merely juxtaposed and were not used as a base for the analysis of their complex interrelationships” (Eickelman 1982: 2); ein Aspekt, der im Kapitel zur diskursiven Tradition nochmals näher beleuchtet werden soll. Zudem bemerkt Eickelman zurecht: „...the notion of ‘local’ in such instances carried the misleading implication of something provincial, or an inferior and imperfect realization of ‘genuine’ or ‘high’ culture religious belief and practice, as opposed to popular and ‘vulgar’ ones” (Eickelman 1982: 2).

---

<sup>8</sup> Robert Redfield zählt unter anderen zu den amerikanischen Stadtethnologen und ist bekannt für seine Thesen zum ‚Folk-Urban-Kontinuum‘.

Clifford Geertz löste sich in den 60er Jahren von der *Great/Little* Polarisierung und der Suche nach einem paradigmatischen Ideal des Islams. Er versuchte über Institutionen und Symbole ein Verständnis für Kultur als Ganzes abzuleiten. In seinen Arbeiten konzentrierte er sich über diesen interpretativen Ansatz auf bestimmte Kernsymbole, die seiner Meinung nach die Realität der Muslime konstituieren. Seine Ausführungen betonen auch die Vielheit in der Einheit, obwohl er leider keine Theorie aus seiner Analyse abstrahiert. In *Religion in Java* (1960) sieht er drei Formen von Islam, die einer gemeinsamen kulturellen Einheit zugehören. Ihre Beziehung sieht Geertz folgendermaßen: „...in part but genteel and vulgar versions of one another” (Geertz 1960: 234). Auch in seinem Klassiker *Islam Observed* (1968) distanziert er sich von einer essentialistischen Auslegung, indem er in einer vergleichenden Analyse zu Rolle und Symbolismus von Heiligen in Indonesien und Marokko den Begriff des Mystizismus definiert: „...an extraordinary variety of mentalities (...) and still remain specific and persuasive force with shape and identity of its own” (Geertz 1968: 15, 23-24). Zudem betont er in seinen primär deskriptiven Schilderungen den historischen Kontext einer Entwicklung der beiden ungleichen Formen.

In den 70er Jahren erfolgte mit el-Zein ein Wandel in der Diskussion um die Definition von Islam. Aus seiner strukturalistisch<sup>9</sup> inspirierten Perspektive sieht er in den verschiedenen Formen des Islam, sei es nun in Gestalt von Stadtislam, ländlichem oder modernem Islam, gleichberechtigte Idealtypen. Er schlägt vor den Begriff Islam durch *local islams* zu ersetzen (vgl. el-Zein 1977: 231, 242-244) und legt den Akzent auf die lokale Erfahrung der Akteure. Der Islam wird somit zugänglicher: „...the system can be entered and explored in depth from any point, for there are no absolute discontinuities anywhere within it” (el-Zein 1977: 251,252). Diese *islams* koexistieren gleichwertig, wobei sich ihre Formen hinsichtlich ihrer Akzentuierung auf Institution, Literatur oder Praxis unterscheiden. El-Zein argumentiert, dass die Dichotomie zwischen *Great* und *Little Tradition*, zwischen einem Islam der Eliten und einem Volksislam, damit „infertile and fruitless” (el-Zein 1977: 252) sei, da hiermit nur die Elite dem Anspruch eines wahren Islams gerecht werde (vgl. el-Zein 1977: 252). Sein für die 70er Jahre progressiver Artikel schließt allerdings mit dem fragwürdigen Fazit: „Islam as an analytical category dissolves as well” (el-Zein 1977: 252). Eine Ethnologie

des Islams wäre mit dieser Annahme allerdings nicht denkbar.

In *Recognizing Islam* (1982) vertritt Gilsenan mit seiner Negation einer einheitlichen islamischen Tradition einen ähnlichen Ansatz wie el-Zein. In seinen Studien zum Libanon, Ägypten, Jemen und Algerien zeigt er wie der Islam insbesondere über Machtkonfigurationen und ökonomische Beziehungen beeinflusst wird. Er untersucht die Komplexität des Islams anhand zentraler Merkmale (*baraka*, ‘*ulama*’, etc..) und wie diese in der arabischen Welt variieren. Seine Verknüpfung von Autorität, Ökonomie und historischem Wandel lieferte einen wichtigen Ansatz zur Ethnologie des Islams und zeigte deutlich, wie der Islam auf lokaler Ebene Teil der politischen Entwicklung ist:

„...certain classes and groups that are politically and economically dominant in society legitimise a form of religion that increasingly relates to a specifically class view of how Islam is to be defined, practised, studied, taught, and authorized. This will be the ‘real’ and legitimate Islam.” (Gilsenan 1982: 211)

Dagegen gab und gibt es immer wieder Ethnologen, die einer essentialistischen Definition das Wort sprechen. Im Zuge der iranischen Revolution veröffentlichte Gellner sein Werk *Leben im Islam* (1985). In seinem Essay *Gezeitenwechsel im menschlichen Glauben* kombiniert er einen funktionalistischen Ansatz mit der Soziologie Ibn Khalduns und der Oszillationstheorie David Humes. Anhand eines Vergleichs mit dem Christentum definiert Gellner den Islam als „Entwurf einer Gesellschaftsordnung“ (Gellner 1985: 13)<sup>10</sup>, die als Modell in schriftlicher Form zur Verfügung steht und deren Regeln das ganze Leben des Muslims organisieren (vgl. Gellner 1985: 13). Er stellt dar, wie eine islamische Totalität als gesellschaftliche Blaupause durch die Interaktion von Politik, sozialer Struktur und Religion entsteht. Gellner versucht dabei eine Einheit, sowie auch Vielheit des Islams zu unterstreichen. Dies zeigt sich in der

„...Fortsetzung und Vollendung eines alten Dialogs innerhalb des Islams zwischen orthodoxer Mitte und abweichenden Irrlehren, eines alten Kampfes zwischen Wissen und Unwissenheit, politischer Ordnung und Anarchie, Zivilisation und Barbarei, Stadt und Stamm, göttlichem Gesetz und bloßem menschlichen Brauch, der einen Gottheit und usurpatorischen Mittelsleuten des Heiligen, um denn jene Polaritäten zu nennen, deren systematischer Gegensatz – sei’s latent, sei’s virulent – beständig im Islam vorhanden scheint.“ (Gellner 1985: 18)

---

<sup>9</sup> Siehe hierzu insbesondere seine Studie zu Lamu (1974).

Damit wird der Islam einerseits zu einem normativen System, das von lokalen Bedingungen unabhängig ist, andererseits zeichnet er sich durch lokale Manifestationen und deren Differenzen in Praxis und Verständnis dieser ‚Universalien‘ aus. Mit diesem Dualismus von puritanischem Stadtglauben und ländlicher Heiligenverehrung belebt Gellner erneut die Diskussion um eine *Great/Little Tradition*. Er tendiert meines Erachtens aber eher zu einer essentialistischen Definition, da er den Islam als Gesellschaftsordnung definiert. Anzumerken wäre, dass sein Ansatz eigentlich kein ethnologischer ist. Die Schwerpunkte seiner Analysen beziehen sich auf einen Vergleich mit dem Christentum. Problematisch wird Gellners Analogie hinsichtlich einer Propagierung von Fundamentalismus als einziger Form und Möglichkeit der Modernität, womit er bis heute als einer der wenigen westlichen Autoren auch von islamistischen Reformbewegungen anerkannt wird.

Dieser Grundgedanke leitet über zu einem weiteren Dilemma der Definition des Islams. Welche Praktiken und Vorstellungen können aus wissenschaftlicher Perspektive als islamisch bzw. nicht-islamisch gekennzeichnet werden? Geht es im lokalen Kontext wirklich um Gellners Polarisierung von orthodoxer Mitte gegenüber hiervon abweichende Irrlehren bzw. Wissen gegenüber Unwissenheit? Wie kann die Aussage, dass all das islamisch ist, was Muslime als islamisch bezeichnen, wissenschaftlich konzipiert werden, gerade auch hinsichtlich ihrer divergierenden Praktiken? Meiner Ansicht nach sind die hier aufgeführten Ansätze, wie im Fall Gellners, keine deutlich ethnologischen oder sie orientieren sich zu stark an dramaturgischen Modellen. Es fehlt ein deutlich akteurszentrierter Ansatz, der plausibel darlegt, dass Muslime nicht nur Schachfiguren einer einheitlichen Gesellschaftsordnung sind, sondern bewusst und strategisch handeln um spezifische Ziele zu erreichen.

Plausibel wurde in den Studien hingegen dargelegt, dass eine Suche nach einem Idealtyp, einer Essenz, mit Bezug zur historischen, sozio-politischen und ökonomischen Perspektive ad absurdum geführt wird. Problematisch ist sicher auch die ethnologische Interpretation einer empirischen Diversität auf der Basis autarker *local islams*. Dieses Modell verneint gewissermaßen historische Verflechtungen zwischen den verschiedenen muslimischen Gesellschaften und der ausgeprägten Wahrnehmung der Muslime eines externen, normativen Referenzpunktes ihrer Ideen und Praktiken (vgl.

---

<sup>10</sup> Siehe auch die metaphorische Bezeichnung des *blueprint*, der Blaupause

Bowen 1993b: 7). Diese Vielheit in der Einheit, spiegelt sich in der Wissenschaft entsprechend in dem Bedürfnis der charakteristischen Kontrastierung eines geschlossenen Ganzen gegenüber der zahllosen Varianten ethnologischer Beobachtungen wider.

Der grundlegende Makel der Literatur liegt dabei in der Abwesenheit von Interaktion und Interdependenz zwischen den vermeintlichen Antipoden. Eine *Great Tradition* muss auf irgendeine Weise umgewandelt werden, um zu einer *Little Tradition* zu werden. Weltreligionen unterliegen bei ihrer Ausbreitung in lokale Kontexte dementsprechend Prozessen von Transmission und Transformation, wobei sie oftmals in eine Richtung driften, die von den ursprünglichen Trägern der Tradition nicht intendiert wurde. Eickelman fordert deshalb eine eingehende Analyse dazu, wie im Einzelnen universalistische Elemente des Islams praktisch kommuniziert werden, und wie diese Kommunikationsmodi ihrerseits die Universalien beeinflussen (vgl. Eickelman 1982: 11). Sein Appell bezieht sich auf die Beschreibung und Analyse, wie universalistische Prinzipien des Islam in den verschiedenen sozialen und historischen Kontexten realisiert werden, ohne den Islam auf der einen Seite als nahtlose Essenz, andererseits als modellierbare Komposition von Glaubensformen und Praktiken aufzufassen (vgl. Eickelman 1982: 1-2). Diese Kluft versucht Asad mit seinem Modell einer diskursiven Tradition des Islam zu überbrücken.

### 2.1.3 Talal Asad und die diskursive Tradition

„An Islamic discursive tradition is simply a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present.” (Asad 1982: 14)

Den meines Erachtens anspruchsvollsten Ansatz zur Erfassung muslimischer Diversität birgt Talal Asads Konzept der diskursiven Tradition. In seiner Abhandlung *The Idea of an Anthropology of Islam* (1986) dekonstruiert er die bis dahin geläufigsten theoretischen Modelle um el-Zein, Gilksan und insbesondere Gellner, dessen *Muslim Society* (1982) er aufs schärfste kritisiert. Asad sucht die Vermittlung zwischen einem Islam der essentialistisch definiert, und damit *sui generis* ist, und einer Definition, die relativistische Merkmale der Ethnologen aufweisen. Aus letzterer übernimmt er freilich

den Ansatz einer Diversität islamischer Glaubensvorstellungen und betont somit die Relevanz einer muslimischen Selbstidentifikation als Muslim. Im Zentrum seiner Argumentation steht neben dem Ursprung dieser divergierenden Praktiken zwischen den Gemeinschaften insbesondere die Frage nach ihrem Zusammenhang mit universalistischen Aspekten des Islam. Um diese Problematik näher zu beleuchten erscheint es sinnvoll, nochmals auf Redfields Theorie der *Great/Little Tradition* einzugehen.

### 2.1.3.1 Bezüge zur *Great/Little Tradition*

Bei sorgfältigerer Betrachtung eröffnet Redfields Argumentation eine Perspektive, die in seine Theorien aufgreifenden ethnologischen Arbeiten im weitesten Sinn unerwidert blieb und el-Zeins Einwand, dieses Modell sei „infertile and fruitless“ (el-Zein 1977: 252) die Berechtigung entzieht. Dabei handelt es sich primär um Redfields These, dass zwischen der *Great* und *Little Tradition* ein konstanter Austausch besteht und sie nicht als autarke Felder, sondern als Pole eines weiten Kontinuums gesehen werden müssen. Wie bereits angesprochen muss eine *Great Tradition* letztendlich in irgendeiner Form vermittelt werden um zu einer *Little Tradition* zu werden. Ähnlich dieser Argumentation fordert auch Eickelman eine Analyse des *middle ground*. Im Vordergrund steht dabei die Frage „...how the universalistic elements of Islam are practically communicated and how modes of communication affect religious ‘universals’“ (Eickelman 1982: 11).

Bereits Mariott zeigte in den 1950er Jahren, dass sich diese Interaktion nicht auf das transparente Muster eines *one-way-flow* reduzieren lässt. Seiner Auffassung nach erfolgt ein Austausch vielmehr über komplementäre Prozesse von Universalisierung bzw. Parochialisierung (vgl. Mariott 1955). Erstere beschreibt den Prozess der Transformation von lokalen Elementen zur *Great Tradition*, d.h. die Peripherie wird tendenziell zum Zentrum, wie beispielsweise über die Legitimierung eines Rituals, seiner Verbreitung, sowie der Akzeptanz in einer größeren Region. Parochialisierung<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Der Terminus Parochialisierung soll im folgenden durch den passenderen Begriff der Kontextualisierung ersetzt werden.

bezieht sich demgegenüber auf die Übersetzung von Symbolen einer *Great Tradition* und ihrer Umsetzung, gegebenenfalls Umformung, auf lokaler Ebene in einen sinnvollen Zusammenhang mit der lokalen Kultur. Damit revidiert sich bereits hier die Auffassung von isolierten Formen des Islam bzw. einer allumfassenden Essenz. Die Frage, die sich im Anschluss auf diesen Rückgriff auf Redfields/Marriotts Thesen stellt, ist das Was, Wer und Wie der Kommunikation. Bereits Redfield bemerkte, dass ein Austausch über eine Reihe von Spezialisten, die zwischen der *Great* und *Little Tradition* vermitteln (vgl. Redfield 1967: 27), stattfindet und so eine Form von Hierarchiebildung begünstigt. Ein Ansatz, den auch gegenwärtige Autoren wie Antoun oder Gaffney wiederaufnehmen, und der im Kapitel 2.2.2.2 ausführlicher zur Sprache kommen wird.

### **2.1.3.2 Der Islam als diskursive Tradition**

Asad übernimmt implizit Redfields These einer Interaktion zwischen den beiden Traditionselementen und setzt diese in einen zeitgenössischen Kontext. Ausgehend von post-strukturalistischen Ansätzen diskursiver Machtformationen als sozialer Prozess der Sinnkonstruktion versucht er eine reflexive Wende in der wissenschaftlichen Diskussion zur Ethnologie des Islams einzuleiten.

Mit seiner Dekonstruktion früherer Autoren konkretisiert er seinen Einspruch in der Offerte einer diskursiven Tradition, wobei er die Bedeutung der Heiligen Schriften einen hohen Stellenwert einräumt.

„If one wants to write an anthropology of Islam one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur’an and the Hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artefacts, customs, and morals. It is a tradition.” (Asad 1986:14)

Asad vollzieht eine signifikante Wende innerhalb der ethnologischen Auseinandersetzung mit dem Islam. Indem er die notwendige Berücksichtigung von Texten, den historischen Wandel und eine akteurszentrierte Perspektive im sozio-politischen Kontext bei gleichzeitiger Einbettung in einen universalistischen Korpus zu einem Modell der analytischen Erfassung muslimischer Diversität

zusammenfügt, weist er auf entscheidende Aspekte hin, die von vorangegangenen Autoren nur mangelhaft berücksichtigt wurden. Tradition, die gerne als stagnierendes Element kategorisiert wird, zeigt sich in seinem Entwurf nicht als ein abgeschlossenes, auf rein repetitive Funktion reduziertes, sondern als historisches und einem potentiellen Wandel unterliegendes Konzept:

„A tradition consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history. These discourses relate conceptually to *a past* (when the practice was instituted, and from which the knowledge of its point and proper performance has been transmitted) and *a future* (how the point of that practice can best be secured in the short or long term, or why it should be modified or abandoned), through *a present* (how it is linked to other practices, institutions, and social conditions).“ (Asad 1986: 14)

Diese prozessuale Dynamik der Traditionsvermittlung, vom sakralen Wissen bis zum auszuführenden Ritual, impliziert eine deutlich historische Komponente und unterstreicht damit die Existenz regionalspezifischer Diversität. Der Islam auf lokaler, wie auch zentrumsbezogener Ebene unterliegt damit einer ständigen Neukonstruktion anhand diskursiver Auseinandersetzung. Mit seiner These setzt Asad zudem Akzente auf Kategorien der menschlichen Entscheidungsfindung und der Selbstdeutung, womit er sich entschieden von der Vorstellung distanziert, Muslime seien lediglich Ausführende eines überzeitlichen Dramas. Eine Tradition wird vielmehr autorisiert, weil sie sich über eine genealogische Folge von ‚Zeugen‘ vermitteln lässt, kann aber auch von den Empfängern angenommen oder abgelehnt bzw. modifiziert werden. Entscheidend ist demnach nicht die Wiederholung der alten Form, sondern ein Aushandlungsprozess, in dem das Verhältnis gegenwärtiger Praktiken zur Vergangenheit bzw. Zukunft aufgeschlüsselt wird. Obwohl Asad auf einem relativ abstrakten Niveau verweilt, steht in seinem Modell der muslimische Akteur im Zentrum des Geschehens und nicht eine dominierende Gesellschaftsordnung. Auf diese Weise wird jede Form des Islam zu einem Resultat dynamischer Prozesse, die nicht nur zu ihrer lokalspezifischen Existenz führen, sondern durch die obengenannten Prozesse zu abgewandelten Formen eines Gesamtgefüges gehören.

Nach Asad soll aber nicht alles, was Muslime tun oder sagen unter islamischer Tradition subsummiert werden. Nicht jede institutionalisierte Praxis orientiert sich an einer in der Vergangenheit gefassten Konzeption: „For the anthropologist of Islam, the

proper theoretical beginning is therefore an instituted practise (set in a particular context, and having a particular history) into which Muslims are inducted *as* Muslims.” (Asad 1986: 15). In seiner Forderung nach Analysen explizit islamischer Praktiken, die er nicht näher bestimmt, scheint Asads Ansatz ein wenig zu eng gefasst. Auch wenn eine Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes prinzipiell ratsam ist unterschätzt Asad in diesem Fall die Dominanz lokaler Praktiken und Sachverhalte der jeweiligen Kontexte. Es ist vielmehr anzunehmen, dass der muslimische Alltag von Mischformen und anderen Diskursen dominiert wird, die sich übergangslos an den islamischen Diskurs koppeln bzw. mit ihm verschmelzen. So erfährt z.B. heute die *da'wa* (dt. ‚Aufruf‘, ‚Mission‘, ‚Propaganda‘) eine neue Bedeutung über moderne Organisationsformen und Kommunikationstechniken, die diesen islamischen Leitgedanken auf eine politische Ebene projizieren.<sup>12</sup>

Wie aber wird im Diskurs entschieden, was *haram* und *halal*, was islamisch und nicht-islamisch ist? Zur Klärung dieser Frage geht Asad wieder vermehrt auf den lokalen Kontext ein und liefert mit seiner Definition von Orthodoxie neue Impulse in der Debatte um einen regional diversifizierten Islam:

„...orthodoxy is not a mere body of opinion but a distinctive relationship - a relationship of power. Wherever Muslims have the power to regulate, uphold, require, or adjust *correct* practices, and to condemn, exclude, undermine, or replace *incorrect* ones, there is the domain of orthodoxy.” (Asad 1986: 15)

Damit wird Orthodoxie zum Endprodukt lokaler Machtverhältnisse und erhält je nach regionaler Ausprägung verschiedene Bedeutungen, die innerhalb des traditionellen Rahmens auf der Ebene der Akteure diskutiert werden. Dieser Rahmen unterliegt einem gerichteten Prozess, ist aber auch anfällig für externe Faktoren und dadurch nachgiebig und flexibel - ein Ansatz, der insbesondere die Rolle der Traditionsträger betont. Eine Praxis ist demnach islamisch, wenn sie durch die diskursive Tradition bestimmter Individuen autorisiert und reproduziert wird. Diese bestimmen den Ausgang des dialektischen Prozesses zwischen Ideal und gegenwärtiger Realität. Zentrale Faktoren der Legitimation einer Praxis werden dabei Formen der Argumentation und Konflikte. Der Ethnologe soll dementsprechend seine Aufmerksamkeit auf die Art der

---

<sup>12</sup> Ohnehin fällt Asad durch seine Ambivalenz in der Wertung einer Moderne oder von Modernisierungsprozessen auf.

Auseinandersetzung und Argumentationslinien richten, da damit zentrale Modalitäten der Macht und der ihr entgegengestellten Resistenz deutlich werden (vgl. Asad 1986: 16). Heterogene Praktiken innerhalb lokaler Gemeinschaften werden damit nicht zum Indikator für die Abwesenheit islamischer Tradition, sondern sind natürlicher Bestandteil dieser Diskurse. Ungeachtet dieser Variabilität durch politische und ökonomische Bedingungen, zeichnen sich die islamischen Diskurse auch durch ein Kohärenzstreben aus (vgl. Asad 1986: 16-17). Diese Kohärenz ist allerdings eine idealistische Vorstellung und lässt sich durch die Kontextbedingtheit nur bedingt verwirklichen. Eine Ethnologie des Islam sollte aus diesem Grund neben der Lokalisierung historischer Bedingungen, die die Produktion und den Erhalt von spezifischen diskursiven Traditionen, oder deren Transformation ermöglichen, auch jene Kohärenzbemühungen erfassen (Asad 1986: 17).

Seinen deutlich innovativen Charakter zeigt der Ansatz von Asad im Wechselspiel von alltäglicher Praxis und Diskursen, die hierbei involvierten Texte, sowie deren historischer und politischer Einbettung in den lokalen Zusammenhang. Damit vereint Asad Aspekte der essentialistischen, sowie der relativistischen Definition und führt sie zusammen zu einem analytischen Modell, das die Einheit, wie auch die Vielheit islamischer Formen erklärt. Der Islam als diskursive Tradition unterliegt damit einer konstanten Modifikation durch eine sich wandelnde Umwelt. Mit der Akzentuierung der Entscheidungen von Muslimen in einem Prozess von Konflikt und Argumentation eröffnet Asad zudem neue Perspektiven im Prozess der Traditionsvermittlung. Kritisch zu hinterfragen wäre dagegen der historische Ursprung dieses Modells, da sich offensichtliche Analogien zu Redfields Thesen aufzeigen lassen.

Nachdem nun der Zusammenhang zwischen einer islamischen Tradition und ihren divergierenden Praktiken aufgeführt wurde, soll im Folgendem die Perspektive von einer theoretisch-abstrakten Ebene, hin zu konkreten Prozessen der Traditionsvermittlung gewechselt werden. Dabei gilt wiederum die These, dass der Islam kein metaphysisches Glaubenssystem ist, das lediglich von den Gläubigen verwaltet werden muss, sondern er handelt sich um ein globales Referenzsystem, das durch soziale Gruppen mitgestaltet und weiterentwickelt wird. Obwohl Asad einzelne Individuen vernachlässigt, zeigt sich die Vermittlung der islamischen Tradition als

sozialer Prozess, in dem spezifische Akteure involviert sind. Diese Akteure finden sich besonders im Kreis der Gelehrten, die durch ihr religiöses Wissen, meist in Form der wichtigsten Texte, ihre Autorität über die Gemeinschaft begründen. Sie entscheiden, welcher Standpunkt als islamisch bzw. nicht-islamisch anzusehen ist und sind damit als entscheidenden Träger der Tradition zu identifizieren. Wer ist nun dieses religiöse Spezialistentum, das sich das Recht aneignet, der muslimischen Gemeinschaft darzulegen, was Dogma islamischer Lebensführung und letztendlich Orthodoxie ist? Wie lässt sich diese Gruppe eingrenzen und was ist die Grundlage ihrer Autorität?

Im folgenden werden daher einige Aspekte beleuchtet, die mir als essentiell für die Analyse lokaler Formen von Islam und seiner sozialen Organisation erscheinen. Wesentliche Schwerpunkte sind dabei Texte, als Instrumente und Spiegelbild universalistischer Einheit, und die Rolle der Gelehrten als Traditionsvermittler bei Innovation, Kontextualisierung und Konstruktion lokaler Lebenswelten.

## **2.2 Islamische Gelehrte zwischen Text und Praxis – Religiöse Gemeinschaftskonstruktionen durch die Kontextualisierung islamischer Strömungen auf lokaler Ebene**

Ein entscheidender Faktor zum Erhalt bzw. zur Neudefinition von Orthodoxie im lokalen Kontext ist das Wechselspiel zwischen Texten, autorisiertem Wissen islamischer Spezialisten und der Legitimation durch die lokale Gemeinschaft. Eine der zentralen Fragestellungen konstituiert sich aus der Analyse von Prozessen der Kontextualisierung islamischer Strömungen. Gleichwertig zu diesem Begriff soll an dieser Stelle Institutionalisierung gelten, „...als Prozess, durch den die von bestimmten Eliten repräsentierte religiöse Vision, die religiösen Glaubensinhalte, die kommunale Organisation, die politischen Regimes – bis hin zur Identität von Gesellschaft – gestalten“ (Lapidus 1987: 126) verstanden werden. Die Funktion religiöser Spezialisten im Islam wird damit nicht auf eine reine Übermittlung islamischer Inhalte beschränkt, sondern sie umfasst auch die individuelle Vermittlung zwischen anerkannten Texten und der praxisorientierten Gemeinschaft. In diesem Prozess entscheidet sich schließlich, ob Praktiken beibehalten werden oder ob für Innovationen Platz geschaffen wird, ob

eine Kontextualisierung neuer Ideen gelingt oder abgelehnt wird.

Grundsätzlich kristallisieren sich zur Vermittlung islamischer Strömungen drei primäre Analyseebenen heraus. Zum einen die Textebene, d.h. die Ermittlung von verwendeten Primär- und Sekundärtexten, wobei bei letzteren ausdrücklich jene Textelemente untersucht werden sollen, welche gleichzeitig Elemente einer *Great*, sowie einer *Little Tradition* aufweisen. Auch die Grenzen des Zugangs zu Texten sollten in eine Analyse miteinbezogen werden. Dieser Teil spiegelt eine universalistische Theorie islamischer Zusammengehörigkeit wider. Daneben kann die Ebene der religiösen Spezialisten und ihrer Rolle als Vermittler islamischer Universalien über die Interpretation von Texten untersucht werden. Die Exegese der islamischen Texte und die Vermittlung ihres Inhalts soll dabei als Basis ihrer Autorität und ihrer Effizienz herausgearbeitet werden. Notwendig ist dabei auch die Berücksichtigung von Biographien einzelner Spezialisten. Zudem können die verschiedenen Konfliktachsen unterschiedlicher bzw. gegensätzlicher Interpretationen analysiert werden, um anschließend die Argumentationslinien einzelner Akteure zur Durchsetzung ihrer jeweiligen Sichtweisen des Islams zu untersuchen. Die letzte Ebene umfaßt die Gemeinschaft, die Praxis und ihr sozialer Kontext. Dabei sollen insbesondere die verschiedenen Glaubensformen, Rituale und ökonomische Formen untersucht werden, die in Relation zu Variablen wie Alter, Geschlecht, Status, sowie hinsichtlich der Implikationen von sozialer Kontrolle und Politik gesetzt werden. Des Weiteren sollte der Zugang der Bevölkerung zu Texten und daraus ableitend ihre mögliche Auslegung, ihre moralische Beurteilung, sowie ihr Handlungsspielraum im Falle der Sanktionierung, in die Analyse miteinbezogen werden.

Die wesentlichen Fragen, die sich hieran anschließen, betreffen die Art des Vermittlungsprozesses zwischen islamischen Gelehrten und der Gemeinschaft. Während im folgenden Teil dieses Kapitels versucht wird, den Typus des islamischen Gelehrten und seine Autoritätsbasis zu präzisieren, stellt der zweite Teil das Spannungsfeld von ‚korrekter‘ Tradition und interpretativer Innovation am Beispiel zweier klassischer islamischer Institutionen dar.

Die Diversität des Islams lässt sich, wie bei Asad beschrieben, letztendlich damit erklären, dass sich Vermittlungsprozesse lokalspezifisch nach unterschiedlichen Mustern vollziehen. Texte stellen nach muslimischer Auffassung essentialistische

Universalien dar, die allerdings durch Interpretationen durch die Traditionsträger verändert oder modifiziert werden.

Eine andere Möglichkeit potentiellen Wandels kann der Aushandlungsprozess zwischen Gelehrten und der Bevölkerung sein. Selbst Auslegungen und Interpretationen müssen in lokale Kontexte unterschiedlich eingepasst werden, um mit den vorhandenen Gegebenheiten als partikularistisches Element nicht zu kollidieren. Über welche institutionalisierten Kanäle funktioniert die Vermittlung islamischer Textuniversalien? Wo ergeben sich Konfliktachsen und daran anschließende Aushandlungsprozesse? Wo ergeben sich Nischen für die Kontextualisierung von Innovationen? Innovation und Wandel im Islam sollen dabei nicht als episodenhafte Ereignisse verstanden werden, sondern es soll deutlich werden, dass der Islam selbst Objekt eines kontinuierlichen Wandels ist.

Besondere Aufmerksamkeit erhalten dabei die verschiedenen islamischen Institutionen als Orte der Vermittlung, da ihre Veränderung sich oftmals als effektives Kennzeichen von Wandlungsprozessen um Texte, Wissen oder Gelehrte erwiesen hat. Dabei ist es sinnvoll Institutionen betreffend ihrer Wirkungsweise zu differenzieren. Auf der einen Seite Bildungsinstitutionen, die primär der Wissensvermittlung auf Basis einer Reproduktion der Gelehrten dienen, auf der anderen Seite sonstige Institutionen wie Moscheen, Feste (z.B. *idd'al fitr*), aber insbesondere die Freitagspredigt (arab. *khutba*). In dieser Predigt wird das erworbene Wissen der Gelehrten sozial angewendet und vermittelt, womit der Gelehrte einer möglichen Gemeinschaftskritik bzw. -akzeptanz ausgesetzt wird.

Eine Analyse der Prozesse um Vermittlung, Kontextualisierung und Wandel islamischer Ideen und Konzepte darf dabei nur über eine gleichgewichtige Untersuchung von Texten, religiöser Elite und Bevölkerung erfolgen. Eine umfassende Untersuchung der drei Ebenen kann allerdings im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht vollzogen werden. Die notwendigen Felddaten bzw. eine umfassende Literatur zum Thema liegen nicht vor. Insbesondere die Untersuchung der Interpretation durch die Gemeinschaft und der anschließende Aushandlungsprozess mit den Spezialisten ist ein noch wenig bearbeitetes Feld (vgl. Antoun 1989: 105).

Dennoch kann über die Perspektive der islamischen Elite ein Einblick in das komplexe Netzwerk gewährleistet werden, bei dem zugegebenermaßen Texte und

Strategien der Bevölkerung eher in den Hintergrund treten. Die Entwicklung und Etablierung neuer Institutionen und islamischer Wissenschaften in lokale Kontexte sollen im nachfolgenden historischen Kapitel als konkrete Wandlungsprozesse strukturiert werden, um so die Kontinuität von Erneuerung und Reform in islamischen Gemeinschaften hervorzuheben.

Darüberhinaus ist die historische Entwicklung muslimischer Institutionen als Abbild religiösen und sozialen Wandels eine wichtige Komponente zur Erklärung verschiedener Innovationsschübe. Die Ebenen von Text und Gemeinschaft werden, soweit es die Literatur erlaubt, für die Analyse mit berücksichtigt. Dies wird auch dem hohen Verflechtungs- und Anhängigkeitsgrad der drei Ebenen entsprechen, die eigentlich nur im Gesamtbild ihre volle Aussagekraft entfalten. Der folgende Teil beschäftigt sich deswegen etwas detaillierter mit dem islamischen Text, der religiösen Elite im Islam und der lokalen Gemeinschaft, die zu einem umfassenderen theoretischen Rahmen zusammengeführt werden sollen, der anhand von Felddaten falsifiziert bzw. verifiziert werden kann.

Der Prozess der Konstruktion islamischer Realität auf lokaler Ebene und deren Einbettung in persönliche und institutionelle Netzwerke von Macht, die Interpretation von Texten, ihre Vermittlung über traditionelle oder innovative Kommunikationskanäle und die Legitimation durch die Bevölkerung bei möglicher Kontextualisierung von Innovationen kann demnach nur ansatzweise und lückenhaft entworfen werden und soll hier nicht als generalisierendes Schema aufgefasst werden. Die folgenden theoretischen Ausführungen sind damit in ihrem Kern primär als programmatisch hinsichtlich weiterer Forschungen anzusehen.

### **2.2.1 Vorstellung der Ebenen**

In diesem Teil sollen die bereits oben angesprochenen Ebenen und ihre wichtigsten Aspekte näher beleuchtet werden. Dazu sollen die erwähnten Analyseansätze konkretisiert und ausgebaut werden.

### 2.2.1.1 Der islamische Text

Im Islam kommt dem Wort und seiner Verschriftlichung eine besondere Bedeutung zu. Muslime beziehen sich in ihren Ritualen, wie den fünf obligatorischen Tagesgebeten, aber auch in Alltagshandlungen, ständig auf Textpassagen des Korans, die in vielfältigen Situationen rezitiert wird. Die Memorisierung ganzer Abschnitte als jederzeit abrufbarer Bestand religiöser Verinnerlichung stellt ein zentrales Element des islamischen Glaubens dar. Bereits bei der göttlichen Offenbarung des Erzengels Gabriel an den Propheten Mohammed, bestand die erste Überlieferung aus der Forderung *iqra* (dt. ‚lies‘, im Sinne von rezitiere) - obwohl Mohammed weder das Lesen noch das Schreiben beherrschte und es auch niemals erlernte.

Der Koran schließlich verkörpert die vollständige Zusammenstellung dieser Offenbarung, die sich in 114 Teilabschnitte, die sogenannten Suren, gliedert. Vorerst nur mündlich auf Arabisch tradiert, wurde die Gottesbotschaft im Laufe der Zeit niedergeschrieben und zu Textsammlungen zusammengeführt, die unter dem dritten Kalifen Uthman (644-656) zur letztlich endgültigen und offiziellen Urausgabe zusammengesetzt wurde. Alle anderen Textexemplare oder Versionen wurden vernichtet. Der Koran gilt nach sunnitischer Auffassung als unübersetzbar, was verschiedene Gemeinschaften nicht davon abhielt, ihn in die lokale Sprache zu transkribieren, wenngleich diese Versionen im nichtarabischen Sprachraum meist nur als Verständnishilfe dienen. Der Koran enthält als Gotteswort alle zentralen Anweisungen, wie die fünf Säulen, aber auch Vorschriften zum Familienleben oder zum politischen Handeln.

Eine andere Kategorie islamischer Anweisungen findet sich im *hadith*. Er ist nach dem Koran die zweitwichtigste Quelle im Islam und fasst die Aussprüche und Handlungsweisen des Propheten, die Sunna, in Form von Texten zusammen. Die Autorität der Sunna ist im Koran verankert, in dem Gehorsam der Gemeinde hinsichtlich der Anweisungen des Propheten gefordert wird (z.B. Koran 3,32; 33,33; usw.). Heute gibt es nach sunnitischer Auffassung sechs legitime *hadith*-Sammlungen, die im siebten bis zehnten Jahrhundert kanonisiert wurden. Die schiitische Tradition erkennt dagegen nur die Überlieferungen Alis und seiner direkten Nachkommenschaft als legitim an. Daneben existieren weitere Texte, welche teils als authentisch, teils als

nicht gesichert bzw. apokryph angesehen werden und damit nicht direkt zum Kanon der *hadith* zählen.

Parallel zur Hierarchisierung der Texte des Koran als erste, der *hadith* als zweite Quelle und den bereits hier bestehenden, divergierenden Auffassungen und Auseinandersetzungen, lässt sich eine zunehmende Differenzierung der Interpretationen und Bezüge der verschiedenen Glaubensrichtungen in absteigender Reihenfolge herleiten. Die Schrift wird dabei immer als Diskussionsbasis genommen und gemäß einer spezifischen Argumentationslinie interpretiert. Wichtig wird die Hierarchisierung in lokalen Konflikten, bei denen z.B. das Wort des Korans immer über dem des sufischen Volksheiligen steht.

Dem Arabischen wird als Sprache der Übermittlung ein hoher Stellenwert zugesprochen. Als Sprache der Verkündigung wird sie in der islamischen Welt als Träger einer Vereinheitlichung und gemeinsamen Identität angesehen. Jeder Muslim soll überall mit seinen Glaubensbrüdern kommunizieren können. Dementsprechend werden auch religiöse Texte in der Regel in Arabisch abgefasst, damit auch hier eine „...völkerübergreifende und gesellschaftsübergreifende Qualität“ (Gellner 1985: 179) herrscht. Texte zirkulieren entsprechend durch Diskussion und Argumentation innerhalb islamischer Gelehrtennetzwerke und zwischen den verschiedenen Gemeinschaften.

Der islamische Text soll demnach eine zentrale Stellung in der Analyse lokaler Formen und als Bestandteil sozialer Interaktion im Islam einnehmen: „The transition from the unity and authenticity of the Word of God to the multiplicity and disputed quality of the words of men is perhaps the central dynamic problem of Muslim thought“ (Messick 1989: 28-29). Wie Messick folgerichtig darlegt, ist die Untersuchung von Texten heute notwendiger Bestandteil einer grundlegenden Analyse zur Variabilität lokaler Formen des Islams. In Prozessen der Auseinandersetzung darüber, was Islam letztlich im lokalen Kontext bedeutet, stellt der Text, als Bestandteil eines islamischen Universalismus, den Ausgangspunkt jeder Argumentation und Vermittlung durch islamische Spezialisten dar. Asad lancierte in der wissenschaftliche Auseinandersetzung erstmals deutlich das längst überfällige Korrektiv eines textbezogenen Ansatzes, indem er Koran und *hadith* als universalistisches Element der Traditionsvermittlung hervorhebt. Indem er allerdings islamische Texte nur auf diese beiden Quellen

beschränkt, übersieht er, dass islamische Diskurse nicht nur zwischen einem Textkorpus und einer ausgeführten Praxis bestehen, sondern auch zwischen heterogenen Praktiken innerhalb einer Gemeinschaft, was wiederum auf einen erweiterten Textbestand oder aber gegensätzliche Interpretationen hinweisen würde. Levtzion erweitert immerhin das Repertoire Asads um in Arabisch abgefasste theologische und juristische Literatur. In ihrer Gesamtheit sieht er diese Arbeiten als „...standhaften Kern des Islams, der von lokalen Einflüssen auf Glaubensinhalte, Sitten und Rituale nicht berührt wurde“ (Levtzion 1987: 153). An diesem Punkt sollen zwei wichtige Einwände hervorgehoben werden, die auch in einigen Studien<sup>13</sup> aufgegriffen wurden. Texte sollen demnach nicht als einheitlicher Block gesehen werden, sondern sie bestehen in verschiedenen Versionen. Wie bereits im einleitenden Kapitel erwähnt, bestehen voneinander abweichende *hadith*-Sammlungen und auch die Scharia ist nicht als kompakte Ausgabe publiziert.<sup>14</sup> Zum anderen ist der eingeschränkte Zugang zu Texten, der eine Erweiterung des von Levtzion angesprochenen Kerns fördert, in eine Untersuchung mit einzubeziehen. Insbesondere an der islamischen Peripherie haben Muslime nicht unbedingt direkten Zugang zu Texten und sind dementsprechend abhängig von Interpretationen der verschiedenen Quellen, die gegensätzliche Praktiken quasi herausfordern.

Damit zeigt sich in erster Linie die Notwendigkeit der Untersuchung von Erweiterungen des religiösen Textmaterials bei der Analyse lokaler Formen des Islams. Wichtige und einflussreiche Texte können beispielsweise neben Korankommentaren oder Gerichtsbeschlüssen auch Interpretationen derselben sein. Zum anderen sollten auch lokal produzierte Texte in die Analyse miteinbezogen werden, insbesondere wenn sie überregionalen Einfluss erlangen. Auch *oral histories* könnten in Form von überlieferten lokalen Praktiken dienlich sein. Besonders bedeutend wird dies in Gesellschaften, die der mündlichen Überlieferung eine hohe Bedeutung zuschreiben. Entsprechend sollen auch mit Texten einbezogen werden, die nicht auf Arabisch, sondern in lokalen Sprachen verfasst wurden. So gibt es z.B. in Ostafrika eine lange und

---

<sup>13</sup> Siehe Abu-Lughod (1989), Bowen (1992a, 1992b), Fischer;Abedi (1990), Lambek (1990, 1993), Launey (1990,1992), Messick (1983,1986,1989,1993), Woodward (1988,1989). Zu Ostafrika Lacunza Balda (1997, 1998), Parkin (1998).

<sup>14</sup> Im Grunde genommen ist sie nicht ein Text oder eine Sammlung sondern die Summe der Rechtsnormen. Diese dienen Grundlage für die Entwicklung des islamischen Rechts sind, das wiederum schriftlich fixiert, aber nicht notwendigerweise mit der Sharia gleichzusetzen ist.

weitverbreitete Literaturtradition in Kiswahili, die sich explizit mit islamischen Problemstellungen beschäftigt.

Lokaler Islam bezieht sich folglich nicht nur auf Diskurse eines allumfassenden universalistischen Korpus des Islams. Lokaler Islam definiert sich vor allem über Rituale und Texte, die, schriftlich fixiert oder mündlich tradiert, außerhalb des lokalen Kontextes nicht bekannt sind. Diese Rituale und Texte entstehen vorwiegend über die Interaktion von lokaler Kultur und Islam (vgl. Woodward 1988: 87-88). Dazu merkt Abu-Lughod an: „...discourse must be taken to include oral as well as written forms (...) discourses are always multiple and are deployed for purposes by individuals and social groups under given social conditions at particular historical moments” (Abu-Lughod 1989: 297). Messick dagegen bezeichnet Texte allgemein als polyvokal (vgl. Messick 1987: 637), womit sie die unterschiedliche Interpretierbarkeit einräumt.

Zentraler Inhalt sozialen Handelns innerhalb des islamischen Diskurses wird damit die Frage, wie geschriebene Texte und *oral histories* produziert und wiederholt rezipiert werden (vgl. Bowen 1993b: 7). Bowen weist zudem darauf hin, dass Muslime zum islamischen Selbstverständnis und dessen praktischer Umsetzung nur einen Teil der vorhandenen Quellen verarbeiten (vgl. Bowen 1993b: 10). Diese Selektion von Texten und ihre Weitergabe als ‚korrektes‘ Wissen durch die religiöse Elite reflektiert stetig lokale Machtverhältnisse, d.h. nicht Gellners textliche Blaupause von Koran oder *hadith* steht im Zentrum des Interesses, sondern wie und von wem spezifische Texte gebraucht werden, um spezifische Praktiken und Vorstellungen von Autorität und Authentizität zu unterstreichen. Die erfolgreiche Vermittlung von Interpretationen bei anschließender Kontextualisierung in den lokalen Raum durch islamische Spezialisten etabliert eine neue Form der Orthodoxie, die entscheidet was islamisch bzw. nicht-islamisch ist.

Weitere Aspekte sind Zugang, Gesamtbestand und Beweglichkeit von Texten. Die jeweiligen Zugangsmöglichkeiten zum Text, die nach islamischem Ideal egalitär erfolgen, sind vom historischen und oft machtpolitischen Kontext abhängig. Dabei können beispielsweise soziale Schichten vollständig ausgeschlossen werden, was zur Marginalisierung verschiedener Gruppen auf religiöser Ebene führen kann. In diesem Zusammenhang ist natürlich auch der Gesamtbestand an Texten innerhalb der Gemeinschaft relevant. In einer Auseinandersetzung ist nicht nur der aktive Einsatz von Texten der Akteure entscheidend, sondern auch das Wissen um die verwendeten

Quellen der Kontrahenten, dass ihnen ermöglicht die gegensätzliche Position einzuschätzen und anhand der eigenen Quellen zu widerlegen. Ein weiterer Aspekt ist, dass Texte nicht unbedingt in einer linearen Ausrichtung vom Bildungszentrum an die Peripherie diktiert werden. Texte zirkulieren statt dessen auch zwischen den peripheren Gemeinschaften, die ihrerseits ihre spezifischen Interpretationen übermitteln, so dass eine völlige Kontrolle durch das Zentrum nie gewährleistet ist.

Allerdings muss aus Gründen der Vollständigkeit vermerkt werden, dass nicht alle islamischen Phänomene und Erscheinungen aus einer Textperspektive erklärt werden können. So gibt es etwa gewisse sufische Richtungen, wie die Malamati-Tradition, die gänzlich auf Texte verzichten und ihre Glaubensvorstellung personenzentriert an einer charismatischen Führerfigur ausrichten.

Trotz dieser Abweichungen kann postuliert werden, dass Textverständnis und die Analyse der Exegese durch islamische Gelehrte in der gegenwärtigen Ethnologie des Islams unabdingbar und auch in Zukunft maßgeblich zu Erklärung lokaler Formen beitragen werden - wobei insbesondere die erforderliche Annäherung und wissenschaftliche Schnittmenge mit der Islamwissenschaft betont werden soll.

### **2.2.1.2 Religiöse Spezialisten im Islam**

„A leader becomes a leader when he or she conforms, more or less, to the pattern or discourse established. Both historical context and religious values produce recognizable ideal types for prospective leaders and communities.” (Tayob 1999: 12)

Der Vermittlungsprozess von islamischen Texten und damit auch einer islamischen Identität, fällt in den Bereich eines religiösen Spezialistentums, das dem Wort seine eigentümliche spirituelle Bedeutung gibt. Gegen die idealistische Vorstellung vom egalitärem Skripturalismus (vgl. Gellner 1985) durch essentialistische Theorien eines ‚unverfälschten‘ Islams existiert ein Kollektiv, das aufgrund seines Wissens und weiterer noch darzulegender Faktoren eine autoritätsgestützte und damit authentische Vermittlung islamischer Texte für sich in Anspruch nimmt. Wer konstituiert nun diese religiöse Elite im Islam und wie vermittelt diese der Gemeinschaft ihr autoritäres Wissen?

### 2.2.1.2.1 Begriffsbestimmung religiöser Spezialisten im Islam

Eine allgemeingültige Definition der islamischen Elite kann dabei hier nicht geleistet werden. Zu verschieden gestalten sich Machtverteilung und Beziehungen zwischen Hierarchien, die mit anderen Ebenen der sozialen, ökonomischen und politischen Welt verschmelzen. Demnach ist auch Zusammensetzung, Geschichte, Funktion jener Gruppe von Spezialisten von Region zu Region unterschiedlich. Der Begriff einer religiösen, islamischen Elite ist dabei auch relativ problematisch, da in der wissenschaftlichen Literatur Uneinigkeit darüber herrscht, wer denn nun unter diese Kategorie subsummiert werden kann. Erschwert wird diese Tatsache durch den islamischen Anspruch der Egalität aller Muslime, d.h. der konkreten Negation einer priesterlichen Hierarchie, wie sie z.B. in der christlichen Kirche existiert. Allerdings kann davon ausgegangen werden, dass auch in der islamischen Welt eine Minderheit existiert, die für sich das Recht in Anspruch nimmt, der Mehrheit der Gesellschaft überlegen zu sein und deren Position über gewisse Ausleseverfahren zustande kommt. Diese Elite ist durch eine asymmetrische Beziehung zur Gesellschaft gekennzeichnet, die wiederum als Machtverhältnis interpretiert werden kann.

Eine Charakterisierung dieser Spezialisten erfolgt dabei wesentlich über den Begriff der *'ulama'* (sing.: *'alim*, dt. ‚Wissender‘), der im weitesten Sinne ein Kollektiv islamischer Gelehrter bezeichnet. Die *'ulama'* definieren sich in erster Linie über spezielle Kenntnisse in Form von legitimierten religiösen Wissens (arab. *'ilm*), das zur Textauslegung autorisiert und damit die Kompetenz zur Entscheidung religiöser Fragen und Angelegenheiten verleiht. Dieses Wissen ist Bestandteil der Auslese und wird meist über islamische Bildungsinstitutionen vermittelt. Es ist die Voraussetzung für die Übernahme öffentlicher Ämter, wobei ein Gelehrter aber nicht notwendig eine dieser Positionen besetzen muss, um als *'alim* angesehen zu werden.

Diese Definition bezieht sich besonders auf die Vertreter einer islamischen Gelehrsamkeit, also Juristen und Theologen. Damit werden allerdings sogenannte Heilige oder sufische Persönlichkeiten ausgeklammert, da diesen, zumindest in der Polemik ihrer Kritiker, vorgeworfen wird, ihre Legitimität überwiegend auf

charismatische Faktoren zu gründen ohne dabei Textbezüge herzuleiten. Dieser Ansatz ist weitgehend unbefriedigend und erfordert eine Erweiterung des Spektrums *'ulama'*. Er lässt außer Acht, dass sich sufische Bruderschaften, die in ihren Ausformungen extrem heterogen sind, durchaus auf die Scharia oder ähnlich wichtige Texte beziehen und diese in ihren lokalen Wirkungsbereich einfließen lassen. Zudem sehen sich auch Sufis als *'ulama'*. Zu welchem Maß sie Texte verwenden, muss lokal erschlossen werden.

Einen Verweis der von der Textbezogenheit abweicht liefert Lapidus, indem er Autorität nicht nur auf die Kenntnis der religiösen Lehren beschränkt, sondern auch auf die Erfahrung und dem Versuch ihrer Anwendung erweitert (vgl. Lapidus 1987: 131). Damit weist er ausdrücklich auf jene Sufis hin, die sich nach Gellner lediglich durch Unwissenheit auszeichnen (vgl. Gellner 1985: 18). Diese uneinheitliche Definition steht in direktem Zusammenhang mit der historischen Entwicklung islamischer Spezialisten, die einen immensen Differenzierungsprozess und Funktionswandel durchliefen. Sie entspricht damit auch dem oft anzutreffenden sozialem Profil dieser Individuen. Die *'ulama'* repräsentieren eine exklusive Minderheit, ist aber weder soziale Klasse, noch organisierte, klar begrenzte Gruppe kollektiven Handels. Sie entspricht eher einem sozialen Typus.

Die ersten Gelehrten waren Mohammed und seine Gefährten. Religiöse und politische Führung verschmolz in der Person des Propheten, wobei das Wissen hier in seiner reinsten Form vorlag. Diese Führungsposition Mohammeds sollte später an die Person des Kalifen übergeben werden, wobei sich bereits bei den ersten Amtsträgern das Spezialistentum in zwei Typen differenzierte: das staatsorientierte, politische Kalifat und die massenorientierten *'ulama'*. Nach Lapidus lassen sich die *'ulama'* zusätzlich in zwei Richtungen kategorisieren. Zum einen in die intellektuellen Gelehrten der Rechtsgelehrten und Juristen, die eine Lehre des korrekten muslimischen Verhaltens vertraten. Diese Gruppe praktizierte ‚quer‘ zur Gesellschaft, da sie nicht auf die Bedürfnisse einzelner Gemeinschaften einging. Des Weiteren Theologen und Philosophen, die sich von religiösen Ritualen und sozialen Praktiken entfernten und der Pflege innerer moralischer und religiöser Qualitäten widmeten, die dem Individuum die spirituelle Qualität Mohammeds und ihm damit dem göttlichen Wesen näher brachte. Diese Gruppierung handelte aufgrund ihrer losen Regeln eher gemeinschaftsbildend

(vgl. Lapidus 1987: 131-134).

Lapidus wendet sich gegen eine Fortsetzung der Dichotomisierung in Sinne von *Great* und *Little Tradition*, indem er darauf hinweist, dass die Polarisierung zwischen kenntnisreichen Gelehrten und spirituellen Sufis von vielen Muslimen überbrückt wurde, so dass die muslimische Autorität letztendlich bei dem lag, der „...das Wissen der *‘ulama’* um die richtige Praxis mit der Unmittelbarkeit und persönlichen Spiritualität der Sufis vereinen konnte“ (Lapidus 1987: 132). Diese Synthese bezeichnet er als „Sunni-Shari’a-Sufi-Position“ (Lapidus 1987: 135). So können auch Sufi-Heilige konkrete Textbezüge herstellen, wie auch Rechtsgelehrte zu mystischen Richtungen tendieren können. Eine These, die auch Gilsenan vertritt: „...the general category of holy or learned men could in many cases embrace being *‘alim* and Sufi and curer and teacher and mediator all at once without any sense of contradiction“ (Gilsenan 1982: 34). Damit ist die starre Gegenüberstellung weder generalisierbar, noch auf alle Gemeinschaften projizierbar. Es handelt sich vielmehr um zwei Grenzwerte eines Kontinuums mit zahlreichen Varianten. Zur Untersuchung der spezifischen Lokalität und ihrer Zusammenhänge muss dieses Kontinuum allerdings ausdrücklich neu definiert werden.<sup>15</sup> Dementsprechend möchte ich die Bezeichnung *‘ulama’*, religiöse Gelehrte oder islamische Spezialisten als Synonyme benutzen, da sie das vorhandene Spektrum zweckmäßig einfangen. Auch der Begriff der religiösen Elite könnte in diesem Zusammenhang verwendet werden. Eine klassische Differenzierung in Wert-, Funktions- oder Machtelite lässt sich aber nur im konkreten Fall nachweisen. Ein islamisches Spezialistentum kann demnach Leitwerte der Gemeinschaft repräsentieren, sich hinsichtlich ihrer Fähigkeiten und Leistungen als gemeinschaftsnützlich erweisen, oder aber ihre Führungsrolle über ihr Durchsetzungsvermögen definieren. Auch hier besteht nach wie vor eine starke Kontextabhängigkeit.

Diese poröse und offene Definition spiegelt sich auch in Rolle und Funktion der Eliten innerhalb der Gemeinschaft wider. Kenntnis und Interpretation der Quellen durch die *‘ulama’* stellten in der islamischen Geschichte eine historische Notwendigkeit dar. Die Differenzierung und Weiterentwicklung der islamische Gemeinschaft erforderte ein

---

<sup>15</sup>Die hier aufgeführte Begriffsbestimmung ist natürlich auf die regionale Ausformung in Kenia ausgerichtet, da besonders hier die Grenzen zwischen den einzelnen Positionen verschwimmen. Der kenianische Typus entspricht der Erweiterung Lapidus, da auch hier schriftkundige Sufis zusammen mit klassischen Schriftgelehrten praktizieren.

Spezialistentum, dass eine Anpassung an neue Umstände erlaubte ohne dabei islamische Werte zu verletzen. Die *'ulama'* entwarfen hierzu eine dogmatische Rechtsgläubigkeit, die als fixiertes Leitbild einer islamischen Gesellschaft dienen sollte. Als islamische Autorität obliegt ihnen die Funktion der Orientierung, Führung und sozialen Kontrolle über die islamische Gemeinschaft. Ihre Tätigkeit bündelt sich in „...organizing a body of law and practice derived from the Quran and the traditions of the Prophet and the Companions (...) [and] (...) defining an official version of Islamic belief and practice” (Gilsenan 1982: 30). Die Etablierung dieser Orthodoxie erfolgt dabei über die Besetzung wichtiger Posten in den islamischen Institutionen, etwa in Gerichten, Moscheen und islamischen Bildungseinrichtungen, um von dort durch eine Quasi-Monopolisierung von Gesetz und Bildung die potentiell gespaltene Gemeinschaft oder Gruppen, denen es an Überzeugung mangelt, zu einer einheitlichen religiösen Identität zusammenzuführen. Diese Quasi-Monopolisierung von Schlüsselpositionen verstärkt die Kompetenz der Gelehrten in Bezug zur Normenproduktion und Vermittlung eines ‚wahren‘ Islams. Dabei sollen gleichzeitig nicht-islamische Tendenzen eliminiert und die islamische Tradition mit Rückgriff auf die heiligen Texte etabliert oder auch vor Innovationen geschützt werden.

Neben dieser primär religiösen Funktion hatten die *'ulama'* auch weitreichenden Einfluss auf das Privatleben und oftmals starke politische Funktion, die mit erheblichen ökonomischen Ressourcen gepaart sein können. Neben dem Einfluss auf die islamische Lebensweise erlangten die *'ulama'* auch große Bedeutung durch den Aufbau und die Festigung des islamischen Staatswesens. Diesbezüglich nahmen die Gelehrten häufig eine Vermittlerposition zwischen Regierung und Bevölkerung ein.

Eine interne Differenzierung der *'ulama'* zeigt sich hinsichtlich der Variationen von öffentlichen und teilweise-öffentlichen Ämtern, wie *Imam* oder *Qadi*, die erst in ihren Kontexten ihre spezifisch historischen und sozio-kulturellen Nuancen aufzeigen oder auch gänzlich verschiedene Funktionen und Bedeutungen haben können. Ähnlich verhält es sich mit islamischen Titeln wie *ustadh* oder *sharif*. Zu diesen gesellen sich zahlreiche regionale Varianten von Positionen und Titeln, die nur in der jeweiligen Sprache ihre eigentümliche Bedeutung zeigen. Die einzelnen Termini werden deshalb erst während des relevanten historischen Teils aufgegriffen und definiert.

### 2.2.1.2.2 Die Basis der Autorität

Die allgemeine Grundlage der Autorität islamischer Gelehrter liegt in dem Wissen über die vorhandenen wichtigen Texte, bei gleichzeitiger Legitimation durch die Gemeinschaft. Dieses Wissen ist soziales Kapital, da es die Befähigung zum Verstehen und damit die Kompetenz zur Vermittlung verleiht. Es wird in einer Lehrer-Schüler-Tradition genealogisch weitergereicht, um zu gewährleisten, dass die Tradition fixiert und damit ‚korrekt‘ bleibt. Erst mit dem Wissen kann die Beurteilung erfolgen, ob das Leben der Gemeinschaft als textkonform einzustufen ist und damit dem Willen Gottes entspricht.

Das Wissen kann über eine spezielle Ausbildung an islamischen Bildungsinstitutionen, die von den einfachen Koranschulen bis zur islamischen Universität gestaffelt sind, theoretisch von jeder Person erworben werden. Je qualifizierter die Ausbildung, desto höher das Wissen und das damit zusammenhängende Prestige innerhalb der Gemeinschaft. Diese Gelehrsamkeit entscheidet sich vom alltäglichen Wissen und wird meist über den Zugang zu Texten bzw. über die Auslese durch Bildungsinstitutionen reguliert: „The text becomes an instrument of authority and a way of excluding others or regulate their access to it“ (Gilsenan 1982: 31). Auch Gellner sieht den Aspekt des Zugangs zu Texten als entscheidendes Kriterium für die Ausbildung der Autorität, die durch die Gruppe gefestigt wird, die

„...mittels Schriftkultur über einen privilegierten Zugang zu ihnen verfügen, die ein Interesse daran haben, seine Gültigkeit gegen Gruppen, die ihm bedrohlich werden könnten, zu verteidigen, und die in der Lage sind, ein Lehrgebäude von Auslegungen und Anwendungen des ursprünglichen Systems geoffenbarter Grundsätze zu entfalten und aufrechtzuerhalten.“ (Gellner 1985:44)

Damit zeigt sich auch das Wandlungspotential des Wissens. Es wird nicht nur über den Zugang reguliert, sondern kann über neue Texte außerhalb des Kontextes modifiziert werden.

Der Zugang zu Texten sollte auch besonders in heutiger Zeit ein wesentliches Element der Untersuchung sein, zeigen sich doch gerade auf diesem Sektor einschneidende Veränderungen. Durch Prozesse von Globalisierung kommt es mehr

und mehr zur allgemeinen Öffnung ‚unzugänglicher‘ Literatur durch Massenbildung bzw. Massenmedien und damit zu neuen Möglichkeiten allgemeiner Interpretation und Kritik an der Monopolisierung des Wissens der Gelehrten.

Die Basis der Autorität umfaßt aber nicht nur die reine Form der Gelehrsamkeit. Das Studium Heiliger Schriften und die resultierende Wissensdominanz muss über soziale Anwendung und Vermittlung in der Gesellschaft abgesichert sein. Ein essentieller und oft vernachlässigter Punkt ist dabei die Lebenspraxis der religiösen Gelehrten. Die *‘ulama’* ziehen ihre Legitimation nicht nur aus dem Wissen, sondern auch aus der Übereinstimmung ihres persönlichen Verhaltens mit den islamischen Normen, dem Inhalt ihrer Vermittlung. Im Verbund von religiöser Ethik und praktischer Lebensführung erfolgt die eigentliche Anerkennung durch die Gemeinschaft. Damit legitimieren sich die Interpretationen der Gelehrten, ihre Authentizität und die unbedingte Umsetzung der vermittelten Dogmatik. Die Effektivität der individuellen Spezialisten hängt damit von ihrer Fähigkeit ab, ihre inhärente dialektische Rolle zu erhalten. Gelehrte stehen demnach in einem Abhängigkeitsverhältnis zur gläubigen Bevölkerung, deren Legitimation ihres Status sie zur Durchführung ihrer Ideenrealisierung bedürfen. Eine Reputation als Gelehrter muss unbedingt lokal abgesichert sein.

Neben dem Wissen und der entsprechenden Lebenspraxis gibt es zahlreiche andere Merkmale, die Autorität begünstigen können und die hier nur zusammengefasst aufgeführt werden sollen. Die folgenden Kriterien treten dabei erfahrungsgemäß in kombinierter Form auf. So können Deszendenzlinien zur Familie des Propheten einen besonderen Status und Prestige begünstigen. Daneben finden sich spezifische Begabungen oder Charisma bei der Vermittlung zu Gott, z.B. in Form magischer Kompetenz, wie es einige sufische Heilige praktizieren. Angrenzend hieran ist der Aspekt der Bildung, d.h. ein besonderes Training, das an einer berühmten Bildungseinrichtung absolviert wurde, von besonderer Bedeutung. Als letzter Indikator dient Macht und Herrschaft, d.h. die Kontrolle politischer und bildender Einrichtungen.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Zur Deszendenz vgl. Bujra (1971), el-Zein (1974); zu Charisma vgl. Eickelman (1976), Gellner (1969, 1985), Gilson (1973); zur Bildung vgl. Eickelman (1978), Messick (1986, 1993); zur Macht und Herrschaft vgl. Eickelman (1978), Messick (1986, 1993).

Wer nun unter den breiten Begriff der *'ulama'* fällt ist abhängig von den jeweiligen historischen und lokalen Kontexten, so dass primäre Gesichtspunkte wie Macht, Einfluss, Funktion und Status extrem variieren können. Diesbezüglich spielen auch *oral histories* ihre spezifische Rolle, denn diese können im Falle mangelnder Lese- und Schriftkultur neue Formen religiöser Autorität hervorrufen, die von ihrem Aufbau und ihrer Funktion völlig vom beschriebenen Schema abweichen. Die Macht der mündlichen Überlieferungen, die Integration heiliger Texte in die alltägliche Sprache, entwickelt und verstärkt beständig allgemeine Strukturen von Autorität in der Gesellschaft (vgl. Gilsenan 1982: 36).

Gegenwärtig zeigt sich vor allem in muslimischen Gemeinschaften peripherer Räume ein allgemeiner Wandel islamischer Autorität. Hier lässt sich oft ein neuer Typus von dekontextualisierten Spezialisten erkennen, die zwar lokal agieren, aber ihr Textrepertoire nicht auf das in der Gemeinschaft vorhandene beschränken, sondern ihr Wissen und verwendete Texte über globale Kanäle aus den islamischen Bildungszentren, wie dem Sudan, Ägypten und besonders Saudi-Arabien beziehen. Dieses Phänomen ist kein eigentlich neues, aber tendenziell lässt sich ein Wandel der Anzahl und Dichte neuer Ideen in lokalen Räumen ausmachen, der im wesentlichen auf Globalisierungsprozesse zurückzuführen ist.

### **2.2.1.2.3 Konfliktpotentiale innerhalb der *'ulama'***

Eine hohe Variabilität von Autorität erschwert natürlich die Begriffsbestimmung einer islamischen Elite. Demzufolge gibt es keinen eng gefassten Typus *'alim*. Der Begriff beschreibt vielmehr ein weites Spektrum, das nicht monolithisch, sondern heterogen ausgerichtet ist. Islamische Gelehrte sind demnach nicht einheitlich Ausführende einer bestimmten religiösen Ordnung, sondern individuelle Akteure, die heilige Texte regelmäßig nach pragmatischen, elitespezifischen oder persönlichen Motiven einsetzen. Allgemeines Ziel ist die Durchsetzung einer individuellen Vorstellung von Islam, die über Konflikte und daran anschließende Aushandlungsprozesse in einer lokalen Orthodoxie münden. Dies impliziert, dass divergierende Meinungen über korrektes Wissen und die sich hieraus entwickelnden Konflikte eine interne

Stratifizierung in dominante und marginalisierte Gelehrte forcieren. Hier spielt auch der Bildungsweg des jeweiligen Gelehrten eine entscheidende Rolle. Kann er sich auf einen ‚authentischeren‘ Lehrer berufen als sein Kontrahent, sind seine Chancen die Auseinandersetzung zu seinen Gunsten zu entscheiden als wesentlich höher einzuschätzen.

Die unterschiedlichen Auffassungen einer idealtypischen islamischen Gemeinschaft können dabei simultan existieren, sogar miteinander harmonieren, wobei aber der Regelfall eine auf Konkurrenzdenken basierende Auseinandersetzung um Orthodoxie gegen Heterodoxie ist. Wie sich nun über Machtkämpfe, Konflikte, religiöser Ausbildung und Argumentation eine Orthodoxie herausbildet hängt von den spezifischen Kontexten ab. Entscheidend ist, dass die Verfügung über und die Interpretation von Texten als Ressource und Machtgrundlage dienen. Eine der entscheidenden Fragestellungen ist damit: wer benutzt wie, welche Texte, zu welchem Zeitpunkt, um welches Ziel zu erreichen?<sup>17</sup>

Die Hintergründe von Konflikten innerhalb des Gelehrtentums können dabei über die Analyse der verwendeten Texte untersucht werden, die Aufschlüsse über das spezifische Wissen des *‘alim* geben können und so eine Einordnung seiner Positionen erleichtern. Treten neue Texte in den lokalen Kontext, verändert sich das Wissen und damit die Autoritätsbasis. Dabei sollte auch in Betracht gezogen werden, dass es nicht nur eine Diversität von Interpretationen zwischen verschiedenen Gelehrten gibt. Die Auslegung eines Gelehrten kann durchaus zu unterschiedlichen Anlässen variieren (vgl. Antoun 1989: 255).

Das Ringen um die Durchsetzung von Ideen erfolgt maßgeblich über Diskussion und Argumentation. Neben der für die ethnologische Untersuchung essentiellen Analyse der verwendeten Textquellen, sollten auch rhetorische Argumentationslinien der Textvermittlung verfolgt werden. Insbesondere die Aussagen, die den Terminus *bid‘a* (dt. ‚Innovation‘, ‚unzulängliche Neuerung‘) enthalten, sind von großem Interesse.

---

<sup>17</sup> Für den Forscher ist es dabei schwierig eine Unterscheidung zwischen den individuellen Beweggründen der Akteure zu treffen. Einerseits können sie eine islamische Ideologie nutzen, um an die Macht zu gelangen, andererseits auch die Macht ergreifen, um einen nach ihrer Ansicht wahren Islam zu etablieren.

### 2.2.1.3 Die Gemeinschaft und ihr sozialer Kontext

Eine erschöpfende Theorie des Kontextes und Profils einer muslimischen Idealgemeinschaft kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Zu wenig wurde aus wissenschaftlicher Perspektive über Handlungsspielräume und Strategien der Bevölkerung berichtet. Als gesichert gilt, dass die muslimische Gemeinschaft nicht existiert. Die Vorstellung einer passiven Masse, die unkritisch die Interpretationen der Gelehrten in Praktiken umsetzt, muss als überholt beurteilt werden. Dementsprechend müssen in einer Untersuchung mögliche Spielräume der Bevölkerung bei der gemeinschaftlichen Konstruktion der lokal-islamischen Lebenswelt miteinbezogen werden. Diese muss nicht unmittelbar auf religiöser Ebene erfolgen, sondern kann auch über gesellschaftliche Faktoren wie Verwandtschaft oder Ökonomie beeinflusst werden.

Dessen ungeachtet zeigt sich deutlich eine Dynamik von Interessen, die sich z.B. in Legitimationsbestätigung bzw. -ablehnung der religiösen Führungsrolle islamischer Spezialisten zeigen. Dementsprechend darf eine Gemeinschaft nicht als homogene Gruppe gesehen werden, sie vertritt ähnlich den religiösen Eliten heterogene Ansichten und entwickelt Strategien, wobei sich religiöse Interessen bisweilen mit sozialen oder ökonomischen überschneiden.<sup>18</sup> Folglich sind auch die Interpretationen und Vorstellungen eines lokalen Islams, die das Gelehrtentum in lokalen Kontexten hat, selten mit denen der Gemeinschaft kohärent. Es entwickeln sich vielmehr Konflikte, die über Aushandlungsprozesse zur Konstruktion eines lokalen Islams führen.

Konflikte, Debatten und Diskussionen gehören damit zum Grundinventar jeder muslimischen Gesellschaft. Islamische Ideen müssen immer auf öffentliches Interesse stoßen, die eine mögliche Anwendbarkeit prüft. Wenn eine lokale Praxis nicht mit islamischen Wertvorstellungen kollidiert, dann kann sie adaptiert und als islamisch übernommen werden.

Ein weiterer Aspekt ist der bereits angesprochene Textzugang, der über die Basis und Verteilung von Wissen und damit Autorität entscheidet. Gilson konstatiert unter bestimmten Bedingungen durch die Bevölkerung produzierte *'ulama'*, insbesondere

---

<sup>18</sup> Eine Möglichkeit zur Untersuchung potentieller Interessengruppen bietet beispielsweise die Arbeitshypothese der strategischen Gruppe (vgl. Bierschenk 1988) oder der sozialen Schnittstelle (Long 1989).

dann, wenn die Interpretation der Gelehrten nicht mit der Sichtweise der Gemeinschaft übereinstimmt und diesen schließlich die Legitimation entzogen wird (vgl. Gilson 1982: 33).

### **2.2.2 Die Vermittlung ‚korrekter‘ Tradition am Beispiel muslimischer Institutionen**

Mit der Darlegung der verschiedenen Analyseebenen sind die Basiskomponenten für die eigentlichen Vermittlungsprozesse islamischer Ideen gegeben. Ein Zusammenwirken der drei Ebenen erfolgt schließlich in islamischen Praktiken und Institutionen, in denen Texte ihre symbolische Wirksamkeit entfalten und eine lokale, islamische Doktrin gebildet wird. Erst hier wird letztendlich entschieden, welche Aspekte unter islamisch subsumiert werden können. Diese Grundlage wird von einem festgelegten Regelwerk um fixiertes Wissen und dessen Praxis reproduziert, um so den Anspruch einer Immunität gegenüber Neuerungen zu erfüllen. Dass dennoch Neuerungen über die Vermittlung durch Spezialisten in islamische Rituale mit einfließen können, kann mittlerweile kaum noch bestritten werden. Islamische Gelehrte selektieren spezifische Texte, um spezifische Praktiken zu akzentuieren und deren Auslegung als Orthodoxie zu etablieren.

Diese Prozesse werden besonders deutlich durch soziale Einrichtungen, die als Orte des formalisierten Zusammentreffens von Spezialisten und Gemeinschaft über Normendefinition eine gemeinsame islamische Lebenswelt konstituieren. Islamische Institutionen präsentieren sich als zeitlose Einrichtungen und dienen ferner der Instrumentalisierung von Vermittlungsprozessen. Durch ihre tägliche Reproduktion von Normen und charakteristischen Glaubensformen bieten sie diesbezüglich aufschlussreiche Hinweise auf ein sich veränderndes Wissen, dessen praktische Umsetzung und sonstige potentielle Innovationen und erfolgreiche Kontextualisierungen. Als Beispiele sollen zwei klassische Institutionen des Islams herausgegriffen werden, die in Zielsetzung und Wirkung nahezu polarisierende Positionen einnehmen. Zum einen sind dies islamische Bildungsinstitutionen, zum anderen ‚öffentliche‘ Institutionen wie Freitagsmoscheen, Feste und sonstige Plätze ritualisierter Zusammenkunft.

Islamische Bildungsinstitutionen dienen der Vermittlung des im Islam so essentiellen Wissens und demzufolge auch der Reproduktion des Spezialistentums, also einer

Zugangsregulierung. Moscheen, Rituale und insbesondere die islamische Freitagspredigt sind dagegen Orte der Anwendung und sozialen Umsetzung des erlangten Kapitals. Ein Unterscheidungsmerkmal beider Institutionen liegt in dem jeweiligen Vermittlungs- und Handlungsspielraum der Gelehrten oder der Interessengruppen: Bildungsinstitutionen bemühen sich einen Kanon an Wissen fixiert zu übermitteln, ohne dass islamische Universalien verfälscht werden. Eine Freitagspredigt dagegen besteht einerseits aus einem formalisierten, zum anderen aus einem offenen Teil, in dem der Prediger verschiedene Elemente alltäglicher Situationen mit islamischer Doktrin kombinieren kann und damit wesentlichen Einfluss auf die Einbettung äußerer Betrachtungsweisen in den Kontext nimmt.

Dieses Kapitel befasst sich demnach mit der Frage, ob nach essentialistischer Definition wirklich ein fixierter Wissensbestand bei korrekter islamischer Handlungsweise gegeben ist oder aber ob sich die islamischen Handlungspraktiken für Innovationen öffnen können.

### **2.2.2.1 Islamische Bildungsinstitutionen als Hort fixierten Wissens?**

„...ʿulema are always being produced through the system of religious schools and universities, and the text is continually reproduced as a text.“ (Gilsenan 1982:32)

Nachdem weiter oben dargestellt wurde, wie wichtig Wissen im islamischen Zusammenhang um Vermittlungsprozesse ist, befasst sich dieses Kapitel näher mit der Frage, welchen Prozess Individuen durchlaufen müssen, um den Status eines Spezialisten zu erreichen und wie erlangtes Wissen an Schüler weitergeben wird. Dabei soll auch hier wieder anerkannt werden, dass neben der folgenden, abstrahierten Darstellung eine Vielfalt an Formen der Wissensvermittlung oder ihrer Kombinationen existiert.

Islamische Bildungsinstitutionen können dabei als Teil eines Ausleseverfahrens zur Reproduktion islamischer Gelehrter verstanden werden, die hierarchisierend in Wissende und Unwissende differenziert. Die Vermittlung von Wissen vollzieht sich auf

einer exklusiven Ebene.<sup>19</sup> Die Intention einer islamischen Ausbildung ist die getreue Ausführung der Anweisungen Gottes zum Wissenserwerb und der daraus resultierenden Erkenntnis den Alltag in islamische und nicht-islamische Kategorien einzuordnen zu können. Ökonomische, politische oder soziale Interessen sind nicht primäre Ziele, wenngleich den Gelehrten der Zugang zu neuen Ressourcen erleichtert wird. Angehörige der *'ulama'* erhalten zudem über ihr Prestige die Möglichkeit eines gesellschaftlichen Aufstiegs.

Im allgemeinen finden sich in der islamischen Welt fünf Ebenen islamischer Bildung. Zum einen das Studieren bei ‚Meistern‘, *talab al-‘ilm*, bzw. die Suche nach Wissen bei islamischen Gelehrten. Diese Form der Wissensvermittlung zeigt sich meist bei sogenannten Wanderstudenten oder Wandergelehrten. Daneben existieren informelle Studienzirkel in Moscheen bzw. privaten Häusern, die oft nach dem Abendgebet stattfinden. In ihnen liegt der historische Ursprung islamischer Bildungsinstitutionen, wobei ihre gegenwärtige Funktion die Weiterbildung ist. Die Koranschulen markieren den Beginn einer formalisierten islamischen Ausbildung und werden in der Regel von der gesamten Bevölkerung besucht. Der Schwerpunkt liegt auf der Rezitation und Memorisierung des Korans, während die Dauer der Teilnahme zwischen 4 und 8 Jahren, je nach Umfang und Intensität des Memorisierens, variieren kann. Die *madrassa* ist dagegen eine höhere Bildungseinrichtung, in denen meist ein fixierter Fächerkanon existiert, der zwischen den Gemeinschaften abweichende Formen annehmen kann. Allgemeine Fächer können dabei *hadith*, *tafsir* (dt. ‚Koranauslegung‘), *fiqh* (dt. ‚Recht‘), des Weiteren Philosophie, Medizin, Naturwissenschaften, usw. sein. Die *ma‘had* repräsentieren die Institution mit dem höchsten Bildungsanspruch. Sie sind mit den westlichen Universitäten zu vergleichen und sind eine relativ neue Erscheinung. Sie werden von den ‚großen‘ *madaris*, wie z.B. der al-Azhar in Kairo oder Qarawiyyin in Fez, unterschieden. Aber auch dies ist eine Frage des jeweiligen Authentizitätsbezug der unterschiedlichen Akteure.

---

<sup>19</sup> Der Zugang zu Bildungsinstitutionen ist ein Thema für sich und kann hier nicht erschöpfend bearbeitet werden. Häufig lässt sich eine allgemeine Grundausbildung erkennen. Bei zunehmender Qualifikation, also Ausbildungsdauer, brechen Schüler oft aus ökonomischen Gründen ab. Meine persönliche Erfahrung in Lamu zeigte auch einen hohen Grad der Zuteilung von Studienplätzen und Stipendienvergabe aufgrund verwandtschaftlicher Beziehungen.

Der Prozess des Lernens in der Koranschule basiert dabei im wesentlichen auf dem Zuhören und nicht auf der aktiven Partizipation am Unterricht. Die Entscheidung zugunsten dieser Vorgehensweise findet sich in der Fixierung des Wissens, das nach muslimischer Vorstellung in seiner Essenz gebündelt werden soll, um Innovationen abzuwehren, die im Widerspruch mit der Gottesbotschaft und dem damit verbundenen Gehorsam stehen könnten. Auch hier stützt sich die Bildung auf einer Dichotomie, die zwischen korrekt und nicht-korrekt, Recht und Unrecht, islamisch und nicht-islamisch unterscheidet. Ein Lehrer und sein Wissen dürfen demnach nicht in Frage gestellt oder gar kritisiert werden. Dieses Wissen stellt die Tradition dar, die sich in einem bestimmten Korpus zur Verfügung stehender Texte ausdrückt. Dieser soll im Idealfall unhinterfragt übermittelt werden. Das Verstehen des Gelernten ist hierbei nicht primäres Ziel: „An informal attempt to explain meaning was considered blasphemy and simply did not occur. Instead, the measure of understanding was implicit and considered of the ability to use particular Quranic verses in appropriate contexts” (Eickelman 1978: 49).

Auch in den höheren Stufen der Ausbildung, beispielsweise bei Koraninterpretationen in einer *madrassa*, erfolgt die Aneignung weiterhin über das Zuhören. Das Verständnis und die exakte Anwendung des Wissens wird dabei oft erst über die öffentliche Praxis erlangt, wie z.B. in Form genau festgelegter Koranrezitationen anlässlich bestimmter Ritualen: „Understanding of the Quran (or other texts) would later be evaluated by the ability to make practical reference to it in appropriate context” (Antoun 1989: 259). Diese Form der Ausbildung ohne Sinnvermittlung bei reiner Memorisierung scheint aus europäischer Perspektive vielleicht minderwertig, ist allerdings im islamischen Kontext im engen Zusammenhang mit den Erziehungsbemühungen einer allgemeinen Disziplin zu sehen, der ein hoher Stellenwert eingeräumt wird und die in täglichen Ritualen, wie auch im Fastenmonat Ramadan wirksam wird.

Die Korrektheit des Wissens soll auch über die Rhetorik der ‘*ulama*’ gesichert werden, das häufig im klassischen Arabisch vermittelt wird und nur Kommentare über dritte Personen zum Ausdruck bringt. So wird der Anschein vermieden, die Gelehrten sprächen aus eigenem Interesse. Die ‘*ulama*’ sehen sich dabei nur als Übermittler eines fixierten Korpus von Texten und nicht als Vermittler mit Innovationspotential.

Ein formaler Schulabschluss in unserem Sinne existiert nicht: „...there were no formal markers of entry to the milieu, there were none upon leaving it.” (Eickelman 1978: 506). Zwar besteht die Möglichkeit eine Art Lehrlizenz (arab. *ijaza*) zu erwerben, diese wird aber häufig nur beantragt, wenn der Absolvent zur höchsten Ebene der Gelehrten aufsteigen möchte. Im kenianischen Kontext kommt dieser Lizenz innerhalb des Gelehrtentums, wie noch zu sehen sein wird, eine hohe Bedeutung zu. Sie zeigt den eigentlichen Grad der Authentizität eines Gelehrten, insbesondere hinsichtlich seiner Lehrer, und über diese werden bestimmte Handlungen, wie z.B. das Halten einer öffentlichen Predigt erst legitimiert.

Hier zeigt sich z.B. deutlich die interne Differenzierung der *‘ulama’*, die intern informell hierarchisiert sind und über ein islamisches Gelehrtennetzwerk miteinander in Beziehung stehen. Dieses Netzwerk basiert im wesentlichen auf Strukturen des islamischen Bildungswesens und seiner Wissensvermittlung: „...to be transmitted through a quasi-genealogical chain of authenticity which descends from master (shaykh) to student (talib) to insure that the knowledge of earlier generations is passed on intact” (Eickelman 1978: 492). Gerade diese idealtypische Form der Wissensvermittlung zeigt jedoch in der Praxis zahlreiche Brüche zwischen Lehrern und Schülern. Sie sind deutliche Wendepunkte und damit Ansatzpunkt bei der Untersuchung des Verhältnisses von Vermittlung und Praxis. Kenntlich gemacht werden sollen zunächst die Ursachen für das Auseinanderbrechen dieser im Islam so wichtigen Beziehung. Neben Gründen außerhalb der religiösen Ebene zeigen sich die Zerwürfnisse oft als deutliches Bedürfnis nach islamischen Alternativen und Neuerungen. Ein weiterer untersuchenswerter Aspekt sind variierende Lehrpläne und -methoden, die zu unterschiedlichen Zeiten nachgewiesen werden können.

### **2.2.2.2 Die Freitagspredigt als kontextbezogene Vermittlungsform**

Der Vermittlungsprozess islamischer Universalien entfaltet seine ganze Wirkungskraft in öffentlichen Versammlungen und Ritualen, in denen das Wissen der Spezialisten sozial eingesetzt wird. Islamische Rituale geben die Symbolik und Bedeutung islamischer Ingredienzien weiter und entfalten eine starke

identifikationsstiftende Wirkung.<sup>20</sup> Aus diesem Grund gibt es auch ein hohes Bedürfnis nach gemeinschaftlichen Tätigkeiten im Namen Gottes, die im Islam als wesentlich bedeutender eingestuft wird, als etwa das individuelle Gebet. Diese ritualisierten Zusammenkünfte können in der Moschee erfolgen oder aber auch an weniger institutionalisierten Orten, wie dem Friedhof bei der Beisetzung eines Gläubigen. Die Moschee gilt dennoch als wichtigster Treffpunkt und als klassisches Zentrum islamischer Vermittlung und Darbietung des islamischen Ethos. Sie stellt nicht nur den Ort des Gottesdienstes, sondern ist multifunktionale Institution: sie ist Keimzelle islamischer Gelehrsamkeit, aber auch Stätte allgemeiner Diskussionen, Rast und Meditation bis hin zu offiziellen Empfängen. Während islamische Bildung einen eher exklusiven Charakter hat, sind sämtliche Rituale innerhalb der Moschee und auch außerhalb öffentlich, teilweise sogar verbindlich. Gemeinschaftliche Gebete in der Moschee umfassen das alltägliche Pflichtgebet, das obligatorische Freitagsgebet, Gebete zum Fastenbrechen, das Opfergebet und auch Gebete anlässlich äußerer Krisen wie Krieg oder Dürre.

Um Vermittlungsprozesse eingehender zu analysieren bieten sich insbesondere das Freitagsgebet und die darin eingebettete Freitagspredigt (arab. *khutba*) an, die vom *khraṭib* (dt. ‚Prediger‘), einem islamischen Gelehrten, gehalten wird. In der Kombination der Moschee als symbolischem Fokus und dem Prediger als rituellem Spezialisten, gleichzeitig auch Sprecher der partizipierenden Gläubigen, enthüllt sich die komplexe Beziehung zwischen dem Islam und seinem spezifischen Kontext.

Die Person des *khraṭib*, des Freitagspredigers, repräsentiert ein Paradebeispiel der Vermittlerrolle. Unabhängig von seinem Wissen basiert die Authentizität und Wirksamkeit des *khraṭibs* auf dem historischen Umstand, dass seine Rolle eng mit der symbolischen Repräsentation des Propheten und seiner Nachfolger in einem religiös politischen Sinn verbunden ist (Antoun 1989: 69). Ihm unterliegt die Aufgabe der Textselektion aus dem vorhandenen Repertoire, womit er seine Rede auf der Basis

---

<sup>20</sup> Implizit zeigt sich auch eine konsequente Abgrenzung. Interessant wird dieses Faktum bei der Untersuchung verschiedener muslimischer Gruppen innerhalb einer Gemeinschaft, die z.B. ihre Feste wie das Ende des *ramadan* oder das Opferfest bewusst an verschiedenen Tagen ausrichten und so zur Bekennung auffordern. Diese spezielle Unterscheidung erfolgt etwa durch abweichende Interpretationen des Mondkalenders.

umfangreicher Möglichkeiten und Kombinationen von Text und gemeinschaftlicher Situation aufbauen kann: „...it is the privilege and the responsibility of a designated role, in this case, the preacher, to conjoin and expound the relationship between categories and values that are at once public and private (or sectional)” (Gaffney 1987: 203).

Die *khrutba* besteht aus einem formalisierten Teil bestimmter Koranrezitationen und *hadith*-Stellen, aber auch aus einem relativ offenen Teil, einer Art Ansprache, in der Probleme genannt werden, die auf die Gemeinschaft oder allgemein die islamische Welt abzielen. So finden sich neben universalistischen Elementen auch partikularistische wieder, die im offenen Teil beliebig kombiniert werden können. Die Predigt ist zum einen religiöse Ermahnung und Darstellung ethischer Forderungen an die Gemeinschaft, zum anderen autoritatives Medium politischer Implikationen, Plattform für Kritik bestehender Verhältnisse oder ideologische Propaganda. Die Freitagspredigt liefert dabei eindeutige Hinweise zum Entwurf kultureller Neuerungen, zur Transmission und Transformation der schriftlichen Tradition.

Verschiedene Freitagsmoscheen<sup>21</sup> innerhalb einer Gemeinschaft sind deutliche Indikatoren für theologische Konflikte innerhalb von Gemeinschaften. Antoun (1989) zeigt anhand seiner Analyse verschiedener Freitagspredigten in einem jordanischen Dorf, wie gleiche Textstellen individuell interpretiert und in der Predigt verarbeitet werden:

„What is remarkable about these sermons is the different weighting placed on the religious, theological, ethical, psychological, and political implications of the same argument. These sermons provide convincing documentation of the diversity of the Muslim preaching corpus in terms of both content and interpretation within a quite narrow geographical range.” (Antoun 1989: 233)

Gaffney (1987, 1994) dagegen untersuchte in der oberägyptischen Stadt Minya verschiedene Typen von Predigern unter dem Aspekt einer sich wandelnden Praxis von Freitagspredigten im Spannungsfeld von Religion und Nationalismus. Einen ähnlichen Ansatz vertritt auch Tayob (1999), der verschiedene Freitagspredigten im südafrikanischen Kontext analysierte.

---

<sup>21</sup> Die Freitagsmoscheen sind konstitutiv für die islamische Stadt, da auf den kleineren Dörfern keine existieren. Innerhalb der Stadt soll es so lange nur eine geben, bis die Anzahl der Besucher die Räumlichkeiten sprengen, so dass zwei oder mehr etabliert werden müssen.

Neben der Vermittlung von Lehrmeinungen durch die ‘*ulama*’ existiert auch die Möglichkeit der Interpretation durch die Gemeinschaft, die ihrerseits selektiv auswertet oder sogar in einer der Gelehrtenintention entgegengesetzten Richtung argumentiert.<sup>22</sup> Allerdings ist die komplexe Beziehung zwischen Prediger und Auditorium bis jetzt nur ungenügend untersucht worden. Auch Grad und Spielraum der Partizipation bei islamischen Ritualen durch die Gemeinschaft sind ein untersuchenswertes Feld. Spricht der *khratib* aktuelle Bedürfnisse oder gegenwärtige Krisen an? Erfolgt die Predigt in einer für die Gemeinschaft verständlichen Sprache oder bleibt sie beim klassischen Arabisch? Welche rhetorischen Strategien entwickelt der Prediger, um die Gemeinschaft zu überzeugen? Diese Fragen können im weiteren Verlauf der Arbeit aufgrund der schlechten Literaturlage leider nur bedingt beantwortet werden.

### **3 Islamische Gelehrte und Wandlungsprozesse im Islam - diskursive Tradition in Kenia/Ostafrika**

Der theoretische Teil versuchte zu klären, wie spezifische Vorstellungen von islamischen Universalien von lokalen Gelehrten einerseits über die Exegese von islamischen Texten vermittelt und andererseits über Aushandlungsprozesse mit den jeweiligen lokalen Gemeinschaften zu islamischen Realitäten konstruiert werden. Vermittlungs- und Innovationsprozesse lassen sich anhand der Interaktion zwischen Gelehrten und Gemeinschaft und ihrer kultureller Praxis aufzeigen. Reformen werden notwendig durch periodische Krisen, die zu einem Bedürfnis nach Alternativen und zur Restrukturierung islamischer Gesellschaften führen können. Allerdings muss berücksichtigt werden, dass die Ursachen für Reformen immer in Bezug zum jeweiligen Kontext zu sehen sind.

Dass nicht alle Fragen aus dem programmatisch anlegten Theorieteil beantwortet werden können ist bereits ausgeführt worden. Es soll in dem nun folgenden historischen

---

<sup>22</sup> Während meiner Forschung in Lamu wurde während einer Predigt ein Buch der skandinavischen Ethnologin Minou Fuglesang und ihr Buch über die Frauen von Lamu Bestandteil einer Freitagspredigt. In dieser bestätigte der *khratib* ihre Beobachtungen, mahnte dabei aber gleichzeitig den nicht-islamischen Lebensstil der Frauen in Lamu an. Nach der Predigt berichtete mir ein Teilnehmer, dass der *khratib* die westliche Wissenschaft angeklagt habe, Lamus Geheimnisse nach außen zu tragen, und lieferte damit seine eigentümliche Interpretation der Predigt.

Teil das Hauptaugenmerk auf religiöse Gelehrte und deren Rolle im Wandel islamischer Lehrtraditionen gelegt werden. Wer zählt zu welcher Zeit aus welchen Gründen zum religiösen Spezialistentum? Welche Faktoren stützen die Legitimität neben dem religiösen Wissen um wichtige Texte? Unter welchen Bedingungen differenziert sich die Elite und wie werden Innovationen in die Lokalität eingebettet? Zur Beantwortung der Fragen soll im folgenden am Beispiel Ostafrikas, später Kenias, auf die Entwicklung neuer Institutionen, die darin implizite Vermittlung, sowie auf Brüche und Konflikte innerhalb des Gelehrtentums hingewiesen werden, wobei soweit möglich die dabei benutzten islamischen Textquellen angeführt werden sollen.

Das Fallbeispiel Kenia-Ostafrika ist dabei aus wissenschaftlicher Perspektive besonders vorteilhaft, da sich neben der erschöpfenden Literatur zu Strukturen islamischer Gemeinschaften auch eine starke Einbettung der Lokalitäten in ausgedehnte religiöse Netzwerke beobachten lässt, die als Verbindungspunkte für Ideen und potentielle Neuerungen zwischen muslimischem Zentrum und Peripherie fungieren.

Hieran anknüpfend scheint Kenia als Untersuchungsgegenstand auch deshalb prädestiniert zu sein, da diese Netzwerke, neben den traditionellen Handelsbeziehungen, auch verschiedene Migrationswellen einschließen, die die vorherrschende Swahilikultur, und im verstärkten Maß den dortigen Islam, maßgeblich beeinflussten. Die Bevölkerung der ostafrikanischen Küste setzt sich damit aus Neuankömmlingen verschiedener Epochen zusammen, die sich und ihre kulturellen Merkmale in die Gemeinschaft einbrachten. Zur Ausbildung einer gemeinsamen Identität wurde somit eine Bereitschaft zur fortwährenden und reziproken Kontextualisierung erforderlich.

Neben Afrikanern, die entweder als Sklaven verschleppt wurden oder aber auf freiwilliger Basis an die Küste kamen, stellten Einwanderer von der arabischen Halbinsel, hier insbesondere aus dem Hadramaut/Jemen, den Großteil dieser Migranten. Diese überwiegend ökonomisch motivierte Ansiedlung aus dem arabischen Raum brachte als Folge auch den Islam an die Ostküste Afrikas. Mit den verschiedenen Migrationsschüben kamen kontinuierlich neue Vermittler und Vermittlungsinhalte, wie islamische Texte und Wissenschaften nach Ostafrika, die sichtlich zu Brüchen und Neudefinitionen vorhandener islamischer Lehrtraditionen führten. Der Islam in Kenia entwickelte sich schließlich über Aushandlungsprozesse zwischen etablierten lokalen und von Außen kommenden Vorstellungen zu einer eigenständigen Doktrin, die

entsprechend Asads These der diskursiven Tradition seine inhärenten Charakteristika weiter entwickelte. Diese religiöse Weiterentwicklung kann aber immer nur in Beziehung zu einem breiten kulturellen Wandel gesehen werden.

Die Strukturierung folgender Ausführungen basiert demnach vorrangig auf der These, dass sich der Islam zwar lokal ausformte, aber im wesentlichen über bestimmte Träger von außen herangezogen wurde: anfangs über Händler und Flüchtlinge, später im verstärkten Maße über islamische Gelehrte. Zunächst sollen jene Migrationen hervorgehoben werden, die als kontextbestimmende Merkmale die Genese und spätere Ausbildung eines frühen Gelehrtentums in Kenia bestimmten. Im Anschluss daran sollen mit Beginn der Kolonialzeit einige Kurz-Biographien von wichtigen Gelehrten vorgestellt werden, um an deren Beispiel gravierende Einschnitte in den islamischen Lehrtraditionen Kenias aufzudecken. Vorab jedoch ein einführender Abriss zur gegenwärtigen muslimischen Bevölkerung Kenias.

Die Muslime in Kenia sind in ihrer Mehrheit Sunniten der schafiitschen Rechtsschule. Auch schiitische Glaubensgemeinschaften bzw. andere Rechtsschulen sind in Kenia anzutreffen, wobei diese allerdings verhältnismäßig eine geringe Relevanz zuzuschreiben wäre.

Die muslimische Bevölkerung Kenias stellt gegenwärtig eine religiöse Minderheit dar. Da keine verlässlichen, auf Zensus basierenden Zahlen verfügbar sind, schwanken auch die Angaben des muslimischen Anteils an der Gesamtbevölkerung und können zwischen 6 bis 30% betragen.<sup>23</sup> Die meisten Muslime finden sich dabei in der Küstenprovinz Kenias und im sogenannten *Northeastern District*, nahe der somalischen Grenze, aber auch in den Städten existieren größere Gemeinschaften. Die ethnische Zusammensetzung der islamischen Gesellschaft Kenias ist als sehr heterogen anzusehen, darunter Swahili, Somalis, Muslime asiatischen Ursprungs, insbesondere aus Indien und Pakistan, und kleinere Gruppen wie die Pokomo, die Digo, usw. Die vorliegende Arbeit legt das Hauptaugenmerk auf die muslimische Gemeinschaft der an der Küste anzutreffenden Swahili.<sup>24</sup> Die Ursache für diese Eingrenzung liegt einerseits

---

<sup>23</sup> In der wissenschaftlichen Literatur gehen die Angaben z.T. sehr stark auseinander: Chande (2000): 20-30%, Cruise O'Brien (1995): 6-8%, Kettani (1982): 30%.

<sup>24</sup> Der Terminus Swahili leitet sich vom arabischen *sawahil* (plural von *sahil*) ab und lässt sich sinngemäß mit Küstenbewohner übersetzen. Diese Küste impliziert nicht nur einen kenianische Teil,

in der historischen Entwicklung des Islams in Kenia, die unmittelbar mit den Swahili in verknüpft ist, andererseits in der Tatsache, dass die Swahili bis heute die bedeutendsten Träger des lokalen islamischen Gelehrtentums stellen.

Die Rolle der Frauen im Islam soll dabei nicht unterschlagen werden. Sie werden häufig von Gelehrten als Bezugspersonen, gerade hinsichtlich ihrer Bedeutung in der frühen islamischen Erziehung und im Koranstudium, genannt, stellen aber keine wichtigen Akteure. Sie sind damit keine stumme Kategorie, gelten allerdings in Hinsicht auf Wandlungsprozesse nicht als maßgeblich aktiv.

### **3.1 Die Genese des lokalen Gelehrtentums in Kenia im Kontext hadramautischer Migrationen (700-1895)**

Dieses Kapitel gliedert sich in drei Teile, die sich an jeweils mit einer der beiden Migrationswellen aus dem Hadramaut befassen. Der erste Teil stellt die Ausbildung des lokalen Islams von 750 bis 1500 als Folge ökonomischer Beziehungen mit spannungsabbauende Funktion innerhalb der stark hierarchisierten Swahiliegemeinschaften. Der zweite Teil von 1500-1750 beschäftigt sich dagegen mit der Ankunft sogenannter *shurafa*, also direkter Abkömmlinge des Propheten Mohammed, aus dem Hadramaut, die aufgrund der aggressiven Intervention der Portugiesen eine erste islamische Revitalisierungsbewegung in Ostafrika einleiteten. Des Weiteren gelten die *shurafa* als Initiatoren eines textorientierten Gelehrtentums und sollen aus diesem Grunde näher beleuchtet werden. Der abschließende dritte Teil beschäftigt sich mit der Etablierung der schafiitschen Rechtsschule, damit auch mit der Etablierung eines ersten komplexen Textkorpus, und dem zunehmenden Einfluss der sufischen Bruderschaft der *Alawiyya*. In diesem Zusammenhang soll der Gelehrte Habib Sualeh vorgestellt werden, der innerhalb der kenianischen Muslime eine Neustrukturierung des Bildungswesen herbeiführte und mit seiner etablierten Lehrtradition bis weit ins 20. Jahrhundert den Kern der kenianischen *'ulama'* stellte.

Als Quellenbasis für diesen Abschnitt wurde insbesondere Pouwels (1987)

---

sondern bezeichnet den ostafrikanische Küstenstreifen vom Süden Somalias bis nach Mozambique, so dass diese Arbeit zumindest in der frühen historischen Phase oftmals überregionale Bezüge im Sinne

herangezogen, der das bisher kompetenteste Werk zur Geschichte des Islams in Ostafrika lieferte.

### **3.1.1 Die Etablierung des Islams in Kenia am Beispiel der frühen Swahiligesellschaften (750-1500)**

Im folgenden soll eine kurze Übersicht zu den historischen Strukturen der Swahiliegemeinschaften gegeben werden, die für das weitere Verständnis unerlässliche Voraussetzung ist. Dabei soll auch auf die tiefen Konflikte zwischen den verschiedenen Gruppen, insbesondere Arabern und Swahili, hingewiesen werden, die hinsichtlich ihrer eigenen Vorstellung von islamischer Orthodoxie immer wieder aufflackerten.

#### **3.1.1.1 Ursprünge und Entwicklung der Swahilikultur**

Die Ursprünge der Swahilikultur lassen sich nur hypothetisch nachzeichnen und basieren im wesentlichen auf archäologischen bzw. linguistischen Quellen. Die kulturellen Wurzeln der Swahili werden dabei von einigen Autoren in der eher hypothetischen Region von Shungwaya und anschließenden Wanderbewegungen an die Küste Ostafrikas zwischen 700 bis 1100 lokalisiert (vgl. Pouwels 1987; Allen 1992). Die emigrierenden Bantusprachgruppen trafen dort auf arabisch-persische Händler, die bereits in Mogadischu Siedlungen unterhielten und durch Gold- und Elfenbeinvorkommen an die südliche Küste gelockt wurden (vgl. Chittick 1974). Die Handelsaktivitäten mit Ostafrika waren dabei entscheidend vom Monsun, einer Luftströmung mit halbjährlichem Richtungswechsel, abhängig. Die arabischen Händler nutzten die Jahreszeit, in der die Winde sie Richtung Süd-West an die Küste Afrikas trieben. Dort mussten sie teilweise Monate bis zum Drehen des Windes warten, der ihre Rückfahrt in die Heimat ermöglichte. So entstanden permanente Niederlassungen der Araber, die sich dann mit der einheimischen Bevölkerung mischten. Aus diesen

---

Ostafrikas herleitet und sich erst im Verlauf der Kolonialzeit explizit auf Kenias konzentriert.

Handelsdependenzen entwickelten sich die ersten arabisch geprägten Siedlungen der ostafrikanischen Küste.

Mit zunehmender Expansion des Handels im 12/13. Jahrhundert hielt auch der Islam Einzug in das Gebiet Ostafrikas, wobei allerdings konkrete Daten zum Islamisierungsprozess nicht zur Verfügung stehen. Nachweisbar sind dagegen frühe muslimische Siedlungsstätten auf Shanga im Norden der kenianischen Küste, die nach archäologischen Schätzungen auf 780 bis 850 n. Chr. datiert werden können (vgl. Horton 1996). Spätere Funde in südlichen Regionen der Küste, wie etwa die Moschee in Kilwa/Tansania im 13. Jahrhundert (vgl. Chittick 1974), führten zu der Hypothese, dass sich der Islam zuerst im Norden Kenias etablierte, um schließlich langsam in südliche Gefilde vorzudringen. Die Ausbreitung des Islams beschränkte sich dabei auf einen schmalen Küstenstreifen, dessen Siedlungen sich allmählich zu Städten mit kosmopolitischem Charakter entwickelten, wie das frühe Kilwa, so dass der Islam in dieser Zeit als primär städtisches Phänomen angesehen werden kann. Diese Handelszentren blieben politisch weitgehend voneinander unabhängig, waren aber ökonomisch und kulturell sehr stark über Netzwerke miteinander verwoben.

Waren es zunächst viele Familien aus dem Irak, Oman oder Syrien, die entweder als Händler oder auf der Flucht vor religiösen Repressionen in ihren Heimatländern nach Ostafrika kamen, so erfolgten ab dem 12/13. Jahrhundert intensiviertere Migrationsbewegungen aus dem Jemen, die als erste große Hadrami-Migration zusammengefasst wird. Gleichzeitig erweiterten sich ab dem 13. Jahrhundert die zunächst auf Persien begrenzten Handelsbeziehungen zu einem Netzwerk mit Ägypten, Zeila, Berbera, Jidda und Aden, das sich im späteren Verlauf ostwärts Richtung Indien bis Malaysia erstreckte. Mit den neuen Migrant\*innen kam auch die arabische Sprache in den ostafrikanischen Raum. Die vorherrschende Lokalsprache integrierte arabische Begriffe und entwickelte sich schließlich zum Kiswahili, der ‚Küstensprache‘. Das Arabische fungierte allerdings weiterhin als kanonische Sprache islamischer Praktiken, während das Kiswahili auf alltäglicher Ebene gebraucht wurde.

Eine Begriffsbestimmung der Swahili hinsichtlich ihrer Identität oder Ethnizität soll hier aus Komplexitätsgründen nicht geliefert werden. Zu diffus gestaltet sich auch auf wissenschaftlicher Ebene die Diskussion, so dass sich kohärente Strukturen nur schwer

herauskristallisieren lassen<sup>25</sup>, zumal hier oftmals die emische Sichtweise vernachlässigt wird.

In diesem Zusammenhang soll ausschließlich darauf verwiesen werden, dass die reziproke Beziehung zwischen Einheimischen und Neuankömmlingen in den verschiedenen Küstenlokalitäten jeweils eigene Formen von Ökonomie, Kultur und Religion hervorbrachten, die in einem informellen Netzwerk miteinander verbunden waren:

„A la croisée d’influences multiples, c’est en effet par eux, plus que par le canal de voies officielles ou de structures rigides, que s’est établie la plupart des relations, des communications et des transactions qui donnent à ces populations leur configuration particulière.“ (Le Guennec-Coppens 1991: 8)

Die Swahili der Küste besaßen kein spezifisches Wir-Gruppengefühl, sondern bezogen ihre Identität sehr stark auf ihre eigene Lokalität. Dies zeigt sich besonders an der Eigenbezeichnung der Swahili, die sich nach den städtischen Gemeinschaften ihrer Herkunft, wie etwa WaLamu oder WaPaté, richtete.

Ein wesentliches Problem, mit dem sich die frühen Küstengemeinschaften auseinandersetzen mussten, waren die kontinuierlichen Migrantenströme, die eine Inkorporierung äußerer Einflüsse in die Lokalität unvermeidlich machten. Diese Einwanderungen forcierten soziale Fragmentarisierungsprozesse und führten zu einem Sozialsystem mit starker Stratifikation. Die Positionszuweisungen innerhalb des Systems erfolgten dabei in erster Linie auf der Basis arabischer Deszendenzlinien:

„...social stratification was ordained and decreed by God and that those who claimed to be of Arab descent were closely related to Qurish (Mohammed’s tribe), while those who were called Wa Shenzi [dt. Babaren] were not even equipped with the faculties needed to understand sophisticated religious problems.“ (el-Zein 1974: 120)

Als ein Muster soll hier Le Guennec-Coppens’ Darstellung der Sozialstruktur Lamus dienen, die zwar statisch<sup>26</sup> ist und auch nur einen bestimmten Zeitabschnitt<sup>27</sup> reflektiert, aber dennoch als exemplarisch für die ostafrikanische Küste gesehen werden kann (vgl. Le Guennec-Coppens 1981: 153-157). In absteigender Reihenfolge finden sich hier die ‚alten’ Araber, d.h. die Nachkommen der ersten Händler, die sich an der

<sup>25</sup> Siehe z.B. Eastman (1971), Arens (1975), Salim (1985), Constantin (1987).

<sup>26</sup> In der Realität war es beispielsweise über die Konstruktion arabischer Deszendenzlinien möglich, sich eine arabische Identität zu erschaffen.

ostafrikanischen Küste niederließen. Sie haben nur noch wenig Verbindung zu den arabischen Ländern, beziehen sich allerdings immer wieder auf Genealogien, die auf Syrien, Irak, Oman oder Jemen verweisen. Sie bezeichneten sich als *waungwana* (dt. die ‚Noblen‘)<sup>28</sup> und stellten die sozio-politisch einflussreichste Gruppe dar. Daneben lassen sich die ‚wahren‘ Araber oder Omanis abgrenzen. Sie konstituieren sich aus Einwanderern aus dem 18.-19. Jahrhundert, die im Zusammenhang mit dem omanischen Herrschaftssystem nach Ostafrika gelangten. Sie werden auch *wamanga* (dt. ‚die aus dem Norden‘) genannt. Eine weitere Gruppe bilden die *masharifu*, die aus dem Hadramaut des 16. Jahrhundert immigrierten, den *shurafa* angehörten und über Jahrhunderte die religiöse Oligarchie stellten. Darauf folgen die Hadramis, die erst 19. Jahrhundert nach Ostafrika gelangten und dort wichtige Positionen innerhalb der Ökonomie besetzten. Im Gegensatz zu den *wamanga*, werden sie *washihiri* (dt. ‚die aus dem Süden‘) genannt. Nachfolgend die Arabo-Afrikaner, darunter Ethnien, die durch Vertreibungen von der Küste ab dem 16. Jahrhundert in die Städte zogen. Sie haben arabische Vorfahren, was ihnen allerdings von den sozial höher gestellten Gruppen abgesprochen wurde. Die letzte Kategorie der Sozialstruktur Lamus bilden schließlich die restlichen Individuen, insbesondere Sklaven bzw. Ex-Sklaven und weitere Afrikaner aus dem Hinterland, die keine arabische Abstammung herleiten konnten. Sie verloren ihre Affiliation mit ihrem ursprünglichen Herkunftsort und orientierten sich an den Normen und Werten der Swahilikultur.

Die Aufführung dieses exemplarischen Aufbaus ist wichtig, weil religiöse Interessenkonflikte zwischen verschiedenen Gruppen regelmäßig auf dieser sozialen Schichtung zurückzuführen sind. Im folgenden wird der Begriff ‚Swahili‘ zwar für alle muslimischen Küstenbewohner Ostafrikas verwendet. Im Fall eines Konfliktes erfolgt allerdings häufig eine interne Polarisierung der Gemeinschaft in zwei Gruppen, einerseits die Swahili, andererseits die Araber, die auf gegensätzliche Glaubensvorstellungen zurückzuführen sind. So kann in manchen Fällen eine Differenzierung von Arabern und Swahili nicht umgangen werden. Dabei ist die Trennungslinie oft diffus und situationsbedingt.

---

<sup>27</sup> Dieses Modell wäre zur Zeit der omanischen Herrschaft, d.h. im 19. Jahrhundert, anzusetzen.

<sup>28</sup> Abgeleitet von *ungwana* (dt. Zivilisation)..

### 3.1.1.2 Die Rolle des Islams an der ostafrikanischen Küste und die Entwicklung eines frühen Gelehrtentums

„Das geschriebene Wort war weit wichtiger wegen seiner magischen Qualitäten als wegen der Botschaft, die es überbrachte. Der Koran wurde zu einem heiligen Gegenstand, nicht zur Quelle der Gesetzgebung.“ (Levtzion 1987: 150)

Nach Pouwels ist der Islam in Ostafrika nicht nur als Folge arabischer Besiedlung zu sehen, sondern entwickelte sich vorwiegend durch eine Einbindung des ostafrikanischen Küstenstreifens in ein überregionales Handelsnetzwerk: „...it was a by-product of the growing incorporation of East Africa into the world of the western Indian Ocean“ (Pouwels 2000: 253). Damit stellt der Islam in Ostafrika keine autarke, wenn auch periphere Ausformung dar, sondern steht vielmehr in fortwährender Verbindung zu diversen islamischen Zentren.<sup>29</sup>

Die Motivation zur Konversion der Afrikaner zum Islam wuchs aus dem Bedürfnis heraus an den neuen Sichtweisen, Technologien und den damit verbundenen ökonomischen Erfolgen der arabischen Händler teilzuhaben. Mit dem Islam erfolgte eine hypothetische Gleichsetzung mit den Arabern, bei gleichzeitiger Abgrenzung vom kenianischen Hinterland<sup>30</sup>, das als *ushenzi* (dt. ‚Barabarentum‘) abfällig bezeichnet wurde. Die *umma* diente dabei als universalistische islamische Institution, die eine kulturelle Vielfalt der Bewohner unter dem Banner des Islams vereinigte. Rituale, wie das gemeinschaftliche Freitagsgebet, dienten dabei immer wieder der Bestätigung dieser Einheit. Der Islam in Ostafrika hatte damit eine doppelte Funktion inne. Einerseits stellte er ein Ideal eines unerreichbaren Status dar, andererseits war er Symbol der Abgrenzung gegenüber Nicht-Muslimen, also dem gesamten Hinterland.

Für den internen Zusammenhalt und die Organisation einer gemeinsamen muslimischen Identität kam den islamischen Gelehrten eine wesentliche Führungsrolle

<sup>29</sup> Von Kategorien wie ‚Swahili-Islam‘, wie sie beispielsweise von Hock (1987) verwendet wird, soll hier nachdrücklich Abstand gewonnen werden. Zu synchron sind dessen Beschreibung einer „spezifisch ostafrikanischen Form des Islams“ (Hock 1987: 23), wobei er diese vorwiegend an religiös-magische Praktiken und Gottesvorstellungen festmacht. Diese existieren zwar auch in dieser Form, aber repräsentieren nur einen Ausschnitt, der nicht auf die gesamte ostafrikanische Küste übertragen werden kann.

<sup>30</sup> Dieser Aspekt spiegelt sich auch in der dualistischen Weltsicht der Swahili, die die Stadt mit einem Hort der Ordnung, Zivilisation (sw. *ungwara*) und *umma* gleichsetzten, um demgegenüber das Hinterland als Chaos, Barabarentum (sw. *ushenzi*) und Ungläubigkeit abzuwerten.

zu. Gelehrte, wie sie im Theorieteil dieser Arbeit definiert werden, lassen sich in dieser frühen Phase allerdings kaum ausmachen. Hinweise auf etablierte ‘*ulama*’ oder gar religiöse Texten finden sich zu dieser Zeit nur in Reisequellen und dort auch nur sporadisch.

Beispielsweise schildert Ibn Battuta 1331 islamische Gerichtshöfe mit *wazirs*, *qadis* und *muhtasibs* in Mogadischu und Kilwa und erwähnt die Verehrung von *shurafa* durch den Mahdali-Klan in Kilwa (vgl. Freeman-Grenville 1962: 27-32). Diese Gelehrten fanden sich allerdings nur in den großen Handelszentren und lassen sich für den kenianischen Teil der Ostküste Afrikas nicht nachweisen. Dennoch existierten auch in den frühen Swahiliegemeinschaften Typen eines religiösen Spezialistentums, das die Gemeinschaft über rituelle Praxis zu einer gemeinsamen Identität unter der Institution der *umma* einen sollte.

Hierbei lassen sich zwei Typen differenzieren. Einerseits der *mganga*, ein islamisch-religiöser Spezialist mit medizinischen Aufgaben, andererseits der *mwalimu*<sup>31</sup>, ein Gelehrter, der seine Autorität durch sein religiöses Wissen und dessen Vermittlung begründete.

Die Funktionen des *mganga* sind dabei mannigfaltig. Ihm wird eine wichtige Rolle bei Besessenheitskulten<sup>32</sup>, lokaler Medizin oder andere Riten<sup>33</sup> zugeschrieben, die von heutigen Gelehrten meist als nicht-islamisch bezeichnet werden. Der *mganga* selbst dagegen legitimierte seine Praktiken als islamisch, indem er die *Bismillah*<sup>34</sup> voranstellte (vgl. Hock 1987: 133). Dies war eine gängige Methode der Inkorporation afrikanischer Praktiken in den Islam: „...local customs and usages entered into the flavor of local Islam by becoming identified with the Sunna of the Prophet“ (Pouwels 1987: 72).

Eine funktionale Trennung zwischen *mganga* und *mwalimu* ist dagegen nicht immer möglich. Das jeweilige Rollenrepertoire ist so breit gefächert, so dass es immer wieder zu Überschneidungen kommt: „...le terme de *mwalimu* (...) implique un certain nombre de rôles incluant aussi bien celui de guérisseur, d’astrologue, de maître des esprits musulmans, que celui de maître coranique.“ (Constantin 1998 : 9)

Die Aufgaben des *mganga* lassen sich nicht eindeutig von denen des *mwalimu*,

<sup>31</sup> Der Terminus des *mwalimu* leitet sich von dem arabischen *mu'allim* (dt. Lehrer) ab.

<sup>32</sup> Hier insbesondere der *pepo*-Kult (vgl. Giles 1987)

<sup>33</sup> Eine Beschreibung dieser Riten findet sich bei Hock (1987), S.89-130.

<sup>34</sup> Der Eröffnungsvers jeder Koransure wird als *Bismillah* bezeichnet.

abgrenzen, wenngleich letzterer grundsätzlich weniger ‚Arzt‘ als vielmehr ‚Lehrer‘ war. Auf dieser Spezifikation als Vermittler des Wissens basierend, wird im folgenden die Position des *mwalimu* im Vordergrund stehen, der in der Organisation der islamischen Gemeinschaft eine entscheidende Rolle spielte. Beiden allerdings verdankt der Islam in Ostafrika seine spezifische Gestalt, die von Beginn an durch die Vermischung von lokalen mit universalen Praktiken geprägt wurde (vgl. Pouwels 2000: 255).

Ein wesentlicher Aspekt der Weltsicht der Swahili bestand in der Heiligkeit der Gemeinschaft, die als mit der göttlichen Offenbarung konform gesehen wurde. Diese Heiligkeit war einer dauernden Bedrohung durch tendenziell nicht-islamischer Abweichungen ausgesetzt und musste kontinuierlich bewahrt oder gar wiederhergestellt werden. Innerhalb der Gemeinschaften fanden sich dabei immer wieder Individuen, die diesem Anspruch der Konformität eher gerecht wurden als andere. Diese Personen erlangten in der Gemeinschaft durch das Attribut *baraka* (dt. ‚Segen‘) den Status von Auserwählten. Dieser Status bildete die Basis ihrer religiösen Autorität. *Baraka* konnte auch über religiöses Wissen erworben werden.

Die so ausgezeichneten Individuen trugen den Titel des *mwalimu* (pl. *walimu*; dt. ‚Lehrer‘). Die *walimu* sind dabei nicht nur, „...religious virtuosi in the strictest sense, but community caretakers who controlled institutionalized Islam at the local level and, (...), inculcated the norms and values of their style of Islam” (Pouwels 1987: 95). Die *walimu* wurden damit als essentielle Stützen der Gemeinschaft wahrgenommen. Nur ihnen wurde die Fähigkeit zugesprochen die geschriebene Tradition der heiligen *vitabu* (sing. *kitabu*, dt. ‚Buch‘) in ihrer Gesamtheit zu erfassen. Mit ihrem religiösen Wissen und ihrer Interpretation der Quellen oblag ihnen die Aufgabe die Küstengemeinschaften wieder in Übereinstimmung mit dem rechten Weg zu bringen, der die Sicherheit und Annehmlichkeit weltlicher Erfolge und die göttliche Erlösung garantierte (vgl. Pouwels 1987: 96). Ihre Vorstellung von Orthodoxie wurde dabei durch ihr erarbeitetes *baraka* legitimiert.

Religiöses Wissen erschien weniger textbezogen sondern, „...diverse, esoteric, and socially reinforcing, making extensive use of oral sources as well as the few written resources there were” (Pouwels 1987: 89).

Wie nun diese Individuen konkrete Texte in den Kontext einbrachten bleibt unklar. Zwar erwähnt Pouwels heilige Bücher, aber eine genaue Bestimmung der jeweiligen

Texte oder Inhalte nimmt er nicht vor. Islamische Texte waren wahrscheinlich zumindest in den großen Handelszentren verbreitet und wurden von der dort herrschenden Oberschicht gebraucht. In den kleineren Gemeinschaften waren voraussichtlich der Koran und *hadith*-Verse in Umlauf, wobei auch hier keine zuverlässigen Belege vorliegen. Die Tatsache einer allgemeinen genealogischen Orientierung an die Familie des Propheten, lässt vermuten, dass der frühe Islam in Ostafrika sehr stark um die Person Mohammeds zentriert war, so dass die Sunna, und damit auch die *hadith*, eine zentrale Position innerhalb der dortigen islamischen Doktrin inne hatte (vgl. Pouwels 1987: 71). Gestützt wird diese These auch durch den Einfluss der *maulidi*-Feierlichkeiten zu Ehren des Propheten.

Aber dies sind in der Regel Spekulationen. Dementsprechend vage sind auch die Mutmaßungen über textbezogene Vermittlungsprozesse im lokalen Kontext. Es ist nicht genau bekannt ob sich religiöse Bildung zu dieser Zeit an der Küste institutionalisiert hat, oder ob nur diejenigen Akteure, die sich eine Reise nach Arabien leisten konnten, beispielsweise über die Pilgerfahrt *hajj*, in den Genuss einer islamischen Ausbildung kamen. Für letzteres würde sprechen, dass das vorhandene Wissen nur in der Oberschicht komplett und in absteigende Strata zunehmend rudimentär weitergegeben wurde:

„The living need not ‘understand’ this knowledge, and indeed relatively few Swahili are able to discuss its theological and jural qualities in depth. Merely to possess it by reciting verses of the Koran in Arabic, by hearing a mosque teacher doing so, or by physically owning Koranic verses in written Arabic, is to possess the identity of a responsible member of the umma.” (Middleton 1992: 162)

### **3.1.1.3 Konflikte innerhalb der Swahili-Gemeinschaften**

Daneben muss darauf hingewiesen werden, dass der Islam in den frühen Swahiliegemeinschaften nicht nur eine Religion der Zusammenführung verschiedenster Gruppen und Identitäten unter der Institution der *umma* darstellte, sondern durchaus divergierende Glaubensauffassungen offenbarte. Diese harmonierten nicht immer miteinander, sondern führten zu Spannungen und Konflikten innerhalb der Gemeinschaft. Sie entwickelten sich vorwiegend zwischen bereits etablierten Swahili und rezent immigrierten Arabern, aus deren Reihen sich in der Regel die religiösen

Entscheidungsträger rekrutierten. Letztere diffamierten den Islam der Swahili als unorthodox: „...their Islam, like their literature, was primarily unlettered, their religious outloads and laws less ‘orthodox’, because they included practices inherited from their African past and transmitted orally.” (Pouwels 1987: 37). Die Swahili dagegen rechtfertigten ihre Vorstellung von Islam durch die Konstruktion eigener Genealogien und Mythen; nach einer extremen Auslegung sei selbst Mohammed ein Afrikaner gewesen (vgl. Pouwels 1987: 72).

Diese verschiedenen Sichtweisen islamischer Realität bestätigen die These, dass auch in den jeweiligen Kontexten Spannungsfelder zwischen Universalismus und Partikularismus bestehen, die über bestimmte Faktoren oder Konstellationen polarisiert werden oder aber miteinander harmonisieren können. Pouwels vermutet, dass die beiden Positionen im kenianischen Kontext situationsbedingt in Anspruch genommen wurden: „...whenever view depending on situations encounter, ‘historical’ pressures and class origins of the personalities involved” (Pouwels 1987: 65). Die Sicht der Realität innerhalb eines spezifischen Moments ist demnach situationsbedingt und gewöhnlich abhängig von einem ebenso spezifischen Problem, das nach Erklärung oder Lösung verlangt.

Abgebaut wurden diese periodisch auftretenden Spannungen über die kontinuierliche Konstruktion einer Gemeinschaft. Dabei spielten insbesondere rituelle Praktiken des Islams eine Rolle, etwa die Teilnahme am Freitagsgebet, aber auch andere Riten wie die Feiern zum Sonnenjahr (*siku ya mwaka*), jährliche Besuche der Gräber von Heiligen oder verschiedene Formen des *kuzunguo mji*, einen an der Küste verbreiteten Ritus, der die Reinheit der Gemeinschaft durch das Opfern eines vorher durch die Stadt geführten Bullens wiederherstellen soll.

### **3.1.2 Der Beginn der religiösen Hegemonie durch die *shurafa* während der portugiesischen Intervention (1500-1750)**

Die historische Phase von 1500-1750 wurde entscheidend durch zwei Begebenheiten geprägt. Zum einen unternahm die Portugiesen den Versuch, die bis dahin autonomen Handelsstädte unter ihre Herrschaft zu zwingen, womit sowohl ein

ökonomischer, als auch religiöser Druck auf das ostafrikanische Küstengebiet ausgeübt wurde. Zum anderen beeinflusste eine zweite Migrationsbewegung aus dem Hadramaut (16/17. Jahrhundert) die islamische Sphäre Ostafrikas, was sich insbesondere in einer Neustrukturierung des lokalen Gelehrtentums manifestierte. Diese neuen Entscheidungsträger waren sogenannte *shurafa*, die unter dem Einfluss der portugiesischen Intervention eine erste Revitalisierungsbewegung des ostafrikanischen Islams einleiteten.

### 3.1.2.1 Die Ära der portugiesischen Intervention

Politisch wurde die Epoche ab 1500 durch portugiesische Hegemoniebestrebungen im Indischen Ozean und damit auch die ostafrikanischen Küste dominiert. Der Einfluss der Portugiesen während dieser Phase zeigte sich deutlich auf ökonomischer Ebene, wobei hier insbesondere der Niedergang der lokalen Handelsnetzwerke zu nennen wäre, und auch auf religiöser, also durch christliche Missionsbemühungen.

Mit der Ankunft Vasco da Gamas an der kenianischen Küste 1498 begann die Suche nach dem fabulierten Goldhandel Afrikas. Die ökonomischen Interessen der Portugiesen konzentrierten sich jedoch aufgrund mangelnder Gewinne ab 1505 stärker auf Indien und Südostasien. In Ostafrika dagegen fokussierten sie ihre Ambitionen auf die beiden Handelszentren Mombasa und Kilwa. Durch die kontinuierlichen Offensiven gegen die beiden Städte verloren diese ihre einflussreiche Stellung im Handelsnetzwerk des Indischen Ozeans, so das Paté, das nicht im unmittelbaren Aktionsradius der Portugiesen an der nördlichen Küste des heutigen Kenias lag, im 18. Jahrhundert die Schlüsselrolle im ostafrikanischen Handel einnahm. Ökonomische Beziehungen blieben damit, wenn auch verlagert, weitgehend erhalten, so dass der portugiesisch besetzte Teil der Küste zunehmend marginalisiert wurde. Mit dem Aufstieg Patés wurde daraufhin das Lamu-Archipel zum Auffangbecken neuer Migranten, die mit den *shurafa* neue religiöse Führerpersönlichkeiten aus dem Hadramaut an die Küste brachten.

Neben der ökonomischen und machtpolitischen Intervention der Portugiesen forcierten diese ihr Interesse auch auf religiöser Ebene. Zahlreiche Missionsstationen sollten die Konversion der Swahili zum Christentum vorantreiben, wobei die bisweilen

aggressiven Bekehrungsbemühungen nur von geringem Erfolg gekrönt wurden (vgl. Hiskett 1994: 163). Indes führte der religiöse Druck, der durch die portugiesischen Missionierungsversuche ausgelöst wurde, ab 1600 zu einer Revolte gegen das Christentum und einem Wiedererstarken islamischer Identität, das die alten Auseinandersetzungen um Orthodoxie und Glaubensvorstellungen zwischen Swahili und Arabern an der ostafrikanischen Küste einebnete. Die in Paté bereits etablierten *shurafa*-Familien nahmen dabei die Initiatorrolle dieser Bewegung ein.

Die Portugiesen verloren während dieser Phase in Ostafrika immer mehr an Boden und wurden 1652 zusätzlich mit den von Mombasa zur Hilfe gerufenen Streitkräften aus dem Oman konfrontiert. 1698 fiel Mombasa in die Hände der Omanis, womit die schrittweise Verdrängung der Portugiesen aus dem ostafrikanischen Raum und der Beginn der osmanischen Vorherrschaft einsetzte.

### **3.1.2.2 Die Basis der *shurafa* – Charisma, textbezogene Ansätze und erste Bildungsinstitutionen**

„Islam may be considered, at least as it is practised among the Swahili, as based upon a corpus of knowledge established by God through His Prophet and shared and ‘owned’ by living Islamic scholars and functionaries.” (Middleton 1992: 162)

Die zweite große Migration aus dem Hadramaut im 16/17. Jahrhundert brachte neben Händlern nun auch verstärkt verschiedene Familien von *shurafa* (sing. *sharif*) nach Ostafrika. Diese klanähnlichen Familien siedelten in Paté, nachdem sie sich um 1520 vom Krieg um Abessinien und das Horn von Afrika zurückzogen. Unter ihnen befanden sich auch die Familien der al-Husayni, Jamal al-Layl, Abu Bakr bin Salim, al-Masila Ba Alawi und Nabahani, die allesamt der Bruderschaft der *Alawiyya* zugeordnet werden, die im folgenden Kapitel eingehender thematisiert werden soll.

Die *shurafa* ersetzten in dieser Phase die bisherigen politischen und religiösen Führer und verankerten eine neue Orthodoxie, die stärker textbezogene Glaubensvorstellungen vertrat. Ausschlaggebend für ihren Erfolg war allerdings nicht nur der Import neuer Texte und damit von Wissen, sondern vor allen Dingen ihr Charisma, das ihnen über ihre Abstammung zugeschrieben wurde. Wie bereits erwähnt, wurden die Swahilistädte

durch arabische Genealogien und entsprechende Positionszuweisungen organisiert. Ein *sharif* steht in direkter Deszendenzlinie zum Propheten Mohammed und kann damit auf religiöser Ebene die privilegierteste Form der Abstammung nachweisen. Da Mohammed im ostafrikanischen Kontext als Person mit göttlichem Segen (sw. *baraka*) außerordentlich verehrt wurde, wurde letzterer auch auf seine Nachkommen übertragen, womit ihnen im Kontext der Swahiligesellschaften ein entsprechender Status eingeräumt wurde.<sup>35</sup>

„...they were viewed as God’s special people, capable of interceding in relief of the unfortunate, of guaranteeing peace and prosperity (*imani*), of acting in defense of a town against its assailants both seen and unseen” (Pouwels 1987: 42)

Wurde *baraka* bis zu diesem Zeitpunkt im wesentlichen über das Wissen und Studium der wenigen islamischen Quellen erarbeitet, erhielten die *shurafa* damit allein über ihre Deszendenz die höchste Position innerhalb der sozialen Hierarchie, womit sie zu den primären Vermittlungsakteuren avancierten.

El-Zein (1974) versucht den Erfolg und Charisma der *shurafa* durch den Vergleich von direktem, also vererbtem, und indirektem, erlerntem Wissen zu erklären:

„The sharifs still had to master all the traditional knowledge, but it would then be clearer and more meaningful to them because of their direct knowledge. They might be taught indirect knowledge by a sheikh, (...), but once in possession of that knowledge they would be able to understand it better than the sheikh had, (...) As a result of this claim of direct knowledge, the sharifs were thought to be above criticism.” (el-Zein 1974: 144)

Allerdings lassen sich auch hier keine genauen Angaben zu den verwendeten Texten machen. Über die Migration der *shurafa* kamen zwar neue Wissenschaften wie *fiqh* und *tafsir* an die ostafrikanische Küste, so dass ein umfangreicherer Korpus von islamischen Texten zur Verfügung stand. Dieser wurde in der wissenschaftlichen Literatur allerdings nicht genau benannt, so dass vermutet werden kann, dass ein Teil dieser Texte erste Vorläufer der Etablierung der schafiitschen Rechtsschule in Ostafrika, also Rechtstexte, waren.

Eine Vermittlung dieses Wissens hatte auch in dieser Epoche weiterhin exklusiven Charakter: „...a scholarly tradition in the advanced religious sciences was established locally for the first time, though this remained an avocational path closed to most

<sup>35</sup> Der Begriff des *sharif* ist äquivalent mit dem Terminus *sayyid*, welcher oftmals in der Literatur

ordinary Swahili until the nineteenth century” (Pouwels 2000: 261). Damit waren fortgeschrittenere Wissenschaften zwar zugänglich, jedoch nur für die Familien, die seit jeher für ihre Spezialisierung auf religiöser Ebene bekannt waren.

Religiöses Wissen wurde zur Ressource und zum entscheidenden Element sozialer Hierarchisierung und Abgrenzung. Die mündliche Vermittlung der fortgeschrittenen Wissenschaften erfolgte überwiegend in exklusiven, meist in privaten Häusern abgehaltenen Versammlungen, während das Basiswissen, das in seiner rudimentären Form für die sozial schwächer Positionierten bestimmt war, in Moscheen oder sonstigen öffentlichen Einrichtungen weitergegeben wurde. Eine dieser neuen Einrichtungen war die Koranschule (sw. sing. *chuo*, pl. *vyuo*), in denen der Koran und die korrekte Rezitation auch den unteren Schichten zugänglich gemacht werden sollten und deren Besuch zwischen 2 und 3 Jahre in Anspruch nahm. Sozial niedrig gestellte Swahili wurden somit weitgehend vom Bildungswesen und damit vom Wissenszugang ausgeschlossen, so dass die Wissensressource den Schichten neueingetroffener Migranten arabischer Deszendenz vorbehalten blieb.

Die *shurafa* bildeten bis Anfang des 20. Jahrhundert den Nukleus der kenianischen ‘*ulama*’, wobei ihre außergewöhnliche Stellung im wesentlichen auf zwei Aspekte zurückzuführen ist. Zum einen auf ihr zugeschriebenes Charisma, das über ihr *baraka*, d.h ihre Abstammung, patrimonial weitergereicht wurde, und damit innerhalb des Klans blieb.<sup>36</sup> Zum anderen auf die Monopolisierung der Wissensvermittlung und die damit verbundenen Zugangsrestriktionen für sozial schwächere Gruppen.

Dabei sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass der Islam seine typisch lokalen Elemente beibehielt. Zwar wurde mit der Ankunft der *shurafa* eine mehr textbezogene Form des Islams an der Ostküste Afrikas verankert. Die Gemeinschaft legitimierte allerdings nur jene Gelehrten, die neben dem Wissen über islamische Texte auch Kompetenz in lokalen Praktiken nachweisen konnten: „A local town elite of those learned in Islamic tradition and law is one which is knowledgeable not only of the mainstream of written legal thought, but one which also is steeped in local islamic life”

---

verwendet wird, in dieser Arbeit allerdings aus Gründen der Einheitlichkeit vermieden wird.

<sup>36</sup> Ergänzend soll hier angeführt werden, dass nicht alle der *shurafa* auch dementsprechend religiöse Positionen besetzten. Allerdings hatten selbst diejenigen *shurafa*, die sich nicht in religiösen Aktivitäten engagierten, aufgrund ihrer Abstammung *per se* einen höheren Reinheitsgrad vor Gott, als gewöhnliche Swahili.

(Pouwels 1987: 70).

Durch den äußeren Druck der Portugiesen verschwanden die internen Differenzen zwischen Swahili und Arabern, so dass eine relativ konfliktfreie Phase der muslimischen Gemeinschaft folgte. Mit der Eintracht zwischen tendenziell universalistischen und partikularistischen Elementen entwickelten sich auch erste Ansätze einer eigenständigen schriftlichen Tradition. Es wurden Texte geschrieben, die basierend auf religiöse Thematiken, immer mehr poetische oder epische Formen annahmen. Diese Schriften wurden anfänglich in Arabisch, mit zunehmender Integration der Gelehrten aus dem Hadramaut aber fast ausschließlich in Kiswahili abgefasst.

### **3.1.3 Die Etablierung der schafiitschen Rechtsschule und der *Alawiyya* unter dem Sultanat von Oman in Sansibar (1750-1895)**

Die Ära der omanischen Herrschaft (1750-1888) führte zunächst zu einem ökonomischen Aufschwung der Ostküste Afrikas, dem sich 1840 eine Verlagerung des Sultanatssitzes von der ehemaligen Hauptstadt Muscat nach Sansibar anschloss. Zu diesem Zeitpunkt erfolgte mit dem dritten Migrationsschub aus dem Hadramaut die Fortsetzung und Festigung der religiösen Stellung der *shurafa*, die eine Popularisierung der *tariqa Alawiyya* forcierten und gleichzeitig die schafiitsche Rechtsschule etablierten. Die historische Phase unter den Omanis offenbarte über Brüche weitere Spannungen innerhalb der ostafrikanischen Lehrtradition. Die Konflikte entwickelten sich zwischen den alten Swahilifamilien, die an ihrer lokalen Tradition festhielten und die aus *shurafa* bestehende ‘*ulama*’, die vehement gegen die teilweise als *shirk* (dt. ‚Vergötterung‘, ‚Polytheismus‘) angesehenen Praktiken vorgingen. Die Initialzündung erfolgte über die Omanis, die eine strikte Einhaltung eines textbezogeneren Islams durch die Einrichtung verschiedener Gerichtshöfe und dabei die lokalen *shurafa* in die neuen administrativen Strukturen eingliederten.

### 3.1.3.1 Die omanische Herrschaft in Ostafrika

Mit der Verdrängung der Portugiesen aus Ostafrika 1727 begann um 1750 eine Periode der omanischen Hegemonie über die ostafrikanische Küste. Zu Anfang verhielten sich die bedeutend unabhängigeren Städte wie etwa Paté oder Mombasa loyal. Ab 1806 forcierte der Oman unter Sayyid Said Sultan seinen Herrschaftsanspruch, wobei 1812 zunächst Lamu, dann 1837 Mombasa unter omanischer Herrschaft fiel. 1840 wurde Sansibar zur Hauptstadt des Oman und der Sitz des Sultanats dorthin verlegt.

Machtpolitisch versuchte der Sultan seinen Einfluss durch die Einsetzung von Statthaltern, sogenannter *liwalis*, verschiedener Zollbeamte und militärischer Truppen zu stabilisieren. Ökonomisch etablierten die Omanis zunächst auf Sansibar eine auf Sklavenhaltung basierende Plantagenökonomie, die den Handel intensivierte und die Insel zu einem internationalen Zentrum der Produktion und des Exports machte (vgl. Cooper 1981). Mit dem ökonomischen Erfolg des omanischen Sultanats erfolgte auch die Erschließung neuer Handelsrouten ins Landesinnere. In Tansania waren diese relativ erfolgreich, auf kenianischem Gebiet aber stießen die Versuche auf massiven Widerstand verschiedener Ethnien, die die arabischen Händler immer wieder in gewalttätige Auseinandersetzungen verwickelten.<sup>37</sup>

Der wachsende politische und ökonomische Einfluss der omanischen Araber hatte die kulturelle Vorherrschaft zur unabwendbaren Konsequenz. War bis dahin der Begriff der *uungwana*, der Zivilisation individueller Stadtgemeinschaften, der entscheidende Aspekt im Leben der Swahili, wurde dieser Begriff abgelöst durch *ustaarbu*, ‚dem Arabisch sein‘. *Ustaarbu* wurde zum höchsten Ideal in bezug auf Kleidung, Lebensstil und auch Identität erhoben. Belegt wird dieser Wandel gerade durch die Konstruktionen von *nisbas* (dt. ‚arabische Deszendenzlinien‘) unter den Swahili und auch den Afrikanern des Hinterlandes.

Auf religiöser Ebene bewies das Sultanat, das die ibaditische Glaubensrichtung vertrat, hohe Sensibilität gegenüber den sunnitischen Swahili. Die Ibaditen werden den

---

<sup>37</sup> Der unzureichende Zugang des Hinterlandes durch islamischen Händler ist vermutlich ein wichtiger Faktor im Islamisierungsprozess der beiden Länder Kenia und Tansania. In Tansania etablierten sich die erschlossenen Handelsrouten und brachten auch den Islam ins Innere des Gebietes, wobei Muslime gegenwärtig ca. 30-40% der Bevölkerung Tansanias ausmachen, während in Kenia, wie bereits erwähnt,

*Khawarija*-Schiiten zugeordnet, deren weltlicher Herrscher, in diesem Fall der Sultan, gleichzeitig auch das geistliche Oberhaupt ist. Da die ibaditische Glaubensrichtung allerdings nur marginalen Einfluss auf die ostafrikanische Küste ausübte, soll diese hier nicht näher erläutert werden. Neben Toleranz und Liberalität war auch der wechselseitige intellektuelle Austausch und die Konversion vieler Ibaditen zum Sunnismus bemerkenswert.

Die Rechtsprechung des ostafrikanischen Küstengebiets oblag jeweils einem sunnitischen und ibaditischen Kadi, die direkt vom Sultan eingesetzt wurden. Die lokalen Gemeinschaften hatten das Recht auf niedriger Ebene ihren eigenen Kadi zu ernennen, wobei die *shurafa* als lokale ‘*ulama*’ beratend in dieses Rechtssystem eingebunden wurden. Der zweite Sultan Bargash (1870-1888) führte die Politik seiner Vorgänger fort, versuchte aber auch verstärkt Kontrolle über sein Herrschaftsgebiet auszuüben. Sein Ziel war eine expandierende Bürokratie zur strengeren Anwendung des positivierten Rechts. Folgerichtig ging er schließlich auch dazu über die Kadis der jeweiligen Städte direkt zu ernennen.

Aber es war nicht nur das Sultanat, das den religiösen Alltag im 19. Jahrhundert transformierte. Auch neue Händler und eine Landbesitzerklasse, die durch ihre ökonomischen Erfolge eine Renaissance des islamischen Wohlfahrts- und Gemeinschaftsgedankens einleiteten trugen dazu bei. Berg und Walter erwähnen beispielsweise für diese Zeit einen quantitativen Anstieg an Moscheen, Koranschulen und islamischen Stiftungen (arab. *awqaf*), die durch wohlhabende Persönlichkeiten, die von Gläubigkeit und dem Anspruch ihren Namen verewigt zu sehen motiviert, finanziert wurden (vgl. Berg; Walter 1968).

### **3.1.3.2 Die Festigung der *shurafa* – die *Alawiyya* und der schafiiische Textkorpus**

Ein wichtiger Aspekt des Wandels während der omanischen Ära in Ostafrika war ein Perspektivenwechsel innerhalb der lokalen islamischen Vorstellung und ihrer Ausrichtung. Orientierten sich die muslimischen Gemeinschaften bis dahin an ihren

spezifischen Lokalitäten, machte sich der Einfluss des Sultanats auf allen Ebenen durch eine kosmopolitischere Weltsicht bemerkbar, die durch den Aspekt des *ustaarabu* als einer stilistischen Modeströmung noch verstärkt wurden.

Dieser Gesichtspunkt spiegelt sich auch in der dritten Hadrami-Migration im 19. Jahrhundert, die die Stellung der bereits in Ostafrika etablierten *shurafa* weiter festigte. Auch innerhalb des Gelehrtentums zeigte sich in dieser Phase eine Tendenz zur hoher Mobilität und weitreichenden Netzwerken von Bildungstraditionen:

„...le processus de formation des ‘*ulama*’ s’accompagne généralement d’une grande mobilité, entre les lieux d’acquisition du savoir religieux initial sur la côte (Anjouan, Grande Comore, Lamu, Mombasa, Zanzibar) et les grands centres de perfectionnement d’Arabie ou du Hadramaut.” (Kagabo 1991: 69)

Dieser Kontakt mit islamischen Zentren zeigte im wesentlichen zwei Konsequenzen. Zum einen veränderte sich die Basis religiöser Autorität durch neue Texte und neues Wissen über die Erfassung und Anwendung eines spezifischen Textkorpus, die eine Etablierung der schafiitschen Rechtsschule in Ostafrika zur Folge hatte. Zum anderen intensivierten diese Netzwerke den Einfluss und die Involvierung der sufischen *Alawiyya*-Bruderschaft.

### **3.1.3.2.1 Die Etablierung der schafiitschen Rechtsschule in Kenia**

Mit dem Eintreffen neuer Gelehrter an der ostafrikanischen Küste wurde lokales, oral tradiertes Wissen zugunsten ausschließlicher Nutzung von Texten als Garant für die korrekte Ausführung islamischer Praktiken marginalisiert. Religiöses Wissen wurde dabei „...generally non-local and elitist in character” (Pouwels 1987: 140). Die Gründe für diesen Orientierungswandel lagen im allgemeinen im Aufbrechen der lokalen Identitäten der jeweiligen Gemeinschaften und in der Anerkennung Sansibars als uneingeschränktes Zentrum der Ostküste Afrikas. Damit wurden die eingewanderten *shurafa* von den lokalen Werte- und Normensystemen relativ unabhängig und konnten damit ihre eigene Vorstellung eines textbezogeneren Islams nicht nur artikulieren, sondern dank neuer kosmopolitischer Ausrichtung auch kontextualisieren.

Mit der stärker auf Texte ausgerichteten Glaubensvorstellung entstand im 19.

Jahrhundert erstmals ein Schriftfundus, der in engem Zusammenhang mit der Etablierung der schafiitschen Rechtsschule stand. Diese sunnitische Strömung geht auf den Gelehrten Muhammad Idris al-Shafi'i (767-820) zurück, der versuchte einen Kompromiss zwischen der konservativen, auf Tradition basierenden Richtung der Maliken und der Schule der Hanafiten zu finden.

Die enge Beziehungen insbesondere mit der Region Hadramaut im Jemen, und die damit einhergehende erste große Wanderbewegung aus diesem Gebiet an die ostafrikanischen Küste gab dem dortigen Islam bereits im 12./13. Jahrhundert eine shafiitsche Prägung (Freeman-Grenville 1962: 27). Da mit hoher Wahrscheinlichkeit auch andere muslimische Gruppierungen, insbesondere solche mit schiitischer Glaubensvorstellung in Ostafrika siedelten, erklärt Pouwels die einsetzende Popularität dieser Rechtsschule bei den Swahili mit dem ökonomischen Erfolg schafiitscher Herrscherfamilien, wie dem Mahdali-Klan (vgl. Pouwels 2000: 257). Diese Basis einer frühen Popularisierung, gepaart mit der charismatischen Autorität der *shurafa*, ermöglichte eine rasche Einbettung und Anwendung schafiitscher Texte in den ostafrikanischen Kontext.

Einen Aufschluss darüber, welche Texte in Ostafrika angewandt wurden, liefert Becker (vgl. Martin 1968) mit seiner Untersuchung von sechs Bibliotheken aus Tanganjika, die Ende des 19. Jahrhundert von der deutschen Kolonialregierung beschlagnahmt wurden. Sie enthielten einen Standard rechtlicher und theologischer Texte, der als ‚Indian Ocean Corpus‘ bezeichnet wird (vgl. Pouwels 1997: 391). Diese Texte wurden primär in Kairo publiziert, aber auch im Jemen, Java und umfassten Autoren wie Nawawi (*Minhaj al-Talibin*), Ibn Haja (*Tuhfa*), al-Ghazzali, Ba Fadhl oder al-Malabari (vgl. Martin 1968: 31-61). Weitere Bestandteile dieser Bibliotheken waren Texte über allgemein religiöse Themen, Märchen und Geschichten, Geschichtsbücher, oder auch Texte über Magie, Grammatik und Astrologie.

Daneben produzierten auch lokale Gelehrte, wie Sheikh Muhyi ad-Din oder Sheikh Abdul-Aziz Abdul-Ghani, eigene Texte. Eine dieser Abfassungen war der *Irshad al-Muslimin*, ein Rechtstext, der in der Region Ostafrikas verbreitet genutzt wurde (vgl. Pouwels 1997: 392).

### 3.1.3.2.2 Die Bruderschaft der Alawiyya

Die frühen *shurafa* in Ostafrika waren bereits im Hadramaut in dem sufischen *Alawiyya*-Ordens organisiert. Während aufgrund der neuen kosmopolitischen Ausrichtung Ostafrikas unter den Omanis die verschiedensten Strömungen und Glaubensrichtungen in Ostafrika zu finden waren, konnten sich die Ideen der *Alawiyya* auf dem Gebiet des heutigen Kenias fest etablieren und andere sufische Gruppen, wie beispielsweise die *Qadiriyya* oder die *Tijaniyya* zurückdrängen.

Die Bruderschaft der *Alawiyya* wurde im Hadramaut von Ahmad Isa al-Muhajir gegründet. Die *Alawiyya* diente vornehmlich als exklusiver Interessenverband und war eine aus *shurafa*-Familien zusammengesetzte Standesgruppe, die in einem Verband lose zusammenhängender Moscheen organisiert war. Die wichtigsten Zentren befinden sich in Inat, wo der Schrein des Gründers liegt, sowie in Tarim, das als Bildungszentrum eine zentrale Stelle im Bezugsrahmen der *Alawiyya* einnimmt. Ihre sufischen Praktiken waren gemäßigt bis nicht vorhanden. Mystik, ekstatische Zeremonien oder *dhikr*, der Rezitation der Namen Gottes, stellen keine zentralen Elemente sufischer Selbstverwirklichung dar, sondern werden bewusst ausgeklammert. Die *tariqa* (dt. ‚Weg‘) sieht vielmehr das islamische Wissen und die Wissensvermittlung im Zentrum ihrer Bemühungen. Dies wird von Pouwels auch als Grund für die durchgängige Abwesenheit einer formellen Organisation angesehen: „It lacked formal organization since its aims were literary and educational rather than practical“ (Pouwels 1987: 148). Dementsprechend schwierig gestaltet sich auch die Abgrenzung zu konventionellen, islamischen Glaubensformen und Praktiken.

Eine für die *Alawiyya* typische Praxis stellt das *mawlid* dar. Diese seit dem 13. Jahrhundert in der islamischen Welt durchgeführte Gedächtnisfeier zur Geburt Mohammeds wird durch die Rezitation in arabischer Versform vorliegenden Preisungen des Propheten ergänzt. Der Autor dieser Gedichte stellt in der Regel auch den Namensgeber für die verschiedenen Formen des *mawlid*.

Die Akkulturation der *Alawiyya* an die ostafrikanische Küste durch migrierende *shurafa*-Familien gestaltete sich durch die lokale Sozialstruktur als unproblematisch (vgl. z.B. Freitag 1999; Bang 2000). Ihr Prestige und Charisma als Nachkommen des Propheten, sowie ihr kompetentes, islamisches Wissen katapultierten die *shurafa* an die

Spitze der jeweiligen Stadtgemeinschaften. Über die hohe Gesellschaftsposition konnte die Organisationsstruktur der Exklusivität weitergeführt werden, die sich nun nicht nur auf die Mitgliedschaft beschränkte, sondern durch ihre Quasi-Monopolisierung des Bildungswesen auch den Zugang zum Wissen des Rests der Gesellschaft regelte. Wie auch im Hadramaut war die *Alawiyya* nur für Familienmitglieder bestimmter Klane offen, so dass auch in Ostafrika Missionierungsbestrebungen zur Rekrutierung neuer Adepten entfielen.

„The Ba’Alwi order had no core of members, nor any established way of recruiting them similar to that in the Islamic mystic or sufi orders. Instead it was built on hub na kurh, or love and hate: love for the Prophet and his descendants, and hate for all those who were against the Prophet and his descendants. So, virtually anyone who loved correctly and acted accordingly was considered a follower of the Ba ’Alwi order.” (el-Zein 1974: 151)

Darüber hinaus auch keine zusätzlichen Praktiken eingeführt, die auf eine explizit sufische Bewegung hinweisen würden. Statt dessen wurde wie im Hadramaut Wissen und dessen Vermittlung in den Vordergrund gestellt.

Mit diesem Anspruch wurde an der ostafrikanischen Küste ein breites, wenn auch exklusives, Spektrum an islamischen Wissenschaften etabliert. Neben dem für eine *tariqa* obligaten *tasawwuf*, die den philosophischen und mystische Aspekt auf der Suche nach der ‚Wahrheit‘ vermittelt, wurden auch Grammatik (*nahw*), Logik (*mantiq*), Recht (*fiqh*), Textmorphologie (*sarf*), Beweise der Singularität und Einheit Gottes (*tawhid*), Koranexegese (*tafsir*), Koranrezitation (*tajwid*), Rhetorik (*bayan*) und die Tradition des Propheten (*hadith*) in den ostafrikanische Bildungskanon etabliert. Trotz dieses breiten Fächerkanons legte die *Alawiyya* besonderen Wert auf die Vermittlung des schafiitschen Rechts. Eine Tatsache, von der sich die Reformer des 20. Jahrhundert immer zu kritischen Äußerungen haben hinreißen lassen. Ihrer Meinung waren die *shurafa* damit nicht flexibel genug, um weltlichen Problemen begegnen können.

Die Verschmelzung sufischer Ideologie mit klassisch islamischen Wissen spiegelt sich auch in den Textbezügen der *Alawiyya* wider. Besonders die Werke und Schriften al-Ghazzalis (1058-1111), einem islamischen Theologen, der versuchte, die mystische Ebene mit der orthodoxen Theologie des Sunnitischen zu versöhnen, scheinen einen starken Einfluss auf die *tariqa* zu haben.

Ähnlich wie im Hadramaut wurde auch in Ostafrika das *mawlid* (sw. *maulidi*)

praktiziert und nahm eine zentrale Stellung innerhalb der rituellen Praktiken ein. Diese Feierlichkeiten, vornehmlich in Form des *maulidi al-Barzanji*, wurden zunächst von den *shurafa* und den *waungwana* monopolisiert und exklusiv in privaten Häusern abgehalten. Daneben entwickelten sich weitere Formen des *mawlid*s, wie das für Ostafrika charakteristische *maulid ya Kiswahili*, ein von ehemaligen Sklaven als Reaktion auf ihre religiöse Marginalisierung initiierte Feier, die vollständig in Kiswahili gehalten wurde. Daneben etablierte sich durch Habib Saleh das *maulidi al-Hibshi*, dessen Besonderheiten Musikinstrumenten und Tänzen auszeichnet (vgl. Boyd 1981)

Ende des 19. Jahrhundert kam es zu internen Reformen innerhalb der *Alawiyya*, die nachhaltige Folgen für die muslimische Gemeinschaft Kenias und Ostafrikas haben sollten. Mit Habib Saleh, dessen Aktivitäten im nächsten Kapitel eingehender beleuchtet werden, wurde islamisches Wissen nicht nur für alle Bevölkerungsschichten zugänglich, sondern die *Alawiyya* erhielt auch einen als islamische Lehranstalt institutionalisierten Rahmen. Diese *Ryadha al-Ribat* in Lamu setzte den Anspruch der Egalität durch. Zudem reformierte Habib Saleh die *maulidi*-Festivitäten und popularisierte eine Form, die auch Musikinstrumente in der Moschee erlaubte. Nach seinem Tod wurde er als lokaler Heiliger verehrt und das Maulidi zu einem Pilgerfest erhoben. Das *Ryadha al-Ribat*, weitergeführt von seinen Söhnen, stellte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein den Kern der kenianischen *'ulama'*.

### 3.1.3.3 Habib Saleh Jamal al-Layl – Reformier des Bildungswesens

Habib Saleh b. Alawi b. Abdullah Jamal al-Layl lebte von 1855 bis 1935 und steht im Kontext des Überganges von der omanischen zur britischen Kolonialherrschaft. Die historische Zuordnung seiner reformistischen Aktivitäten in die Phase der omanischen Machtausübung wird damit begründet, dass der Kolonisation und ihrer Akteure in keinem Zusammenhang mit dem von Habib Salehs durchgeführten Wandel stehen. Weder war er den Kolonialbeamten bekannt, noch waren seine Reformen eine Reaktion auf den Kolonialismus, sondern eine oppositionelle Haltung gegenüber den lokalen ‘*ulama*’ (vgl. Romero 1997: 169).

Habib Saleh b. Alawi b. Abdullah Jamal al-Layl<sup>38</sup> wurde 1855 als Sohn eines hadramautischen *sharif* auf den Komoren geboren. 1885 siedelte er nach Lamu über, wo sein dort lebender Onkel, Ali Jamal al-Layl, ihn Grundlagen des islamischen Wissens vermittelte. Des Weiteren studierte er unter den lokalen ‘*ulama*’ auch Wissenschaften wie *fiqh*, *tafsir* und *hadith*, sowie arabische Medizin, die er mit dem Erhalt der *ijaza* abschloss.

Die Stadt Lamu war, wie viele der alten Swahili-Städte auch, dualistisch in *moieties* organisiert: ein Viertel, Mkomani, beherbergte die *shurafa* und aristokratischen *waungwana*, während ein weiteres, Langoni, die Quartiere für die ärmeren Swahili, rezente Migranten und Ex-Sklaven stellte. Habib Saleh begann nach seiner Ausbildung zum Gelehrten in einer Moschee von Langoni zu unterrichten, die vornehmlich von Komoren besucht wurde. Für einen *sharif* sehr untypisch, identifizierte Habib Saleh sich immer stärker mit dem ärmeren Stadtteil. Es wird in Erinnerung gerufen, dass nach der Ideologie der *shurafa* islamische Bildung exklusiv war und nur graduell an untere und damit religiös unreinere Gesellschaftsschichten weitergegeben wurde. Ehemalige Sklaven wurden trotz ihrer neugewonnenen Freiheit nach dem Verbot der Sklaverei 1876 als untergeordnet angesehen, womit ihnen der Zugang zum islamischen Wissen weiterhin nur rudimentär gewährt wurde. Als Habib Saleh nun begann, neben den Komoren auch Ex-Sklaven zu unterrichten, kam es zu einer Konfrontation mit den

---

<sup>38</sup> Der Terminus *habib* (dt. ‚geliebter Freund‘) steht in diesem Kontext eher als Alternative für Titel wie *sharif* bzw. *sayyid*, d.h. für die direkte Nachkommenschaft des Propheten Mohammeds und wird in der Regel erst nach dem Tod der betreffenden Person verliehen.

etablierten Gelehrten, in deren Verlauf er als *sharifu ya wa gema* (dt. ‚*sharif* der Kokosnuß-Schneider‘) diffamiert und aus der Moschee, in der er lehrte, vertrieben wurde. Ob ihm dabei auch seine *ijaza* entzogen wurde bleibt unklar.

Da er allerdings eine institutionelle Basis zur Durchsetzung seiner Reform, der Bildung für alle Schichten, benötigte, errichtete Habib Saleh in Langoni eine Hütte, in der er seine Lehrtätigkeiten fortführte. In dieser popularisierte Habib Saleh eine Form des *maulidi*, das erstmals von Musikinstrumenten begleitet wurde. Eine Neuerung, die von den etablierten ‘*ulama*’ als *bid‘a* abgewertet wurde.

Eine entscheidende Rolle in diesem Reformierungsprozess spielten die in Lamu ansässigen Hadramis. Diese rezenten Migranten gehörten nicht zu den privilegierten *shurafa*, hatten sich aber durch die schrittweise Monopolisierung wichtiger Wirtschaftssektoren, wie des Handels und das Kleingewerbes, eine angesehene Stellung innerhalb der Sozialstruktur Lamus ‚erarbeitet‘. In Habib Saleh sahen sie ihre Chance, der religiösen Marginalisierung durch die oberen Schichten zu entkommen und zudem einen islamischen Gelehrten zu gewinnen, der sich ihren spirituellen Interessen annahm. Damit hatte Habib Saleh die Unterstützung der Mehrheit der Bevölkerung Lamus und untergrub das traditionelle Sozialsystem mit seinen inhärenten Machstrukturen: „Against the strictly stratified society, there arose a community of mutual brotherhood, a community which cut through the stratificatory sytem“ (el-Zein 1974: 127).

Die Hadramis stellten mit dem von ihnen kontrollierten maritimen Handel auch die wichtigste Schnittstelle zum Hadramaut und damit zur *Alawiyya*. Auf diesem Weg berichteten Händler aus Lamu dem dortigen religiösen Oberhaupt, dem *qutb* Ali b. Muhammed al-Hibsh (1843-1915), von den Aktivitäten Habib Salehs. Aus Gründen, die aus der Literatur nicht eindeutig hervorgehen, delegierte der *qutb* seine Autorität an Habib Saleh als offiziellen, lokalen Vertreter der *Alawiyya* in Ostafrika über eine *ijaza*. Diese Lizenz umfaßte auch die Auflage zur Durchführung einer neuen Form von *maulidi*, das der *qutb* selbst verfasst hatte: das *maulidi al-Hibsh*, das sich von dem in Lamu praktizierten *maulidi al-Barzanj* durch die explizite Benutzung von Musikinstrumenten in der Moschee unterschied. Zudem war es ein öffentliches, nicht exklusives Ritual, welches eher einer gemeinschaftlichen Versammlung ähnelte, an der auch Laien partizipieren konnten (vgl. Bang 2000: 218). Die eigentliche Intention des Rituals, die Geburtstagegung des Propheten Mohammads mit der Rezitation von

Texten, blieb dagegen identisch.

Mit der verliehenen *ijaza* war Habib Saleh nun nicht mehr an das lokale Normensystem von religiöser Autorität und Authentizität gebunden; diese Lizenz war gewichtiger als die der lokalen Gelehrten einzustufen. Die *shurafa* wurden sozusagen von höherer Stelle genötigt die Autorität Habib Salehs anzuerkennen, da sie als Anhänger der *Alawiyya* ihrem *qutb* unterstanden, der bis dahin keinen lokalen Vertreter für Ostafrika bestimmt hatte.

1901 erhielt Habib Saleh ein zweite *ijaza* durch den *qutb*, die ihm die eigenständige Vergabe von Lehrlizenzen ermöglichte. Damit durfte er das *maulidi al-Hibshi* nicht nur durchführen, sondern er konnte auch einem Dritten dieses Privileg übertragen. „The power of giving licences made Habib Saleh the sole representative of the *qutb*, not only in Lamu, but in all East Africa“ (el-Zein 1974: 134). Dieses Recht nahm er allerdings mit der Ausnahme eines Gelehrten in Mambrui nicht in Anspruch.<sup>39</sup> Die Diskussionen um die Verwendung von Instrumenten innerhalb der Moschee begannen sich aufzulösen und viele der ehemaligen Gegner nahmen die neue Praxis mit auf.

Neben der Reformierung und Kontextualisierung eines Rituals, das unter den gegebenen sozialen Bedingungen eher den zeitgenössischen Bedürfnissen entsprach, konkretisierten sich die Ideen einer für alle Schichten zugänglichen islamischen Bildung in Form einer neuen Moschee. Die ehemalige Hütte, in der Habib Saleh lehrte, wurde 1901, in Anlehnung an das Bildungszentrum im hadramautischen Siyun, durch die *Ryadha al-Ribat*-Moschee ersetzt. Als Zielvorgabe stand weiterhin die Öffnung des Bildungswesens für alle Schichten, insbesondere für die sozial niedrig gestellten. Das revolutionäre Element der *Ryadha al-Ribat* zeigte sich schließlich darin, dass die dort vermittelte Autorität das etablierte Gelehrtentum vollständig umging und deren Vorstellung von Orthodoxie die Legitimation entzog.

Fernerhin weiterte Habib Saleh seine Konzeption auch auf die Frauen aus, wengleich diesen nur eine rein informelle Rolle zugeschrieben wurde: „He taught the women of the family so that they could lead prayers for women in his house and also give advice“ (Lienhardt 1959: 235).

Nach dem Tod Habib Salehs 1935 in Lamu übernahmen seine Söhne die Führung des Jamal al-Layl-Klans und der *Ryadha al-Ribat*. Sie bauten die Moschee

kontinuierlich zu einem Bildungskomplex mit Koranschule und *madrassa* aus. Daneben engagierten sie sich bereits früh in der Vermittlung der väterlichen Lehrtradition und suchten bald auch außerhalb Lamus nach geeigneten Studenten, die sie zunächst in der Tana River Region bei den Pokomo fanden. Im Laufe des frühen 20. Jahrhundert zog die *Riyadha al-Ribat* überregional immer mehr Studenten an und etablierte sich als eine der zentralen Bildungsstätte Ostafrikas. „For almost a century, the mosque-college of Riyadhha provided the bulk of Kenya Muslim scholars, and through it, sustained the Jamalil-Lail influence in East Africa” (Bakari 1995a: 171). Viele der Absolventen etablierten in verschiedenen Teilen Kenias, aber auch in Uganda und Tansanias, ihre eigene Koranschule oder *madrassa*, so dass sich ein weites Netzwerk von Schulen entwickelte, die mit der *Alawiyya* assoziiert waren ohne ihr allerdings direkt anzugehören (vgl. Khitamy 1995: 274-275).

Auch das von Habib Saleh etablierte *maulidi*-Ritual erfreute sich immer größer werdenden Zuspruchs durch Muslime, die zu diesem Anlass aus ganz Ostafrika anreisten. Im Zuge des Festes, das immer mehr unterhaltsame Züge mit Tanz und Prozessionen annahm, wurden auch Habib Salehs Verdienste, der als lokaler Heiliger verehrt wurde, gewürdigt. Zu seinem Grab pilgernd, versuchen Bittsteller eine größere Nähe zu Gott und damit eine höhere Wahrscheinlichkeit für die Erfüllung ihres Begehren zu erreichen (vgl. Lienhardt 1959: 239).

### 3.2 Islamische Gelehrte Kenias im 20. Jahrhundert

Die im letztem Kapitel aufgezeigten Reformprozesse setzten sich im 19. und 20. Jahrhundert unter ähnlichen Konstellationen fort. Der folgende Teil ist eine Zusammenstellung verschiedener Gelehrtenbiographien in ihrer Kurzfassung dar, die einen Überblick über die verschiedenen Lehrmeinungen des 20. Jahrhundert geben sollen. Dabei lässt sich bereits hier ein breites Spektrum an Glaubensvorstellungen konstatieren, das die gängige Polarisierung und Blockbildung in Islamisten und Sufis verstärkt in Frage stellt. Diese Ausführung verschiedener Lehrmeinungen ist als Resultat zunehmender Vernetzungen unter den Gelehrten und unter der These der

---

<sup>39</sup> Bis heute zählen deshalb nur Lamu und Mambri als Hochburgen der *Alawiyya*.

Verdichtung von Raum und Verkürzung von Zeit im Rahmen von Globalisierungsprozessen zu sehen. Dabei ist ein substantielles Element die kontinuierliche Öffnung herrschender Vermittlungsstrukturen, womit ein vereinfachter, sowie individualisierter Zugang zum islamischen Wissen möglich wurde.

Ein wichtiges Merkmal für die Entwicklung des Islams in Kenia stellten dabei religiöse Impulse aus Ägypten dar, die von einer dortigen reformistischen Gruppe namens *Salafyya* ausgehend, von einem kleinen Kreis islamischer Gelehrter in Kenia aufgenommen und reinterpretiert wurden. In Verbindung mit den Auswirkungen der marginalisierenden Politik auf die muslimische Gemeinschaft Kenias durch den Kolonialstaat entwickelten sich in den 1930er Jahren erste Reformansätze, in denen für eine Rückkehr zu den primären Quellen des Islams, Koran und Sunna, als islamische Leitlinien, sowie die Reinigung von nicht-islamischen Praktiken oder unzulässigen Neuerungen (arab. *bida'*) plädiert wurde.

Zudem wurden über Massenmedien und innovativen Kommunikationsmittel die Verbreitung politischer und religiöser Ereignisse, wie des Sechstagekriegs 1967 oder der iranischen Revolution 1979, erleichtert. Mit dem erhöhten Informationsfluss wurden schließlich auch verschiedene Formen islamischer Glaubensrichtungen übermittelt, die häufig über einem ansteigenden Ressourcentransfer aus Ländern wie Saudi-Arabien, Kuwait oder Iran, in Kenia etabliert wurden. Besonders der Schiismus konnte dabei im letzten Viertel des 20. Jahrhundert bei den kenianischen Muslimen viele Sympathisanten gewinnen.

Neben der Erweiterung der Vielfalt kam es zu einer verstärkten Politisierung islamischer Inhalte. Die Fortführung der marginalisierenden Kolonialpolitik gegenüber den Muslimen nach der Unabhängigkeit Kenias 1963 durch die christlich dominierte Regierungspartei provozierte eine verstärkte Radikalisierung islamischer Forderungen nach Gleichberechtigung, die Anfang der 90er Jahre in gewaltsamen Ausschreitungen und Straßenkämpfen zwischen rivalisierenden Gruppen gipfelte.

In diesem Zusammenhang soll auch auf eine Erscheinung hingewiesen werden, die, wiewohl vielfach dekonstruiert, nichts an Aktualität verloren hat. Gemeint sind vor allem undifferenzierte Darstellungen islamischer Wandlungsprozesse und ihrer Auswirkungen. Reformen sind, wie bereits am Beispiel Ostafrikas und Kenias beschrieben wurde, dem Islam inhärent und lassen sich nicht allein auf Reaktionen

gegen westliche Interventionen begrenzen. Neben der alten Blockbildung Islam versus Westen, die vor kurzem von Huntington unter anderen Vorzeichen wieder thematisiert wurde, findet gegenwärtig eine wissenschaftliche Diskussion statt, die interne Strukturen des Islams zu klassifizieren versucht. Obwohl eine hohe Dichte divergierender Lehrtraditionen in der muslimischen Gemeinschaft Kenias zu beobachten ist, versuchen einige Autoren die auftretenden Auseinandersetzungen islamischer Gelehrte in ein Schema zu pressen, das sich in einer dualistischen Gegenüberstellung von Sufismus/Tradition einerseits und andererseits Islamismus/Moderne ausdrückt (vgl. Bakari 1995a, vgl. auch Rosander 1997, Westerlund 1997). Diese Einteilung findet ihre Ursache in der Vorstellung, dass jede islamische Gemeinschaft nach universalistischen respektive partikularistischen Orientierungen differenziert werden kann, die zwar Pole eines Spannungsfeldes darstellen, aber nur unter bestimmten Bedingungen unvereinbare oder gegensätzliche Positionen einnehmen. Eine Projizierung dieser Vorstellung auf die Achse Sufismus-Islamismus ist dabei unzulässig simplifizierend und entspricht nicht den Ergebnissen zahlreicher, empirischer Studien. So kann beispielsweise der Sufismus in seinen unzähligen Ausformungen nicht ohne weiteres unter der Kategorie eines statischen Traditionalismus subsummiert werden, genauso wenig wie der Islamismus ein kompaktes Paket reformistischer Ideen liefert, die von allen Muslimen übereinstimmend akzeptiert werden. Ebenso gibt es zahlreiche sufische Orden, die eher radikal-reformistische Ansichten vertreten, wogegen auch radikale Islamisten vielfach Bezüge zu sufischen Traditionen herleiten können. Die Polarisierung zwischen ‚traditionellem‘ Sufismus und ‚modernem‘ Islamismus sollte demnach möglichst vermieden werden, da sie weder eine Realität widerspiegelt, noch einer muslimischen Vorstellung entspricht.

Diese dichotomische Vorstellung soll im folgenden anhand von Gelehrtenbiographien aus dem kenianischen Raum aufgelöst werden. Diese Form der Darstellung macht einerseits die Bezüge der Akteure zu den ehemaligen Lehren, aber auch die Brüche oder Modifikationen zu den ursprünglich vermittelten Lehrinhalte deutlich. Die verschiedenen Glaubensvorstellungen, Vermittlungsmethoden und Ziele sind dabei in ihrer Positionierung so unterschiedlich, dass die These einer Polarisierung Sufismus/Islamismus für den kenianischen Raum unhaltbar wird.

### 3.2.1 Der Islam in Kenia während der britischen Kolonialherrschaft (1895-1963)

Zunächst bekundeten ab Mitte des 19. Jahrhundert verschiedene Nationen, darunter Großbritannien, Deutschland, Frankreich und die USA, imperialistisches Interesse an der ostafrikanischen Küste und versuchten in die dortigen Handelsstrukturen einzugreifen. Am erfolgreichsten gestaltete sich die Politik der späteren Kolonialmächte Deutschland und Großbritannien. Letzteres trat als Handelsgesellschaft der *British East African Association* in Erscheinung und konnte 1876 das Verbot des Sklavenhandels durchsetzen, womit den herrschenden Arabern eine wichtige wirtschaftliche Grundlage entzogen wurde. Mit der Berliner Konferenz 1884 wurde die Aufteilung Afrikas vollzogen und die Interessensphären zwischen Briten und Deutschen im Detail 1886 und 1890 vertraglich abgesichert. Danach bekam Deutschland das Gebiet des heutigen Tansania zugesprochen, während sich Großbritannien das Gebiet Kenias einverleibte. Dem Sultan von Oman dagegen wurde ein zehn Meilen breiter Küstenstreifen als Herrschaftsgebiet zugewiesen. 1888 wurde durch eine *Royal Charter* aus der britischen Handelsgesellschaft die *Imperial British East African Company*. 1895 übernahm das *British Foreign Institute* das Gebiet, womit der Raum Kenias zum *British East Africa Protectorate* wurde und die Küste vom Sultan als Protektorat gepachtet wurde (vgl. Low 1965: 5-10). 1920 wurde das Gebiet zur Kronkolonie und damit offiziell zur britischen Kolonie *Kenya* ernannt.

Die Politische Neustrukturierung der Machtverhältnisse durch die britische Kolonialherrschaft erfolgte vorwiegend graduell. Die Briten forcierten dabei die fiskalische und politische Kontrolle über das ostafrikanische Gebiet und schränkten damit immer stärker die Handlungsfreiheit des nunmehr *pro forma* regierenden Sultans ein. Das Kolonialsystem institutionalisierte die unter Sultan Bargahs etablierte eher formelle Verwaltung, wobei die britische *indirect rule* die lokalen Verwaltungsstrukturen weitgehend übernahm und die einzelnen Bezirke einem *mudir*, einem von der kolonialen Autorität im Einverständnis mit dem Sultan ernannter Verwaltungsbeamten, einer Art Distrikt- und Provinzkommissar, unterstellte. Die

bestehenden lokalen Gerichte wurden in ihrer Rechtssprechung auf das Privatrecht beschränkt und die schwereren Fälle an einen von der Kolonialregierung eingesetzten islamischen Rechtsgelehrten übertragen, der *Shaikh al-Islam*, der spätere *Chief Kadi*.

Mombasa büßte 1899 seine Stellung als Verwaltungshauptstadt zu Gunsten Nairobis ein, entwickelte sich aber gleichzeitig zum wichtigsten Hafen und Warenumsschlagplatz Kenias durch den Bau der Eisenbahn nach Uganda, die 1901 fertig gestellt wurde. Damit zog der wachsende Arbeitsmarkt in Mombasa zahlreiche Afrikaner aus dem Hinterland an, die die etablierten Swahili auf dem Arbeitsmarkt zurückdrängten. Die dortigen Lebensbedingungen verschärften das soziale Klima und es kam zu schweren Unruhen, die 1937, 1945, 1955 und 1957 zu Generalstreiks führten (vgl. Cooper 1987).

Ehemals wichtige Swahili-Städte, wie Lamu oder Malindi, verloren ihre Bedeutung im nun durch die Briten dominiertem Handelsnetzwerk des Indischen Ozeans. In diesen ehemaligen Handelszentren löste die Einführung des westlichen Kapitalismus und die Möglichkeit der Lohnarbeit die bereits marode Plantagenökonomie ab und ermöglichte vielen Migranten, insbesondere Asiaten, Komoren oder sozial niedrig gestellten Hadramis, die alten Klassen der Swahili, Araber und Omanis ökonomisch zu überflügeln und somit die bestehenden, sozialen Hierarchien in den alten Städten in Frage zu stellen. Zahlreiche Swahili verließen ihre Städte aufgrund mangelnder Beschäftigung und migrierten ebenfalls nach Mombasa.

Der zunehmende Druck auf Swahili und Araber wurde auch durch die koloniale Verwaltung verstärkt. Ihre Einteilung der Bevölkerung in *natives* und *non-natives* (vgl. Salim 1976) führte zu einer administrativen Trennung der Küstenbewohner in Swahili (*natives*) und Araber (*non-natives*) aufgrund rassischer Merkmale, was die bestehenden Konflikte zwischen den beiden Gruppen verschärfte. Diese Differenzierung kam auch politisch durch die *Afro-Asian Association* und die *Arab Association* zum Ausdruck (vgl. Constantin 1989; Salim 1973).<sup>40</sup>

Als einer der wichtigsten Faktoren bei nachfolgenden Wandlungsprozessen in der muslimischen Gemeinschaft offenbarte sich das säkulare Schulsystem des

---

<sup>40</sup> Auch heute noch lässt sich dieser Konflikt auf den verschiedensten Ebenen aufzeigen. So existiert für den kenianischen Pass keine ausdrückliche Kategorie ‚Swahili‘, sondern nur ‚Arab‘ oder ‚Bajuni‘. Auch in der Politik wird die rassische Karte oft gespielt. Beispielsweise im Konflikt mit der IPK (*Islamic Party of Kenia*), die als arabische Partei diffamiert wurde. Demgegenüber wurde von der Regierung eine Oppositions-Partei, die UMA (*United Muslims of Africa*), ins Leben gerufen, die ihre Anhängerschaft als explizit afrikanisch sah. Dieser Aspekt wird im Kapitel um Sheikh Balal näher beleuchtet.

Kolonialstaats. Diese Schulen wurden vorwiegend von Afrikanern aus dem christlichen Lager besucht und von Muslimen gemieden, da nach deren Ansicht säkulare Bildung mit christlicher Missionierung und Entfremdung von islamischen Werten gleichzusetzen sei: „Many parents in the 1930s and earlier held the view that this type of secular education would alienate their children from the Islamic religion and culture.“ (Elmasri 1987: 230). Diese Ächtung von muslimischer Seite wurde von der *Alawiyya* unterstützt und forciert. Eine kleine Gruppe islamischer Gelehrter, insbesondere aus Mombasa, widersetzte sich der allgemeinen Zurückweisung säkularer Bildung und nahm stattdessen Lehrerposten in den Schulen an.

Eine Folge der Verweigerung der Mehrheit der Muslime zeigte sich in der Einbindung in den Kolonialstaat. Die Kolonialregierung, die zunächst vorwiegend schriftkundige Araber in die Verwaltungsstrukturen einbinden wollte, wandte sich nun an die in säkularen Schulen ausgebildeten Afrikaner, da die dort vermittelten Lehrinhalte eher den kolonialen Anforderungen an eine gebildete Arbeitskraft entsprachen, als die Ausbildung an einer *madrasa*. Englische Bildung und Sprache als Qualifikationen wurden zur notwendigen Basis für die Karriere im öffentlichen Dienst oder in den kaufmännischen Unternehmen, womit christlich-gebildete Afrikaner eindeutig bevorzugt wurden (vgl. Cruise O'Brien 1995: 204). Die Etablierung des kolonialen Bildungssystems beendete somit die herrschende soziale und ökonomische Vorrangstellung der Swahili und Araber der Küste über die Afrikaner des Hinterlandes. Es privilegierte wegen der für die Kolonialregierung zweckmäßigeren säkularen Ausbildung nun letztere, wodurch sich die Machtverhältnisse in Kenia radikal ändern sollten. Europäische statt vormals arabische Normen und Werte wurden damit zu Trägern sozialer Mobilität und führten zum politischen Ausschluss der Muslime.

Mit diesen gesellschaftlichen Neuerungen wurde ein Bedürfnis nach identitätsstiftenden Alternativen geweckt, das auch die religiöse Ebene erfasste. Mit der Einschränkung der Rechtssprechung kam es zu ersten reformistischen und anti-kolonialen Strömungen, die für eine Rückkehr zu den primären Quellen des Islams, Koran und Sunna, plädierten. Trotzdem wurde der Islam in Kenia durch die *shurafa* und ihre sufische Ausrichtung dominiert. Dabei stellten besonders der Klan der Jamal al-Layl in Lamu die entscheidenden Träger des islamischen Gelehrtentums religiöser Führung. Zu Beginn des 20. Jahrhundert bildete sich dagegen in Mombasa, das

historisch schon immer in starker Konkurrenz zu Lamu stand, eine kleine Gruppe, die sich an panislamische Strömungen der ägyptischen *Salafiyya* orientierte und diese in modifizierter Form in Kenia propagierte. Besonders die Arbeiten von Autoren aus dem Mittleren Osten, wie al-Afghani und seinen Schülern Muhammed Abduh und Rashid Rida, stellten das Fundament der neuen kenianischen Reformer. Eine daraus resultierende, stärkere Identifikation mit dem Mittleren Osten, anstatt wie bisher mit dem Hadramaut und der damit verwobenen sufischen Tradition, führte wie im 18. Jahrhundert zur Denunzierung der lokalen Eliten, die ehemals von den *walimu*, nun aber von den *shurafa* gestellt wurden. Aus diesem Grunde ist es ratsam einen Exkurs zu diesen Autoren und deren Ideen anzuführen, da sie vielfach als Grundlage der gegenwärtigen Textbezüge islamischer Gelehrter dienen.

Die *Salafiyya* (arab. *salaf*, dt. ‚Vorfahr‘) zählt zu den bedeutenden Reformbewegungen im Islam und wurde im Ägypten des 19. und 20. Jahrhundert ins Leben gerufen. Die Protagonisten der Bewegung sind Jamal al Din al Afghani (1838-1897) und seine Schüler Muhammad Abduh (1849-1905) und Rashid Rida (1865-1935). Ihr vorrangiges Ziel war es, den Islam aus seiner Erstarrung zu befreien und ihn von ihrer Ansicht nach fehlgeleitendem Weg hin zu einer neuen Vitalität insbesondere als Mittel gegen die britische Kolonialherrschaft, zurückzuführen.

Angesichts der kolonialen Intervention der Europäer in der arabischen Welt, wurde als dortige Reaktion an eine muslimische Einheit zur Regeneration der Gemeinschaft appelliert. Al-Afghani zählte zu den wichtigsten Vertretern dieses Panislamismus, d.h. der politischen Erneuerung durch dem Zusammenschluss aller Muslime unter ein Kalifat. Seiner Meinung nach waren Revitalisierung und Reform aus politischen Gründen notwendige Bedingungen um Muslime vom Joch des Kolonialismus zu befreien: Solidarität und gemeinschaftliche Identität waren unausweichliche Voraussetzungen für eine Unabhängigkeit der arabischen Gebiete.

Sein Schüler Mohammad Abduh übernahm die Leitideen seines Lehrers, wobei er jedoch seine zentralen Thesen verlagerte. Die Ideen des Panislamismus stellten sich durch den aufkommenden arabischen Nationalismus als weitgehend obsolet dar, so dass sich Abduh einem alternativen Weg widmete. Er forderte, um die erstarrte Glaubens- und Sittenlehre den modernen Verhältnissen anzupassen, nicht nur die Reinterpretation

des Islams und eine effektive Implementierung reformistischer Maßnahmen, sondern auch die Rückkehr zu ursprünglichen Lehren. Zusammen mit Rashid Rida veröffentlichte er 1898 die erste Ausgabe des Journals *al-Manar*, das die reformistischen Ideen der *Salafiyya* propagierte. Hierin stellten sie klar, dass kein religiöser Konflikt zwischen Religion und westlicher Wissenschaft bestehe, wobei allerdings eine mögliche Integration von westlichen Ideen und Institutionen nur selektiv vonstatten gehen dürfe.

Nach dem Ableben Abduhs 1905 führte Rida die Zeitschrift bis zu seinem eigenen Tod 1935 fort. Rida interpretierte den Sunnismus strikt nach hanbalitischen, stark von Ibn Taymiyya und al-Ghazzali beeinflussten Maßstäben. Er stellte sich gegen mystisches Denken und Praktiken, wobei er zwischen einer wahren und einer falschen Mystik differenzierte. Des Weiteren hegte er auch Sympathien für die Reformbewegung der *Wahabiyya*<sup>41</sup> in Saudi-Arabien.

### 3.2.1.1 Die Wegbereiter islamischer Reformen in Kenia

Die bedeutendste Gestalt einer frühen Phase reformistischer Strömungen ist der Gelehrte Sheikh al-Amin b. Ali b. al-Mazrui. Er wurde zum Begründer einer neuen Bewegung, die in ihrer Wirkung die wohl einflussreichste des gegenwärtigen Kenias ist. Als erster Gelehrter veröffentlichte er seine Thesen in der Zeitschrift namens *al-Islah*, in der er Muslime vor blinder Imitation und Übernahme von Aspekten der westlichen Kultur warnte und gleichzeitig lokale Praktiken, die er als extravagant oder nicht-islamisch verurteilte, kritisierte. Seine Ideen und Ansätze wurden allerdings nicht effektiv umgesetzt und blieben nahezu wirkungslos. Nur eine kleine Schar von Schülern nahm seine Richtlinien auf. Unter diesen soll im folgenden besonders Sheikh Abdallah Farsi hervorgehoben werden, der die Thesen seines Lehrers übernahm,

---

<sup>41</sup> Die *Wahabiyya* ist eine Reformbewegung, die im 18. Jahrhundert von Abd al-Wahabb in Saudi-Arabien ins Leben gerufen wurde. Ihre Mitglieder nennen sich auch *al-Muwahhidun* (dt. ‚Unitarier‘), was sich auf die Einheit Gottes bezieht (arab. *tawhid*). Sie verwerfen alle Praktiken, die nach ihrer Ansicht Polytheismus implizieren, wie z.B. die Verehrung von Heiligen oder der Besuch derer Grabstätten. Sie fordern stattdessen eine Rückkehr zu den primären Quellen des Islams und stellen sich gegen alle unzulässige Innovationen (arab. *bida*). Ihre Theologie basiert im wesentlichen auf den Lehren von Ibn Taymiyah und der hanbalisitschen Rechtsschule und betont die wortwörtliche Aufnahme von Koran und *hadith* und der Etablierung eines muslimischen Staates, der die *Scharia* als Basis hat.

weiterentwickelte und schließlich eine große Anzahl von Anhängern für seine Ideen mobilisieren konnte.

Beide Akteure zählen zu den Wegbereitern reformistischer Strömungen der Gegenwart und sollen nun anhand von Kurzbiographien vorgestellt werden, um so Einblick in verwendete Texte, ihrer Exegese und Vermittlung, sowie ihrer kontextbezogenen Einbettung zu geben. Die Relevanz ihrer Ideen und Ansätze darf nicht unterschätzt werden, die sich gegenwärtig in zahlreichen Neuauflagen ihrer Veröffentlichungen ausdrückt.

### 3.2.1.1.1 Sheikh al-Amin Ali al-Mazrui

Sheikh al-Amin Ali al-Mazrui (1891-1947) ist neben Habib Saleh der in wissenschaftlichen Publikationen wohl prominenteste islamische Gelehrte Kenias<sup>42</sup> wird im allgemeinen als Initiator der dortigen Reformbewegung des 20. Jahrhundert vorgestellt. Er befasste sich stärker als andere Gelehrte mit den sozialen und politischen Problemen Kenias, wobei sich sein breites Programm auf zwei wesentliche Punkte komprimieren lässt. Zum einen vertrat er eine progressivere Vorstellung von Islam als das etablierte Gelehrtentum. Seine Konzeption orientierte sich zwar an einem textbezogenen Islam, der aber gleichzeitig für mögliche Wandlungsprozesse offen sein sollte. Implizit verurteilte er dabei die Praktiken der dominierenden *shurafa* als *bida'* und ihre Methoden als nicht zeitgemäß. Darauf aufbauend forderte er die Evaluierung des bestehenden islamischen Bildungssystems, das er für veraltet hielt, und forderte eine Angleichung an das säkulare Bildungsniveau.

Hervorzuheben wäre in seinem Fall nicht nur die kontextbezogene Exegese neuer, globaler Strömungen, sondern vor allem auch seine innovative Vermittlungsmethode, die sich auf eine Mobilisierung der öffentlichen Meinung durch allgemein zugängliche Seminare in Moscheen, seinen Publikationen und insbesondere auf seine journalistischen Aktivitäten gründete.

Sein Versuch, in den 30er Jahren Reformen, die sich für einen authentischeren Islam aussprachen einzuleiten, und gleichzeitig ausgewählten westlichen Einflüsse gegenüber offen zu sein, fand allerdings nur wenig Rückhalt in der Bevölkerung, so dass seine

---

<sup>42</sup> Siehe hierzu die Arbeiten von Salim (1973), Pouwels (1981), Swalha (1985), Elmasri (1987).

Ideen erst Dekaden später ihre Wirkung entfalten konnten.

1891 in Mombasa geboren wurde das Umfeld des Mazrui-Klans durch die Konflikte mit den omanischen Busaidi und den Swahili geprägt. Die administrative Teilung der Swahili und Araber in *native* und *non-native* und die damit verbundenen Nachteilen für die Swahili, sowie die daraus resultierende Stimmung in Mombasa, die von Debatten, Demonstrationen und öffentlichen Gelehrtenstreits zwischen Swahili und Araber geprägt wurde, bestimmte die alltägliche Situation der frühen Lebensjahre al-Amin al-Mazruis. Sein Studium absolvierte er zunächst bei Verwandten in Mombasa, um dann in Sansibar unter verschiedenen Gelehrten zu lernen, unter anderem bei Sayyid Ahmad b. Sumayt, der in Ostafrika eine ähnliche Hochachtung wie Habib Saleh genoss.

Ob er bereits in Sansibar oder erst nach seiner Rückkehr nach Mombasa in den 1920er Jahren mit reformistischen Strömungen und Texten in Kontakt kam ist unklar. Es scheint, dass er zunächst von ägyptischen Zeitschriften und Journalen wie Rashid Ridas *al-Manar* inspiriert wurde. Al-Mazrui scheint dabei Tendenzen von islamischem Antiimperialismus und arabischem Nationalismus aufzuweisen, die einer ägyptischen Ausrichtung zuzurechnen wären (vgl. Pearson 2000: 51; Salim 1973: 165). Für diese These spricht auch seine eindeutigen Beziehungen zur ägyptischen Bewegung der *Salafiyya* insbesondere zu den Protagonisten Mohammad Abduh und Rashid Rida.

Besonders letztere scheinen seine Sichtweise und sein Appell zu Reformen stark beeinflusst zu haben, wobei seine Interpretation der reformistischen Auffassungen vorwiegend um zwei Punkte kreisen (vgl. Pouwels 1981: 340). Auf der einen Seite die Stellung des Islams und der Muslime in der Weltgesellschaft. Zum anderen die Entwicklung eines Programms, durch das Muslime die Diskrepanz zu westlichen Christen hinsichtlich ihres profanen Erfolges wettmachen könnten.

Dieses Paradigma entwickelte er analog für den kenianischen Kontext, wobei er von der zentralen Prämisse ausging, und hier stimmt er besonders mit Mohammad Abduh überein, dass die Ursache der Dekadenz und des sozialen, politischen und ökonomischen Misserfolgs der Muslime in der Abweichung vom rechten, islamischen Weg begründet liegt. Al-Amin al-Mazruis Lehre fußte dabei nicht auf einer reinen Übernahme gegenwärtiger Ideen und Strömungen, die ihre Wurzeln außerhalb Kenias hatten, sondern in ihrer Modifikation, die der in Kenia auftretenden gesellschaftlichen Konstellation angepasst war: „...not so much as an importer of ideas per se, but as an

innovator who selectively chose and adapted certain useful modernist themes to the unique personal and historical circumstances“ (Pouwels 1981:330).

Seine Thesen vermittelte er neben den bereits erwähnten Sitzungen und Seminaren vor allen Dingen in zahlreichen Publikationen, von denen einige im folgenden dargestellt werden sollen. 1930 publizierte al-Amin al-Mazrui seine erste Streitschrift *Sahifa* (dt. ‚Zeitung‘) in Kiswahili in der politische, soziale und religiöse Fragen zur Sprache kamen (vgl. Salim 1973: Fußnote 160). Nachdem *Sahifa* eingestellt wurde, folgte im Februar 1932 schließlich *al-Islah* (dt. ‚Reform‘).<sup>43</sup> In diesem Journal bedauerte er die blinde Nachahmung westlicher Kultur und das Festhalten an veralteten, extravaganten und nicht-islamischen Praktiken entlang der ostafrikanischen Küste (vgl. Bakari 1995a: 182). Dabei zeigte er auch auf, „...that Islam was not responsible for the backwardness of Muslims, but it was the betrayal of Islam by Muslims that was responsible for the state of affair of Muslims“ (Elmasri 1987: 231-232). Das Unvermögen der muslimischen Gemeinschaft Kenias, ihre Krise ohne fremde Hilfe zu bewältigen, wurde das Leitthema seiner Publikationen. Eine Lösung der Probleme sah er durch die Akzeptanz neuer, progressiver Ideen in Bezug auf das islamische Bildungswesen bei gleichzeitiger Bewahrung traditioneller Werte (vgl. Pouwels 1981: 332).

Welche Kategorien von Werten und Normen mit dem Attribut ‚traditionell‘ belegt werden, und damit positiv in Erscheinung treten, scheint nicht eindeutig festgelegt. Problematisch wird al-Amin al-Mazruis Aussage, wenn er implizit einen ‚traditionellen Sektor‘ in der muslimischen Gemeinschaft Kenias lokalisiert, unter den er die *shurafa* und *walimu* einordnet. Die Veröffentlichung des Buches *Kutizamia* zeigte dies deutlich, da sie sich eindeutig gegen die nicht mit dem Islam konforme Lebensweisen der kenianischen Muslime richtete. Besonders kritisierte er die sufischen Praktiken der *shurafa*, darunter ihre kostspieligen Exzesse bei der *maulidi*-Feier auf Lamu, sowie ihre religiöse Stellung als Autoritäten, die auf ihrer Abstammung beruhe statt auf respektablen Verdiensten für die Gemeinschaft. Aber auch die Sichtweisen und Praktiken der *walimu* wurden scharf kritisiert. So verurteilte er auch die medizinische Praxis der *waganga*, eine Art Heiler mit islamischen Bezügen.

---

<sup>43</sup> Der Titel bezieht sich dabei auf eine Textstelle in der es heißt: “I desire nothing but reform so far as I am able, and with none but Allah is the direction of my affair to a right issue; on Him do I rely and to

Aber auch außerhalb religiöser Bezeichnungen nicht-authentischer Praktiken und Weltauffassungen war al-Amin al-Mazrui unermüdlich. So attackierte er vor allem die wohlhabende Landbesitzerschicht der Swahili, die weiterhin versuchte ihre erfolgreiche Plantagenwirtschaft aufrechtzuerhalten, anstatt neue ökonomische Möglichkeiten der kapitalistischen Marktwirtschaft zu nutzen. Diese Kritik weitete er auf die ökonomische Oberschicht der Araber und Swahili aus und beanstandete deren resignierte Einstellung und ihre Unfähigkeit, sich eigenständig aus der Krise der Kolonialzeit zu befreien. Gleichzeitig bezog er in seine Kritik die asiatischen Muslime Kenias als Vergleich ein, die sich mit dem Bau der Uganda-Bahn verstärkt in Kenia niederließen und dort hohe Positionen in der Ökonomie besetzten: „It amazed Sheikh al-Amin that these recent immigrants had more organizational acumen and public spiritedness than Arabs and Swahilis who had been indigenized or were in fact indigenous” (Elmasri 1987: 232).

Obwohl die bedeutsamsten Ideen al-Amin al-Mazruis wohl in seinen beiden Streitschriften *Sahifa* und *al-Islah* zu finden sind, dürfen seine zahlreichen, als Bücher veröffentlichten Werke nicht ausgeklammert werden. Auch hier vertrat er vehement seine Thesen gegen *bid'a* bzw. für Erneuerung und Reform. Mit der Journalform wollte er offenbar eine bestimmte Zielgruppe anvisieren. Zeitschriften sind der breiten Öffentlichkeit im allgemeinen zugänglicher, als die finanziell aufwendigeren Bücher.<sup>44</sup>

Al-Amin al-Mazrui äußerte sich erwartungsgemäß nicht nur über seine Publikationen, sondern auch in Appellen in traditionellen Vermittlungsinstitutionen wie Moscheen. Besonderes Gewicht bekam sein Wort als Kadi, ein Amt zu dem er 1932 in Mombasa berufen wurde, und das er ab 1947 für Kenia als *Chief Kadi* ausübte. In seiner rechtlichen Funktion als oberster islamischer Jurist kam er auch mit anderen, nicht-schafiitschen Rechtsschulen in Kontakt, was ihn, wie zuvor von Muhammad Abduh und Rashid Rida propagiert, eine selektive Anwendung aller vier Rechtsschulen favorisieren ließ, um so einen an die Moderne angepassten Gesetzeskorpus zu vertreten (vgl. Pouwels 1997: 393).

In diesem salafitischen Bezugsrahmen setzte er die Hauptakzente seiner reformistischen Bemühungen auf die Bildung und das islamische Schulsystem. Al-Amin al-Mazrui sah im säkularen Schulsystem den Schlüssel zur Überwindung der

---

Him do I turn.” (Sura 11, Vers 88).

<sup>44</sup> Eine Zusammenfassung der wichtigsten Schriften findet sich bei Swalha (1985).

Krise der kenianischen Muslime. Dabei wollte er keine Kopie des kolonialen Systems, sondern ein Modell, das den Anspruch des gesellschaftlichen Umbruchs erfüllte, also die für den kolonialen Staat notwendige Ausbildung in westlichen Wissenschaften. Zum anderen sollten gleichzeitig spirituelle Bedürfnisse, d.h. ein islamisches Wertesystem, vermittelt werden: „...it was necessary for Muslims to become skilled in Western science and technology in order to progress...[and]...he advocated that Muslim academies [should] be built where modern subjects would be taught alongside the traditional religious sciences“ (Pouwels 1981: 341).

Seine Inspirationen erhielt er unter anderem durch seine sporadische Beschäftigung als Lehrer an diversen weltlich orientierten Schulen, eine Arbeit, die auch von anderen islamischen Gelehrten außerhalb des Einflussbereichs der *shurafa* angenommen wurde. So sei in diesem Zusammenhang auch auf Sheikh Mohammad Ghazal, den Mentor Sheikh Abdillahi Nassirs<sup>45</sup>, verwiesen, den al-Amin al-Mazrui bei der Etablierung einer reformistischen *madrassa* unterstützte. Wie auch Ghazal setzte er sich zunehmend für die islamische Bildung von Frauen ein (vgl. Salim 1973: 163).

Überdies entspricht al-Amin al-Mazrui's Anspruch der Etablierung des Arabischen an der ostafrikanischen Küste den Leitthesen eines neuen Bildungssystem. Die Muslime Kenias sollten das Arabische besser beherrschen lernen, das sie zum größten Teil nur über die Memorisierung religiöser Werke erfassten, um letztendlich ihre eigene Religion besser zu verstehen (vgl. Pouwels 1981: 332, Salim 1973: 162). Implizit steckt in dieser Forderung ein weiterer Schritt zu einer Öffnung des Islams für alle Muslime. Obwohl mit Habib Saleh faktisch alle Muslime die Möglichkeit hatten, islamische Bildung in Anspruch zu nehmen, wird das Arabische nur in den höheren Stufen der Ausbildung vermittelt. Eine arabische Literalität existiert demnach nur im Bereich künftiger Gelehrter. Dadurch wird deren Autoritätsfunktion gesichert, denn nur der *'alim* kann die Texte im authentischen Arabisch lesen. Mit der Qualifikation des Arabischen könnten nun auch gewöhnliche Individuen Zugang zu islamischen Texten im Original erhalten. Unter diesen Vorzeichen forcierte al-Amin al-Mazrui seine Anstrengungen einer Übersetzung des Korans ins Kiswahili, auch um einer Bearbeitung durch die Gruppierung der *Ahmadiyya* ab 1939, die er strikt bekämpfte, zuvorzukommen. Diese Auseinandersetzung mit der *Ahmadiyya* und deren

veröffentlichten Koranübersetzung 1959 wurde schließlich von al-Amin al-Mazruis Schüler Farsi fortgesetzt und soll im nächsten Kapitel näher thematisiert werden.

Den bereits oben erwähnten Misserfolg der Kontextualisierung seiner Ideen führt beispielsweise Salim auf die bestehenden Spannungen zwischen der Mehrheit der Swahili und der Minderheit der arabischen Bevölkerung Kenias zurück: „...religion took second place to race.“ (Salim 1973: 167). Besonders die Araber mussten dabei einen Schwund ihrer über Jahrhunderte etablierten Autorität und Dominanz hinnehmen. Obwohl al-Amin al-Mazrui nicht zu den am stärksten kritisierten *shurafa* zugerechnet wurde, gehörte er doch zum arabischen Klan der Mazrui, der ehemaligen Herrscherfamilie Mombasas. Eine Folge dieses Konfliktes zeigte sich in der Reaktion der Swahili, die ihre Schüler dem von Arabern dominierten Gelehrtentum entzogen und eher auf die lokalen Lehrer, *walimu*, zurückgriffen<sup>46</sup>, womit die arabischen Gelehrten aus dem Gros der muslimischen Gemeinschaft kaum Anhänger rekrutieren konnten.

Zudem übten pan-islamische Strömungen der *Salafiyya* im kenianischen Kontext keine Anziehungskraft auf die Gemeinschaft aus, da insbesondere mit dem Aufkommen des Nationalismus in Syrien und Ägypten die Vorstellung einer muslimischen Allianz bröckelte und von dort keine Hilfe zu erwarten was.

Salim machte den ungenügenden Erfolg al-Amin al-Mazruis an seinen Thesen fest. Mit seiner Interpretation von Abduh und anderen Gelehrten stellte er sich zwischen die radikaleren säkularen Kräfte der *Salafiyya* und die Traditionalisten der *shurafa*, eine Tatsache, die ihn ins Abseits befördern sollte: „...to leave him somewhat behind the times and lend some of his proposals an aura of idealism“ (Salim 1973: 167).

Tatsache ist allerdings, dass keines seiner Projekte oder Ideen konkret umgesetzt wurden. Genutzt wurde dagegen sein Innovationspotential betreffend der Vermittlung von Ideen. Mit seinen Publikationen umging er die traditionellen Methoden der Vermittlung in islamischen Schulen bzw. Moscheen und erreichte dennoch ein breites Publikum, insbesondere durch seine bilingualen Veröffentlichungen. Obwohl seine Ideen sich nicht mit der Vorstellung des Großteils der Swahili in Einklang bringen ließen, konnte er eine kleine Schar von Anhängern um sich sammeln. Unter seinen Schülern war unter anderem Sheikh Abdallah Farsi, der zur zentralen Gestalt bei der

---

<sup>45</sup> Siehe auch Kapitel 3.2.2.2.2.

<sup>46</sup> Einen ähnlichen Prozess vollzog die muslimische Gemeinschaft in Tanganyika. Dort konnten die

Fortführung der Reformen al-Amin al-Mazruis wurde.

### 3.2.1.1.2 Sheikh Abdallah Farsi

Sheikh Abdallah Farsi ist als einer der Protagonisten des Reformprozesses anzusehen, der das islamische Gelehrtentum und die muslimische Gemeinschaft Kenias bis in die Gegenwart hinein entscheidend prägte. Mit kontroversen Vorstellungen von islamischer Rechtleitung, die im wesentlichen auf seinen Lehrer al-Amin al-Mazrui zurückgingen, verschärfte er in den 60er Jahren den Konflikt um islamische Glaubensvorstellungen und Praktiken, wobei insbesondere die *Alawiyya*-Bruderschaft, zu dieser Zeit unter der Leitung von Sayyid Ali b. Saleh Badawi Jamal al-Layl, diskreditiert wurde.

Der hohe Einfluss der ihm retrospektiv beigemessen wird, basiert neben der Fortsetzung islamischer Revitalisierung und Elimination nicht-islamischer Praktiken und unzulänglicher Neuerungen, erneut auf einer Erleichterung des Zugangs zum ehemals exklusiven islamischen Wissen. Ermöglichte einst al-Amin al-Mazrui über Pamphlete den Massen den Zugang zu alternativen Ideen, bewirkte Farsi mit seiner Übersetzung des Korans ins Kiswahili, dass nun alle soziale Schichten zu einer individuellen Interpretation befähigt wurden. Arabische Sprachkenntnisse waren nicht mehr entscheidend und die Memorisierung nicht die einzige Methode des Zugangs zur heiligen Schrift, womit die absolute Vermittlungsautorität des islamischen Gelehrtentum wenn nicht unterterminiert, so doch erschüttert wurde. Diese Übersetzung, und das damit einhergehenden Durchsetzen seiner Sichtweise muss im Kontext eines kenianischen Wandlungsprozesses gesehen werden. Was sein Lehrer nicht bewerkstelligte, nämlich die konkrete Umsetzung von Ideen, konnte Farsi weitgehend verwirklichen. Dabei soll besonders seine Rolle als Schnittstelle zwischen al-Amin al-Mazrui und der *ahl as-sunna wa-l jama'a*, einer reformistischen Strömung der post-kolonialen Phase, deren wichtigsten Vertreter er unterrichtete, hervorgehoben werden.

Obwohl der dominante Einfluss Abdallah Farsis auf die gegenwärtigen Auseinandersetzungen zwischen kenianischen Muslimen unbestreitbar ist, wurde sein

---

Swahili aufgrund der Spannungen mit den dominierenden Arabern einen immensen Zulauf verzeichnen.

biographischer Werdegang, im Vergleich zu dem seines Mentors, nur unzureichend festgehalten. Die mangelnde Dokumentation der Vita wichtiger Akteure des Wandlungsprozesses ist bis heute festzustellen, so dass sich die herangezogenen Quellen nur auf wenige Autoren zuspitzen lassen.

Abdallah Farsi studierte zunächst in Sansibar unter verschiedenen Lehrern, unter ihnen Sheikh al-Amin al-Mazrui und Sheikh A. Baril Ajzy, um schließlich *darasi* in Moscheen zu halten, wie auch an säkularen Bildungseinrichtungen zu unterrichten. Die Lehrgenealogie eines Schülers und die damit verbundenen Vergabe von Lehrlizenzen (arab. *ijaza*) stellt ein wichtiges Element in der Authentizitätsdebatte und Legitimation von Vermittlung dar und entscheidet über Erfolg und Misserfolg der Kontextualisierung innovativer Ideen. Je nach Stellung und Prestige des Lehrers wird auch das Wissen des Schülers und der Wert der vergebenen Lizenz eingeschätzt. Im Falle der späteren Übersetzung des Korans waren seine Bezüge zu seinen Lehrern dementsprechend wichtig:

„The fact that he had studied under an al-Azhar Muslim erudite was to be used by al-Farsy to authenticate the validity and orthodoxy of his translation of the Quran into Swahili and to legitimize his commentary on the Quranic text. The teaching he received goes back to Muhammad through an uninterrupted chain of transmitters, and this is seen as preserving and safeguarding against any misleading falsification or heretical innovation.“ (Lacunza-Balda 1997: 109)

In den späten 50er und frühen 60er Jahren wandte er sich Sheikh Farsi von Sansibar aus der Gruppe der *Ahmadiyya*<sup>47</sup> zu, deren ostafrikanischer Führer schon ab 1936 an einer Übersetzung des Korans ins Kiswahili arbeitete, die wiederum 1949 mit einem Kommentar versehen und 1953 schließlich publiziert wurde (Lacunza-Balda 1997: 102).<sup>48</sup> Die *Ahmadiyya* sah in der ostafrikanischen Sprache das bestmögliche Medium zur Vermittlung islamischer Bildung. Die allgemeine Tendenz zur Lockerung der

<sup>47</sup> Die Gruppe der *Ahmadiyya* wird von vielen Muslimen als apostatisch angesehen. Ihren Ursprung hat die Bewegung im Punjab/ Pakistan, wo sie von Hazrat Mirza Ghulam Ahmad ins Leben gerufen wurde. Dieser wird von seinen Anhängern als spiritueller Reformator, angekündigter Messias und Mahdi verehrt. Damit widerspricht sie dem höchsten Leitmotiv des Islams, der *shahada*, dem islamischen Glaubensbekenntnis, daß Mohammed das Siegel der Propheten sei, womit die *Ahmadiyya* der Häresie bezichtigt wurde.

<sup>48</sup> Aus Gründen der Vollständigkeit darf die Übersetzung des christlichen Missionars Dale nicht unerwähnt bleiben. Diese wurde zwischen 1889 und 1925 erarbeitet, konnte aber aufgrund der religiösen Ausrichtung des Autors keine Anhänger unter den Muslimen finden.

Sprachnorm führte allerdings nicht zu einer Angleichung zwischen den Gruppen, sondern zu einem erbitterten Kampf um die Authentizität der Übersetzung. Bereits al-Amin al-Mazrui arbeitet an einer eigenen Übersetzung des Korans, deren vollendete Kapitel allerdings nie veröffentlicht wurden. Sheikh Farsi führte die Arbeit und die Auseinandersetzung mit der als häretisch angesehenen *Ahmadiyya* fort und publizierte 1959 seinerseits einige Suren des Korans. Dabei legte er großen Wert auf die Layoutgestaltung, die den arabischen Text der Kiswahili-Übersetzung gegenüberstellte.

Die Auseinandersetzung mit der *Ahmadiyya* lässt sich dabei nicht nur auf unterschiedliche Auffassungen islamischer Orthodoxie und Doktrin, also einer korrekten und authentischen Übersetzung, zurückführen, sondern auch auf linguistische Kompetenzen: „Its authenticity, validity and accuracy needed to be guaranteed firstly by the scholar’s solid Arabic and Swahili and secondly by fidelity to both the Quran and the Sunna“ (Lacunza-Balda 1997: 111). Dieses Argument leitet sich auch von dem Umstand ab, dass die *Ahmadiyya* in Kenia nicht nur als apostatisch angesehen wurde, sondern auch als ausländischer Import galt, der keinerlei Bezüge zu den Traditionen der ostafrikanischen Muslime herleiten konnte

Diese Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Übersetzungen aufgrund unterschiedlicher Rechtleitungsansprüche wurde schließlich auch von Seiten der *Alawiyya* verschärft, die sich gegen Farsis Darstellung wandte. Die Argumentation der Bruderschaft basierte auf zwei Punkten. Zum einen begründeten sie ihre Ablehnung einer Übersetzung mit der Bedeutsamkeit des Arabischen als authentische und wahre Sprache des Islams, der somit die Rolle eines primären und unumgänglichen Mediums der Vermittlung von Wissen und Bildung zugeteilt wird. Zum anderen unterstrich der sufische Orden die mystischen und esoterischen Dimensionen des Korans, die bei einer Übersetzung verloren gehen würden. (vgl. Lacunza-Balda 1997: 114). Das zentrale Motiv der Intervention durch die *Alawiyya* ist durch ihre Monopolstellung über Bildung und Vermittlung in Kenia wurde wohl auch von anderen Faktoren beeinflusst. Die Bruderschaft sah sich demnach eher ihrer monopolisierten Intermediärsposition zwischen Text und Praxis beraubt. Dagegen spricht allerdings die Aussage eines Informanten auf Lamu, die *Alawiyya* habe bereits an einer eigenen Übersetzung gearbeitet und befürchtete nun ins Hintertreffen zu geraten.

Farsi sträubte sich gegen die Argumente der Bruderschaft und räumte dem Swahili

und den islamischen Schriften in der Lokalsprache einen hohen Stellenwert ein. Diese Texte sollten seiner Meinung nach die Brücke schlagen zwischen der Memorisierung einerseits und andererseits dem Verständnis der Heiligen Schriften: „Al-Farsy was preoccupied more with the right Islamic education of Muslims using Swahili than with the arduous pursuit of language preservation“ (Lacunza-Balda 1997: 113). Er selbst füllte das Vakuum an islamischer Literatur in Kiswahili mit über 50 Schriften (vgl. Lacunza-Balda 1997: 115), darunter auch einer Hagiographie des shafiiitischen Gelehrtentum Ostafrikas bis 1970 (vgl. Pouwels 1989).

Die fertiggestellte Koranübersetzung Farsis wurde schließlich 1969 unter dem Titel *Qurani Takatifu* herausgegeben und gilt als Standardübersetzung, was durch bis dato vier neue Auflagen bestätigt wurde. Der Erfolg der Übersetzung muss allerdings in einem breiten Kontext gesehen werden, der die allgemeine Umbruchstimmung der kenianischen Muslime und auch die weiteren Taten Farsis widerspiegelt. Aus diesem Grund ist ein zeitlicher Sprung zurück nach Sansibar, dem Geburtsort Farsis, angebracht.

Bedingt durch die revolutionären Ereignisse auf Sansibar und den resultierenden Verfolgungen der arabischen Bevölkerung 1964, zog Abdallah Farsi nach Mombasa. Die politischen Ereignisse führten dabei auch zu einem sichtbaren Bruch in seiner Vermittlungstradition. Stellten in Sansibar primär konventionelle *darasi* den Rahmen seiner Vermittlung religiösen Wissens, wandelte sich sein Stil in Mombasa hin zu öffentlichen Vorträgen und Seminaren, die, zunehmend institutionalisiert, an jeweils drei Tagen der Woche in Moscheen gehalten wurden. Seine Anhänger wurden dabei immer zahlreicher und seine Vorträge zogen besonders während des Fastenmonats Ramadan viele Muslime an. Die zentralen Thesen seiner Reden lassen sich dabei mit dem Aufruf der Anerkennung der zentralen Stellung des Korans im Islam und der Verurteilung von Praktiken, die von ihm als nicht konform mit einer orthodoxen islamischer Glaubensvorstellung angesehen wurden, zusammenfassen:

„He completely broke away from the traditional format of the mosque *darasa* by simply concentrating on the Qur'an and ridding the Society of what he deemed to be years of accretions of un-islamic or the now familiar *bid'a* practices“ (Bakari 1995a: 181).

Abdallah Farsi erhielt die kenianische Staatsbürgerschaft und übernahm 1968 das

Amt des *Chief Kadis* von Kenia. Ende der 60er und in den 70er Jahren setzte er seine Kampagne gegen die, nach seinem Dafürhalten, veralteten Praktiken der ostafrikanischen Sunniten fort. Farsi bezog sich dabei, ähnlich wie al-Amin al-Mazrui, explizit auf die Schriften von Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Rida, aber auch Ibn Taymiyyah und Abdulwahab:

„He introduced (...) the ideas of Ibn Taymiyyah and Abdulwahab. He insisted on the primacy of the Qur’an and the Hadith, the way of Ahlil Sunnah Waljama. He relentlessly campaigned against saint-veneration, blind adherence to fiqh texts instead of referring back to the prophetic traditions.“ (Bakari 1995a:182)

Seine Attacken waren zunehmend gegen noch praktizierende *waganga*, aber auch gegen sufische Bruderschaften gerichtet, hier insbesondere gegen die in Lamu residierende *Alawiyya*, wobei von deren Seite der Vorwurf des Wahabismus gegen Farsi erhoben wurde. Die *Alawiyya*, die bis dahin die größte Anhängerschaft unter den kenianischen Muslimen aufweisen konnte, versuchte Farsi zu marginalisieren, indem sie ihn als Ausländer bezeichneten, der in Kenia lediglich Unruhe unter den Muslimen verbreiten wolle. Farsi, als inzwischen eingebürgerter Kenianer, wurde allerdings in seiner Position als *Chief Kadi* nahezu unantastbar.

Während seiner Zeit als Lehrer zog er eine Reihe von Studenten an, denen er seine reformistischen Ideen vermittelte und die über Stipendien an muslimischen Bildungszentren wie Omduram, Medina oder Kairo studierten, um dann in islamischen oder auch säkularen Wissenschaften spezialisiert den Kern einer neuen Generation bildeten, die sich als Gruppe der *ahl as-sunna wa l-jama’a* bezeichnete.

Anfang der 80er Jahre setzte sich Abdallah Farsi im Oman zur Ruhe, wo er 1982 verstarb.

#### **4 Der Islam in der post-kolonialen Phase**

Viele der Themen und Probleme mit denen sich Muslime in der gegenwärtigen Zeit konfrontiert sehen haben ihre Wurzeln in der kolonialen Phase, insbesondere im kolonialen Bildungssystem und die hieraus resultierende. Entsprechend gering ist auch ihre Rolle innerhalb der Unabhängigkeitsbewegung und anschließender Nationalstaatsbildung einzuschätzen. Die koloniale Politik gegenüber Muslimen setzte

sich nach der Unabhängigkeit 1963 fort: „The process of marginalizing Muslims continued during the postcolonial period, at first through Kenyatta’s privileging of ethnicity and then through Moi’s privileging of both ethnicity and religion” (Chande 2000: 350).

Besonders einschneidende Wirkung hatte die Bildung und das säkulare Schulsystem, das in der Kolonialzeit von christlichen Kirchen ins Leben gerufen worden war. Das Bildungssystem förderte insbesondere Afrikaner aus dem Landesinneren und konstituierte die gegenwärtig nationalpolitische Elite – in der staatlichen Bürokratie, im kaufmännischen Sektor und in der Regierungspartei. Macht und andere Ressourcen lagen damit eher in christlicher denn in muslimischer Hand.<sup>49</sup>

Die Absage an jegliche Partizipation führte zu bedeutenden Disparitäten auf sozio-politischer, sowie ökonomischer Ebene. Zur Artikulation dieser Ungleichheiten und zur Integration von Muslimen auf nationaler Ebene erfolgte die Gründung verschiedener Organisationen, die eine vermittelnde Position zwischen der Regierung und dem muslimischen Teil der kenianischen Bevölkerung einnehmen sollten. Das Beispiel des *Supreme Council of Kenyan Muslims* (SUPKEM) soll hier als symptomatisches Beispiel dienen (vgl. Constantin 1995). Diese Organisation wurde in den 70er Jahren als zentralisierte Körperschaft kleinerer Gruppen ins Leben gerufen. Ihre Funktionen waren breitgefächert: „...également unifier les communautés, promouvoir l’islam, servir de relais dans les échanges internationaux avec les pays musulmans et les organisations islamiques internationales et organiser les fêtes religieuses et les pèlerinages“ (Crozon 1998: 182). Dabei erfolgte die Gründung unter massiver Beeinflussung durch die Regierungspartei KANU und durch ausländische Geldgeber unter anderem der *Islamic Foundation*. Die kenianischen Muslime standen dem SUPKEM kritisch gegenüber, wenngleich sie auch Hoffnungen hegten, die sich auf eine erwartete Repräsentation islamischer Werte und Interessen und den Erhalt staatlicher Unterstützung gründeten. Diese Erwartungen konnten allerdings nicht erfüllt werden. Zu sehr waren die Mitglieder des SUPKEM, die allesamt nicht zum islamischen Gelehrtentum zählten, in klientelistische Strukturen verstrickt, so dass schließlich die Bevölkerung den SUPKEM nur als Instrument des Wettbewerbs um individuelles Prestige, Macht und Geld sah: „The national Muslim organizations never earned either the acceptance nor the respect

of the majority of the Muslims. The ordinary Muslims organized themselves through welfare organizations at the local district levels” (Bakari 1995c: 239).

Obgleich über jene Organisation die Interessen der muslimischen Gemeinschaft nur ungenügend vertreten, geschweige denn vereinigt wurden, kam es während der postkolonialen Zeit zu einer Neudefinition muslimischer Identität. Dieses neue Bewusstsein führte dabei nicht zu einer Vereinheitlichung der muslimischen Glaubensvorstellungen, sondern eher zu einer Fragmentarisierung und Erweiterung des Spektrums lokaler Überzeugungen. Diese Entwicklung lässt sich anhand einiger Faktoren erläutern. So führte eine stärkere Vernetzung mit den islamischen Bildungszentren zu einem verstärkten Ressourcentransfer unter der Maxime des islamischen Wohlfahrtsgedanken an die Peripherie. Aufgrund der ökonomischen Disparität erhöhte sich die Migration in die Zentren, bedingt durch die Arbeitssituation oder aber über die Vergabe von Stipendien zum Studium an einer der großen Universitäten. Die ehemaligen Studenten kehrten als ausgebildete ‘*ulama*’ mit neuen Vorstellungen von islamischer Orthodoxie und politischer Ideologie in ihre Heimat zurück und versuchten ihre neue Weltauffassung durch Reformierung der muslimischen Gesellschaft Ausdruck zu verleihen. Daneben wurde die iranische Revolution 1979 und die Einsetzung eines auf islamischen Grundsätzen basierenden Staates als Erfolg des Islams über den Westen gewertet. Die nachfolgende Sympathiewelle für den Ayatollah Khomeini ließ eine Publikationsflut von pamphletischen Broschüren aus dem Iran folgen. Einige ostafrikanische Gelehrte aus dem sunnitischen Lager identifizierten sich dabei sehr stark mit der schiitischen Glaubensrichtung und nahmen eine Position zwischen den Reformern und den Sufis ein. Außerdem erfolgte eine zunehmende Politisierung islamischer Werte, die in den 90er Jahren zur Gründung der islamischen Partei *Islamic Party of Kenya* (IPK) in Mombasa führten. Nachdem deren Registrierung als Partei durch die Regierung verwehrt wurde, kam es in Kenia erstmals zu gewalttätigen Auseinandersetzungen des Staates mit Muslimen.

Die Auswirkungen dieser Phänomene können aufgrund der schlechten Literaturlage nur hypothetisch bearbeitet werden. Viele Trends der präkolonialen und kolonialen Phase scheinen sich auch nach der Unabhängigkeit Kenias fortzusetzen. So erfolgte eine weitere Öffnung islamischer Bildung hin zu einer individualisierten Aneignung als

---

<sup>49</sup> Zu den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Kenia siehe auch Kasozi (1995).

Ergänzung zu den etablierten Bildungssystemen. Gegenwärtig scheinen vor allen Dingen die Instrumentalisierung von Massenmedien wie Radio, Fernsehen und sogar Internet einen großen Einfluss auf die muslimische Gemeinde auszuüben. Zusätzlich finden sich immer mehr pamphletische Schriften der verschiedensten Ausrichtungen, die zunehmend von ausländischen Organisationen publiziert werden. Daneben zirkulieren auch mehr Kassetten und Videokassetten mit Predigten in Kenia.

Der Korpus an islamischen Schriften in Kenia ist in Folge dessen rapide angewachsen, so dass beispielweise Forderungen nach mehr Textbezogenheit kaum noch auf Verständnis stoßen. Stattdessen zeichnet sich eine Orientierung ab, die dem Postulat Mazruis entspricht: die Rückkehr zu den primären Quellen des Islams, bei gleichzeitiger Verwendung zeitgenössischer Werke. Gab es zu Mazruis Zeiten das klassische Spektrum der islamischen Wissenschaften und daneben die reformistischen Ideen der *Salafiyya*, so existiert heute ein unübersichtlich breiter Katalog an Schriften. Dementsprechend ist nicht mehr der reine Textbezug primäre Ausrichtung der Reformer, sondern die Selektion der ‚richtigen‘ Texte zur kontextorientierten Interpretation.

Dieser Punkt führt zu einer weiteren Erscheinung, nämlich der zunehmenden Abkehr von einer institutionalisierten Vermittlung über Bildungseinrichtungen oder der *khrutba*, hin zu einer öffentlichen, für alle zugänglichen Form der Predigt, die stark kontextbezogene Inhalte aufweist und in Moscheen, oder auch auf öffentlichen Plätzen gehalten wird. Auch die *ijaza*, die bis dahin in Kenia dominierende Bürgschaft für Autorität bei der Vermittlung islamischer Inhalte, scheint, wie z.B. im Fall Sheikh Nassirs, immer mehr ihre ursprüngliche Relevanz zu verlieren.

Eine entscheidende Position in dieser Diskussion scheinen dabei die muslimischen Netzwerke einzunehmen. Stellten diese in Kenia schon immer die Kanäle für die Träger neuer islamischer Ideen und Strömungen, so verstärkte sich im Zeitalter der Globalisierung diese Funktion. Die Verdichtung von Raum und die Verkürzung von Zeit tragen neue Weltanschauungen und Glaubensvorstellungen immer schneller an die Peripherie, wo sie gegebenenfalls rezipiert und kontextualisiert werden. In Folge dessen kommt es zu neuen Authentizitätsbezügen und damit Neudefinitionen von Autorität und lokalen Machtverhältnissen innerhalb des islamischen Gelehrtentums. Die dabei eintretende Erweiterung des islamischen Spektrums in Kenia soll im folgenden analog

dazu anhand unterschiedlicher Gelehrtentypen illustriert werden

#### 4.1.1.1 *Ahl as-sunna wa l-jama'a*

Die muslimische Gruppierung der *ahl as-sunna wa l-jama'a* gehört zu einer reformistischen Strömung, die sich zum größten Teil aus der Studenten- und Anhängerschaft Sheikh Abdallah Farsis rekrutiert. Sie folgt seinem Aufruf zur Rückkehr zu den primären Quellen des Islams, zur Zentralität des Korans und der *hadith*, wogegen andere Schriften, insbesondere die schafiitschen Rechtstexte, als sekundär angesehen werden. Diese Gruppe ist informell organisiert und es lassen sich keine Indikatoren aufzeigen, die für die Mitgliedschaft relevant erscheinen. Es ist vielmehr eine gemeinsame Weltanschauung und Orientierung, die auf historische Auseinandersetzungen zwischen Gelehrten um die Orthodoxie der Sunna zurückgeführt wird:

„They are those who hold on to the Sunnah of the Messenger, the ones who unite themselves upon that and they are the Companions of the Messenger, the Scholars of Guidance, who follow the Companions and whoever travels upon their path in terms of belief, speech and action until the Day of Judgement (...), while remaining steadfast upon their adherence. They avoid innovating and innovations on whatever place or age/era there may be. They are the ones who will remain uppermost, aided (by Allaah) until the Day of Judgement.” (Iyaad 2000: Internet)

Der wichtigste Gelehrte, auf der sich diese Reformer berufen ist al-Taymiyyah. Inspiriert wurden sie aber auch durch Denker wie Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, Abdulqadir Auda, Yusuf Al-Qardhawi oder Said Hawaa und Zeinab al-Ghazal (vgl. Bakari 1995a: 183).

Das entscheidende Merkmal dieser neuen '*ulama*' ist ihr islamischer Bildungsweg. Waren es zunächst herkömmliche Institutionen, von Koranschulen bis hin zur *madrassa*, in denen sie unter der Leitung der *Alawiyya* ihren Fundus religiösen Wissens erlangten, so setzten sie später mit Stipendien ihre Bildung an einer Universität eines muslimischen Bildungszentrum, wie z.B. Sudan, Ägypten, Indonesien, Pakistan, aber insbesondere Saudi-Arabien fort.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Teilweise kamen sie bereits in Kenia mit reformistischen Ideen und Texten in Kontakt, wie z.B. über Sheikh Abdallah Farsi oder Ustadh Harith Swaleh, der eine *madrassa* in Kisingitini leitete, die zwar zum

Mit Beendigung ihrer Ausbildung an den arabischen Universitäten und ihrer Rückkehr nach Kenia versuchten die überwiegend jungen Gelehrten ihre Ideen, die nicht nur religiöser, sondern vielfach politischer Natur waren, umzusetzen. Dabei gaben sie sich den Titel des *ustadh*, des ‚Professors‘, um ihren neuerworbenen Status zu unterstreichen. Ihr Ziel war neben einer allgemeinen Reform, die herkömmliche, mit lokaler Tradition in Verbindung gebrachte Praktiken betraf, insbesondere eine Umstrukturierung des islamischen Bildungswesen:

„The newly arrived graduates began to acquire an integrated view of life and a strong belief that their education must not stop at the mosque or madrassah, but must help them to reform their society. The Medinah graduates have emphasized the need to purge Kenyan Islam of shirk, masquerading as true Islam in the form of over veneration of saints, perpetual and costly celebration of Milad-ul-Nabii and time consuming and extravagant extended periods of mourning.“ (Bakari 1995a: 183)<sup>51</sup>

Die neuen ‚*ulama*‘ konkretisierten die Forderungen ihres Mentors Sheikh Abdallah Farsi und entwarfen ein Modell, das nach ihrer Meinung dem sozio-politischen Kontext angepasster erschien. So sollte die Interpretation des Rechts auf individueller Basis (arab. *ijtihad*) erfolgen und sich nicht mehr nach der traditionellen Methode richten, die auf dem Konsens aller Gelehrten basierte (arab. *ijma*) (vgl. Pouwels 1997: 393).

Dabei legten die neuen Reformer großen Wert auf eine eigenständige, islamische Modernität, die selektiv Aspekte westlicher Werte inkorporieren sollte. Sie selbst sahen sich weniger als Fundamentalisten<sup>52</sup>, sondern als islamische Modernisierer.

Das etablierte Gelehrtentum dagegen bezeichnete ihre Ideen und Bezüge als Wahabismus und brachte den Enthusiasmus der Reformer mit finanziellen Zuschüssen ausländischer Organisationen in Verbindung. Sheikh Nassir, ein Gelehrter, der starken Bezug auf schiitischen Ideen nahm, kritisierte die allgemeine Intoleranz der Reformer. Er warf ihnen vor, dass sie unwichtige Rituale zum primären Gegenstand ihrer Argumentation werden ließen, sozio-ökonomische Probleme aber nicht zu lösen imstande seien.

---

Bildungsnetzwerke der *Alawiyya* gehörte, aber seinen Schülern früh anti-*bid'a* Ideen vermittelte.

<sup>51</sup> Diese Aussage deckt sich mit meinen in Lamu erhobenen Daten.

<sup>52</sup> In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass der Begriff des Fundamentalismus im Kiswahili nicht existiert. Stattdessen finden sich Umschreibungen, wie z.B. *imani kali* (dt. ‚glühender Glaube‘), *msimamo mkali* (dt. ‚aggressive, starrsinnige Haltung‘), *nsimamo mkali wa kidini* (dt. ‚starrsinnige religiöse Haltung‘), *majambazi* (dt. ‚Banditen‘), *siasa kali* (dt. ‚heißblütige Politik‘) und *waliochanganyikiwa* (dt. ‚die, die verwirrt sind‘) (vgl. Lacunza-Balda 1997).

#### 4.1.1.1.1 Sheikh Ali Shee

Sheikh Ali Shee studierte zunächst unter Harith Swaleh in Kisingitini, um schließlich in Omduram/Sudan seine Ausbildung fortzuführen, von wo er als Graduierter der Schariah-Fakultät Mitte der 70er Jahre nach Kenia zurückkehrte. Er arbeitet zunächst als *Executive Officer* bei der SUPKEM, um schließlich einen Posten als Kadi in der nördlichen Provinz Garissa anzunehmen. Dort wurde er mit dem Konflikt um *bida'* und nicht-islamischen Praktiken konfrontiert und verarbeitete diese Thematik in seinen abendlichen Seminaren.

In Malindi, wohin er als Kadi versetzt wurde, nahm er die Position eines Reformers ein und solidarisierte sich mit denen, die sich *ahl as-sunna wa l-jama'a* nannten. Im weiteren Verlauf seines Vorgehens gegen unzulängliche Neuerungen im Islam schrieb er verschiedene Streitschriften, die ihm in seiner Position als Kadi eine Vielzahl an Beschwerden einbrachten und letztendlich zu seiner Versetzung nach Mombasa führten.

In Mombasa setzte er seinen Vorstoß gegen nicht-islamische Praktiken fort, wobei er besonders die *shurafa* in Lamu attackierte. Seine Angriffe wurden dabei immer schärfer und richteten sich in zunehmenden Maße gegen die kenianische Regierung, so dass er schließlich 1987 im ‚öffentlichen‘ Interesse suspendiert wurde.

#### 4.1.1.1.2 Sheikh Ahmad Muhammad Msallam

Sheikh Ahmad Muhammad Msallam studierte unter Ustadh Harith Swaleh und Sheikh Abdallah Farsi in Kenia, um dann an die Universität Omduram zu wechseln, wo er sich in den Disziplinen der arabischen Literatur und Sprache spezialisierte. Bei seiner Heimkehr nach Kenia lehrte er zunächst in diversen *madrasi*, zunächst in Kilifi, später auch in Namanga. Er folgte der Linie seiner Mentoren und beteiligte sich früh an der Kontroverse um *bida'*, wobei er sich immer wieder auf Gelehrte wie Abdulwahab oder Ibn Taymiyyah bezog. Er selbst schrieb zudem Texte in Kiswahili, in denen er die Rolle des *tawhid* erklärt und Praktiken, die er als *shirk* bezeichnet, aufgedeckt wurden.

Msallam zählt zu den puristischsten Vertretern eines reformistischen Islams, wobei neben seiner Vorgehensweise gegen die *Alawiyya* und ihre Praktiken zunehmend der Schiismus ins Zentrum rückte, der nach der iranischen Revolution 1979 viele Sympathisanten in Kenia finden konnte. Um auf die Gefahren des Schiismus hinzuweisen übersetzte er verschiedene polemische Texte aus dem Arabischen ins Kiswahili mit der Unterstützung der saudi-arabischen Organisation *Dar-al-Iftah*.

Des weiteren arbeitete er als Übersetzer für die saudische Botschaft, wo er unter anderem ein Werk des Ägypters Muhibbudin al-Khatib mit dem Titel *Mikubwa Iliyojengwa Dini ya Ushia*, in dem dieser gegen den Schiismus argumentiert, ins Kiswahili übertrug.

#### **4.1.1.2 Der schiitische Faktor – zwischen Sympathie und Konversion**

Die schiitische Glaubensausrichtung stellt im kenianischen Kontext einen komplexen Untersuchungsgegenstand mit teilweise sehr ambivalenten Akteuren dar. Zum einen lassen sich schiitische Gruppierungen verschiedenster Ausrichtung unter der asiatischen Bevölkerung Kenias finden, die 1899 mit dem Bau der Eisenbahn nach Uganda verstärkt ins Land immigrierten und feste Gemeinden aufbauten. Zum anderen stieß der Schiismus insbesondere nach der iranischen Revolution auf viel Sympathie unter den Swahili, die teilweise zu Konversionen führten. Diese Gruppe konstituierte sich im wesentlichen über die *Ithna-aschariya*, auch Zwölfer-Schiiten oder Imamiten genannt.<sup>53</sup>

Mit der iranischen Revolution 1979 durch Ayatollah Khomeini wurden schiitische Ideen der dortigen Staatsreligion auch unter den nicht-schiitischen Anhängern in Kenia populär. Der Ayatollah stand in hohem Ansehen, da er als ein Symbol für die erfolgreiche Umsetzung eines Staatenmodells angesehen wurde, das auf den Fundamenten des Islams funktionierte und als Erfolg gegen die westlich-säkulare Welt gewertet wurde. Diese Sympathien wurden unter anderem auch durch eine Vielzahl von schiitischen Propagandamaterial und Streitschriften in Broschürenform genährt: „Iranian political literature was freely available in the streets of Mombasa (cartoons of

---

<sup>53</sup> Sie erkennen zwölf Imame als direkte Abkömmlinge Mohammeds und damit rechtmäßige Führer der muslimischen Gemeinschaft an. Der zwölfte Imam lebt in der Verborgenheit aus der er am Ende der Zeit hervortreten wird, um den Weltstaat Allahs zu regieren.

Saddam Hussein and Ronald Reagan“ (Cruise O’Brien 1995: 209). Zudem wurden wichtige Werke iranischer Gelehrter übersetzt und ihre Sichtweisen und Kommentare in der Zeitschrift *Sauti Ya Umma* publiziert, die in Teheran gedruckt wird und in Ostafrika als islamisches Propagandablatt zählt (vgl. Lacunza-Balda 1997: 117). Auch mit lokal produzierten Texten wurde das Phänomen der iranischen Revolution verarbeitet und vermittelt. Dabei erfolgte ein Revival von Gedichten in Kiswahili, die sich intensiv mit dem Ayatollah beschäftigten und die aktuelle Geschichte des Islams mit der iranischen Revolution in Verbindung brachten (vgl. Lacunza-Balda 1997: 116).

In wieweit diese Entwicklung die Konversionen von Sunnismus zum Schiismus forcierten oder ob ein großer Prozentsatz auf verstärkten Missionsbemühungen der Imamiten asiatischen Ursprungs zurückzuführen ist, bleibt unklar. So organisiert deren *Bilial Muslim Mission*, ein Netzwerk aus Buchhandlungen in Mombasa und Nairobi, das jährliche *mjlis*, ein Ritual zum Gedenken an das Märtyrertum von Kerbala, und lädt hierzu auch sunnitische Gelehrte zu öffentlichen Vorträgen ein. Diese werden auf Video aufgezeichnet und verbreitet, so dass schiitische Geschichte und politische Anliegen für Nicht-Schiiten leichter zugänglich wurden (vgl. Bakari 1995b: 66).

Allerdings gibt es bis heute außerhalb der asiatischen Gemeinde relativ wenig islamische Gelehrte, die sich explizit zum Schiismus bekennen. Die wenigen Konversionen werden auch eher als Ausdruck der Unzufriedenheit mit den eigenen ‘*ulama*’ gewertet:

„It is also a reflection of the disillusionment of these young people with the ineffectiveness of their *Ulama*. While a number of these young people now openly profess Shia doctrines, a smaller number has chosen to remain crypto-Shia for fear of social ostracisation.“ (Bakari 1995b: 66)

#### **4.1.1.2.1 Sheikh Ahmad Khatib**

Eine Ausnahme ist Sheikh Ahmad Khatib. 1949 in Lamu geboren, studierte er an der *Muslim Academy* in Sansibar, um zunächst nach Khartum, später an die Universität von Grenoble zu gehen, um schließlich in Paris ein Studium der Wirtschaft zu beginnen. Während seiner Studienzeit in Paris kam Khatib in Kontakt mit Sympathisanten des Ayatollah Khomeini und konvertierte bald zum schiitischen Glauben. Mit der

iranischen Revolution 1979 ging er mit Khomeini in den Iran, um kurz danach nach Paris zurückzukehren. Dort wurde er verdächtigt an einem Bombenanschlag gegen eine anti-Khomeini eingestellte Gruppierung mitgewirkt zu haben. Dieser Verdacht führte zu einer Gefängnisstrafe und anschließender Ausweisung aus Frankreich.

Zurück in Kenia hielt er *darasi* und Vorträge an verschiedenen Institutionen. Er gilt als Hauptinitiator des schiitischen *Swaffa*-Komplexes.<sup>54</sup> Sein Einfluss und seine Wirkung im kenianischen Kontext wird dabei nicht genau umrissen. Er ist der einzige sunnitische Gelehrte, „...who sympathized and later adopted Shiism and publicly and courageously lived as one“ (Bakari 1995a: 186).

#### 4.1.1.2.2 Sheikh Abdillahi Nassir

Die gegenwärtig wohl interessanteste Figur unter den Swahili, die mit einem neuen Schiismus in Verbindung gebracht wird, ist Sheikh Abdillahi Nassir. Er ist einer der wenigen Gelehrten, der seine Sympathien für den Schiismus öffentlich macht, eine Konversion allerdings immer negierte.

Geboren 1932 in Mombasa erlernte er in frühen Jahren die Fundamente religiöser Bildung in *darasai*, während er tagsüber die säkulare Bildungseinrichtung besuchte. Dort lernte er unter anderem seinen zukünftigen Mentor Sheikh Muhammad Abdallah Mohammad Ghazal kennen, der später dem säkularen Bildungssystem den Rücken kehrte, um in seiner *madrassa (Madrassatul Ghazal Islamiyyah)* eine ausgewogenere Kombination säkularer und religiöser Bildung zu vertreten. Nassir wurde im Verlauf seines Lebens sehr stark von der rationalen und philosophischen Richtung Ghazals gelenkt.

Nach seiner schulischen Ausbildung in Mombasa ging Nassir nach Sansibar um am dortigen *Dole Teachers' College* eine Ausbildung zum Lehrer abzuschließen. Zudem erweiterte er sein religiöses Wissen unter Sayyid Omar Abdallah und auch unter Ali Badawi Jamal al-Layl, dem Nachkommen Habib Salehs, ohne allerdings eine *ijaza* zu

---

<sup>54</sup> Der schiitische *Swaffa*-Komplex in Lamu orientiert sich stark an der *Ryadha al-Ribat* College und besteht neben einer Moschee auch aus einem Schulkomplex mit angeschlossenen Internat. Er wurde von Mitgliedern des Jamal al-Layl-Klans errichtet, die sich mit der *Alawiyya* überwarfen und zum Schiismus konvertierten.

erhalten.

In den 50er Jahren übernahm Nassir eine Tätigkeit als Lehrer in Mombasa, um gegen Ende des Jahrzehnts ein stärkeres politisches Engagement zu entwickeln. Zunächst aktiv in Kenyattas Partei KANU, schloss er sich 1961 der *Coast People's Party* (C.P.P.) an, um sich für die Autonomie des kenianischen Küstenstreifens einzusetzen. Mit beginnender Dekolonisierung und zunehmender Dominanz der KANU scheiterten auch die Autonomiebestrebungen der C.P.P. Nassir zog sich aus der Politik zurück und übernahm eine Stelle als Herausgeber der *Oxford University Press* in Nairobi. Daneben hielt er Vorträge über *tafsir* und *hadith* in Moscheen von Mombasa. Seine Methoden waren dabei unkonventionell und kontrovers, besonders hinsichtlich der sozio-politischen Interpretationen einiger Koranverse. Für viele Muslime stellte Nassir zudem keine Kapazität auf religiösem Gebiet dar, da er nicht unter einem großen *'alim* studiert, noch eine Lehrlizenz, *ijaza*, erhalten hat (vgl. Bakari 1995a: 190), womit er keine Autorisation für öffentliche Vorträge besaß.

Gleichzeitig verhalf ihm seine ungewöhnliche Vorgehensweise und sein hartnäckiger Widerstand gegen die alleinige Legitimierung der öffentlichen Predigt durch eine *ijaza*, zu einer hohen Popularität, insbesondere unter jungen Muslimen:

„Clearly he was establishing a precedent for the younger *'ulama* who felt confident enough to unilaterally hold public lectures in mosques without the express permission of their *ustadhs*. His readings were no longer confined to the *Jalalein* and such standard works, but was veering more towards the modernist commentators like Muhammad Abduh, Rashid Rida and Said Qutb.“ (Bakari 1995a: 190)

Obwohl er sich offensichtlich an Texten orientierte, die explizit reformistischen Strömungen zugerechnet werden können, versuchte er keine radikale Trennung von Islam und lokalen Riten herbeizuführen, wie es beispielsweise die *ahl as-sunna wa l-jama'a* propagierte, sondern appellierte an konstruktive Aspekte der lokalen Divergenzen: „...he saw positive aspects in traditional African culture which he insisted, as long as these were not at variance with the basic tenets of Islam, should not be discarded“ (Bakari 1995a: 190).

Ende der 70er Jahre setzte er sich gegen ein von der kenianischen Regierung geplantes Gesetz ein, das das islamische Erbrecht, insbesondere für Frauen, entscheidend umstrukturieren sollte. Er spielte eine wichtige Rolle bei der Mobilisierung der Muslime gegen die Einführung dieses Edikts und hielt in dieser Zeit

vielfach öffentliche Vorträge zu diesem Thema.

Mit dem Erfolg der iranischen Revolution im Iran 1979 wurden auch schiitische Ideen und Glaubensvorstellungen an der ostafrikanischen Küste populär. Wurden die asiatisch-schiitischen Gruppierungen bis dahin als marginal und störend angesehen, wurden sie nun positiver wahrgenommen und anerkannt. Nassir verarbeitete die politischen Ereignisse in seinen Vorträgen und lehrte die Geschichte des Schiismus und seiner Rolle in der Welt, wobei er die Polarisierung innerhalb der *umma* in einer Sunni-Shia-Achse vehement kritisierte (Bakari 1995a: 191). Gleichzeitig mahnte er die sunnitischen Staaten an, eher ihre eigenen Institutionen zu islamisieren, anstatt radikale Reformen weltumspannend zu verbreiten.<sup>55</sup>

Auch gegen die *Alawiyya* erfolgte eine strikte Abgrenzung, deren Lehrmeinung er als „...hypothetical, abstract or simply too literally interpreted“ (Bakari 1995a: 191) herabsetzte. Zudem klagte er die mangelnde Kontextbezogenheit der *Alawiyya* an: „The narrow legalism of the traditional ‘Ulama that emphasized the basics rituals rather than the need to reform society, was not for him“ (Bakari 1995a: 190).

Nassir vertrat den Standpunkt einer sehr breiten und offenen Definition von Islam, die gegen die strikte Fragmentierung in verschiedene Parteien gerichtet war:

„The analytical approach to which he treated Islamic issues made him popular not only with the Muslim masses but the entire cross-section of the Muslims. This popularity stems from the fact that he refuses to be dragged into what he feels are trivial and petty issues that simply contribute to the fragmentation of the Muslim ummah. (...) He prefers to maintain the Islamic position that Islam is an all encompassing faith and any attempts to separate life into spiritual and temporal aspects goes against the spirit of Islam.“ (Bakari 1995a: 191)

Darüber hinaus arbeitete Nassir von 1986 bis 1987 für die *World Assembly of Muslim Youth* (WAMY), die als saudi-arabische Organisation eine eher pro-wahabitische Strömungen in Kenia vertrat. Nach seinem Austritt folgten vielfach öffentliche Vorträge, in denen er zeitbezogene und schiitische Themen ansprach: die ökonomische Situation der Muslime in Kenia, das Problem Salman Rushdies, die

---

<sup>55</sup> Diese Vorwürfe gegenüber muslimischen Zentren scheinen in Kenia auf eine breite Basis zu stoßen. Auf meine Frage hin, ob nun Muslime in Lamu oder Saudi-Arabien, die ‚besseren‘ Muslime seien bzw. wer denn einen ‚wahren‘ Islam vertrete, antwortete der Informant, dass selbstverständlich in Lamu der ‚wahre‘ Islam gelebt wird. Seine Begründung endete in Anekdoten und Vorwürfen an der reichen, saudischen Bevölkerung, die zu Zeiten des Ramadans nach Europa reise bzw. nur die obligate Pilgerfahrt durchführe obwohl sie aufgrund der geographischen Nähe und ökonomischen Basis diese viel öfter

Bedeutung des Irans als Staatsmodell und die Rolle der Orientalisten bei der Schwächung des Islams. Während des schiitischen Monats *muharram*, in dem Hussein, der Sohn des Kalifen Alis, als Märtyrer in Kerbala fiel, wurde er von der schiitischen Gemeinde zu Vorträgen eingeladen, die auf Video aufgezeichnet wurden und in Kenia und Tansania zirkulieren, wo sie sich großer Beliebtheit erfreuen. (Bakari 1995a: 192). Des Weiteren propagiert Nassir seine Ansichten über die wöchentliche Radiosendung *Voice of Kenya*.

Auch in seinen eigenen Publikationen lassen sich schiitische Tendenzen aufzeigen. So versuchten seine in Kenia kontrovers aufgenommenen Publikationen *Shia na Qur'an* und *Shia na Hadithi* (1989) die schiitischen Positionen zum Koran und zur *hadith* zu erläutern, um Muslimen die Grundzüge des Schiismus darzulegen und vor allen Dingen die Attacken der *ahl as-sunna wa-l jama'a* und der *Alawiyya* abzuwehren.

#### **4.1.1.3 Der politische Agitator – Sheikh Khalid Balala**

Sheikh Khalid Balala wurde 1958 in Mombasa geboren und stammt aus einer jemenitischen Familie. In Mombasa absolvierte er die *secondary school* und vollzog daraufhin die obligate *hijra*, die Pilgerreise nach Mekka/Saudi-Arabien. Im Anschluss daran studierte er zehn Jahre in Medina. Bei seiner Rückkehr nach Mombasa versuchte er sich als Buchhändler, war aber nur mäßig erfolgreich. Aufgrund dieser Erfahrung besuchte er in England ein Seminar zum *business management*. 1990 kehrte er nach Kenia zurück, wo er als Straßenprediger auf Mombasas Marktplätzen seine Vorstellung von islamischer Rechtsgläubigkeit propagierte.

Im Dezember 1991 akzeptierte die Regierung Kenias das Mehrparteiensystem und kündigte für Dezember 1992 Neuwahlen an. Kurz darauf, im Februar 1992, gründete sich in Mombasa die *Islamic Party of Kenia* (IPK), deren Registrierung als Partei allerdings von der Regierung abgelehnt wurde. Sheikh Balala wurde IPK-Mitglied und stieg schnell zum Sprecher und Leiter der Partei auf, während er die eigentlichen Gründungsmitglieder in den Hintergrund drängte. Währenddessen wurden seine Predigten immer politischer und regierungskritischer und zogen vor allen Dingen junge

Muslime in ihren Bann, die zu Hunderten seinen Reden folgten. Oded (1996) extrahiert fünf markante Leitgedanke aus seinen Predigten. Darunter fielen die strikte Einhaltung der islamischen Obligationen, insbesondere des täglichen Gebets und die Forderung nach sitzsamer Bekleidung für Frauen. Daneben klagte er die Korruption der Muslime durch den Einfluss des Tourismus an, wobei er zugleich dazu aufrief deren Lebensstil nicht zu imitieren. Später, als seine Predigten immer politischer wurden, argumentierte Balala, dass der Islam nicht zwischen Religion und Staat differenziert. Politik sei ein Teil des Islams und aus diesem Grunde solle die Regierung die IPK als Partei anerkennen. Daraufhin attackierte Balala alle muslimischen Politiker, die mit der regierenden Partei KANU kooperierten und warf ihnen vor, nur ihren privaten Interessen nachzugehen und die Bedürfnisse der muslimischen Gemeinschaft zu ignorieren (vgl. Oded 1996: 409).

Balala organisierte verschiedene Demonstrationen, in deren Verlauf es immer wieder zu gewaltsamen Zusammenstößen mit den staatlichen Sicherheitskräften kam. Die Kritik der IPK konzentrierte sich im wesentlichen auf folgende Punkte. Zum einen auf die Unterrepräsentation von Muslimen in der Regierung und öffentlichen Institutionen, sowie der Diskriminierung durch Regierungsministerien bei Anträgen, wie etwa bei den für die *hajj* benötigten Reisepässe. Daneben führten sie den Mangel an Bildungsinstitutionen, insbesondere einer Universität, und das Fehlen von Entwicklungsprojekten an der Küste an. Außerdem kritisierten sie die Regierung hinsichtlich der Politik gegenüber den zahlreichen Migranten aus dem Hinterland, die zu Spannungen auf dem Arbeitsmarkt geführt haben (vgl. Oded 1996: 407-408).

Balalas politische Einstellung wurden derweil zunehmend radikaler und gipfelte im Aufruf zum Sturz des amtierenden Präsidenten Arap Moi.<sup>56</sup> Nach gewalttätigen Unruhen im Mai 1992 kam es zu zahlreichen Inhaftierungen von IPK-Anhängern und auch Balala wurde wiederholt unter Arrest gesetzt. Diese Verhaftungen führten allerdings auch dazu, dass Balala von Muslimen als Held gefeiert wurde, und dass ihm die Medien weitreichende Publicity verschafften.

Die Regierung versuchte mit verschiedenen Strategien den Widerstand der IPK zu

---

<sup>56</sup> Unterstützt wurden sie auch von der Oppositionspartei FORD-Kenya, da diese hoffte mit Hilfe der IPK mehr Stimmen für die anstehenden Wahlen 1992 zu gewinnen. Die IPK schließlich stellte als nicht-registrierte Partei ihre Kandidaten unter FORD-Kenya auf, die bei den Wahlen in Mombasa schließlich 3 von 4 Sitzen gewannen.

brechen. Einerseits unterstützte der Staat moderate muslimische Gruppierungen und versprach finanzielle Unterstützung für islamische Institutionen. Andererseits wurde am zweiten Mai 1993 die Partei *United Muslims of Africa* (UMA) ins Leben gerufen, die gezielt die Ethnisierung der muslimischen Gemeinschaft vorantrieb:

„In their propaganda against the IPK, the leaders of the UMA tried to give the struggle the appearance of a conflict between black African Muslims and ‘Brown Muslims’, a nickname they gave the Arabs. The UMA claimed that Sheikh Balala and other IPK leaders were of Arab descent and were supported by foreign Arabs (Balala’s features are not, in fact, those of a black African). The IPK leaders were accused of expelling black Imams from mosques and appointing Imams of Arab descent.“ (Oded 1996: 442)

Im gleichen Monat sprach Balala eine *fatwa* aus, die den Tod des Führers der UMA forderte. Im Verlauf des Jahres 1993 kam es deshalb, neben den bereits obligatorischen Auseinandersetzungen mit den Sicherheitskräften, auch zu Straßenschlachten mit den Anhängern der UMA.

Im August 1994 verkündete Balala in London über den Sender BBC, dass eine gut ausgebildete Privatarmee von mehreren hundert Muslimen unter seinem Kommando stünde, die zum Sturz des Präsidenten Moi bereit stehe (vgl. Oded 1996: 412).

Die mit immer radikaler werdenden Aussagen, gepaart mit den gewalttätigen Konfrontationen in Mombasa, führten zu einer inneren Spaltung der IPK. Anderen Führer prangerten das Verhalten Balalas an und beschuldigten ihn sogar der Korruption. 1994 wurde er schließlich aus der Partei ausgeschlossen und während einer Reise nach Deutschland 1995 wurde ihm vom kenianischen Staat der Pass entzogen und er selbst als *persona non grata* geführt, womit ihm die Rückkehr nach Kenia verwehrt blieb (vgl. Oded 1996: 443).

## **5 Schlussfolgerung und Perspektiven**

Die hier als theoretische Basis angeführte Konzeption der diskursiven Traditionen von Talal Asad zeigte deutlich, dass der Islam eine wandlungsfähige Weltreligion. Die darunter subsumierten Glaubensvorstellungen und Praktiken werden ständig in Abhängigkeit von historischen und sozio-politischen Kontexten neu konstruiert und definiert. Wie der Islam im lokalen Bezugsrahmen als Islam definiert wird, entscheidet

sich dabei über die dort angewendeten islamischen Texte, die im Einzelfall determinieren, was islamisch oder nicht-islamisch ist und damit die rituelle Praxis vorgeben. Diese Texte, als Abbild religiöser Universalien, können dabei meist nicht in ihrer ursprünglichen Form vermittelt werden. Die Aneignung ist vielmehr abhängig von den jeweiligen lokalen Gegebenheiten und Voraussetzungen in die sie durch Interpretation und Manipulation eingebettet werden. Neuerungen und Innovationen sind somit konstanter Bestandteil islamischer Gemeinschaften.

Eine zentrale Position bei der Kontextualisierung islamischer Ideen und Strömungen nehmen dabei islamische Gelehrte ein. Ihr religiöses Wissen ist die Basis zur Dekodierung der islamischen Schriften. Dabei besetzten sie wichtige Positionen der islamischen Institutionen, um durch Vermittlung ‚authentischer‘ und ‚korrekter‘ Grundsätze und Wertvorstellungen ihre religiöse Vorherrschaft und Autorität zu sichern und so wiederum ihre Vorstellungen als Orthodoxie zu etablieren.

Damit ist die Orthodoxie kein endgültig definiertes Machtverhältnis, sondern wird dialektisch zwischen religiösen Gelehrten und Gemeinschaft ausgehandelt. Orthodoxie ist somit das Produkt lokaler Machtverhältnisse und unterliegt einem kontinuierlichen Wandel.

Diese Vermittlungs- und Einbettungsprozesse zeigen dabei ein immenses Spektrum von Variationen hinsichtlich ihrer Akteure, ihrer Strategien, Formen und Orte, nicht nur auf Seiten der Gelehrten sondern auch hinsichtlich der Gemeinschaft. Innerhalb und zwischen diesen Ebenen entwickeln sich dabei immer wieder divergierenden Meinungen, die zu Konflikten und bei erfolgreichem Konsens zur vollständigen Kontextualisierung neuer Ideen und ihrer praktischen Umsetzung führen können. Die Tendenz zur Polarisierung findet sich im islamischen Diskurs meist über eine allgegenwärtige Spannung zwischen lokaler Situation und universalen Aspekten des Islams. Konflikte und Aushandlungsprozesse sind damit unvermeidliche Bestandteile jeder islamischen Gemeinschaft. Diese Konflikte um die Gültigkeit der Auslegung von Texten und ihrer Praxis werden besonders in islamischen Institutionen und Ritualen deutlich. Als zwei polarisierende Beispiele sind einerseits islamische Bildungsinstitutionen zu nennen, die ein fixiertes Abbild islamischer Essenz reproduzieren wollen, und andererseits die Freitagspredigt, die eine offene Interpretation der Gelehrten und den Einbezug des Kontextes in das Ritual fordert.

Die erfolgreiche Vermittlung zeigt sich dabei durch eine abgeschlossene Institutionalisierung von Neuerungen, wie dem veränderten Lehrplan an den Schulen oder der Verwendung einer lokalen Sprache anstelle des Arabischen bei der Predigt. Da allerdings für diese Arbeit keine Daten zu Konflikten und Aushandlungsprozessen existierten, lag der Ansatz primär auf dem Wandel und der Heterogenität von Gelehrtentraditionen. Diese konnten wiederum einen Rückschluss auf neues Wissen, die dazugehörigen Texte und sich wandelnde Orthodoxien liefern. Dementsprechend wurde im empirischen Teil vorwiegend auf Veränderungen in der Zusammensetzung und Lehrmeinung der islamischen Gelehrten geachtet.

Eine Neuregelung bestehender Traditionen kann dabei durch sozio-politischen und/oder ökonomischen Wandel, wie beispielsweise Migrationen, der Einrichtung säkularer Bildungssysteme und Marginalisierung, erfolgen, die als Krisensituation dialektische Prozesse der Selbsterneuerung und Transformation einleitet.

Einem Wandel von Orthodoxie, neuen Institutionen oder Praktiken, liegen dabei durchweg verschiedene Faktoren zugrunde. Reformen entstehen aus Kritik an bestehenden Verhältnissen, die auch Zweifel hinsichtlich potentieller Doppeldeutigkeit islamischer Interpretationen oder Praktiken aufkommen lassen. Aus diesem Zweifel entwickelt sich die Suche nach alternativen Wegen islamischen Glaubensvorstellungen und die Entwicklung eines neuen muslimischen Bewusstseins. Wie dabei der Islam und islamische Texte instrumentalisiert werden ist erfahrungsgemäß kontextabhängig.

Der Diskurs um die Vermittlung von Lehrtraditionen zwischen Texten, Gelehrten und gemeinschaftlicher Praxis wird demnach bestimmt durch religiöse Akteure, sowie durch historische Situationen. Der programmatisch-theoretische Teil wurde dabei auf das Fallbeispiel Kenias angewandt, um hier eine historische und empirische Grundlage für eine mögliche Forschung zu liefern.

Wie in den vorangegangenen Erläuterungen dargelegt wurde, lässt sich der Islam in Ostafrika bis zur Kolonialzeit mit der Dominanz hadramautischen Einflusses charakterisieren, die durch Migrationen aus dem südarabischen Raum kontinuierlich aufrechterhalten werden konnte. Das islamische Gelehrtentum Ostafrikas wurde entsprechend oft mit Familienhäusern und Klanen aus dem Hadramaut assoziiert. Die Abstammung, die den Titel *shurafa* verleiht, und der damit verbundenen Zuschreibung von Charisma und Prestige durch die muslimische Küstengemeinschaften, verhaöf

diesen Familien ihre jeweiligen Rechtleitungsansprüche gegen das frühe Gelehrtentum der Swahili ab dem 19. Jahrhundert durchzusetzen.

Der immer wieder aufflackernde Konflikt um islamische Orthodoxie zwischen der Mehrheit der Swahili und der Minderheit der prestigereichen Araber, die in der Regel das islamische Gelehrtentum stellten, wurde durch die omanische Herrschaft ab dem 19. Jahrhundert neu entfacht. Mit der Neustrukturierung der Machtverhältnisse durch die Omanis vollzog sich allerdings ein radikaler Wandel, der im weiteren Verlauf zur Festigung der religiösen Hegemonie durch die *shurafa* führte.

Dieser Umbruch, der die sozio-politische, sowie ökonomisch Ebene berührte, zeigte sich besonders deutlich in der Neuorientierung der Weltauffassung der relativ unabhängigen Gemeinschaften Ostafrikas. Waren diese bis dahin vornehmlich lokal ausgerichtet, erfolgte unter der zentralistischen Dominanz der Omanis ein Wandel hin zu einer stärker kosmopolitischen Ausrichtung. Die *shurafa*, als Vertreter einer text- und damit zentrumsbezogenen Glaubensvorstellung, trieben dabei eine Marginalisierung und Denunzierung der islamischen Lehrtraditionen der Swahili als lediglich mündlich überliefert und damit nicht-islamisch voran. Mit Sansibar als ökonomischem, politischem und kulturellem Zentrum mussten die angesiedelten *shurafa* ihre Vorstellung eines orthodoxen Islams nicht mehr nach lokalen Beziehungen, Bedürfnissen und Normen ausrichten, so dass sie in direkte Auseinandersetzung mit den *walimu* gehen konnten.

Der Erfolg der *shurafa* in diesem Konflikt und die rasche Einbettung ihrer Ideen in die heterogenen Gemeinschaften leitete sich im wesentlichen vom bereits angesprochenen Authentizitätsgrad der benutzten Texte, aber auch von dem ihren innewohnenden kosmopolitischen Charakter ab, der durch weitreichende Gelehrten- und Verwandtschaftsnetzwerke von der arabischen Halbinsel bis nach Asien bestätigt wurde.

Die Neuerungen, die sie im Laufe ihrer religiösen Hegemonie einbrachten, bezogen sich auf die Popularisierung der Lehrtradition des sufischen Ordens der *Alawiyya*, sowie in der Etablierung eines festen Textkorpus, dessen zentrale Elemente die schafiitschen Rechtstexte wurden. Sie forderten die islamischen Wissenschaften, wie *fiqh* oder *tafsi,r* und verdrängten das mündlich tradierte Wissen um lokal-medizinische Praktiken der Swahili fast vollständig. Ihre intellektuelle Dominanz festigten sie einerseits über die

Einrichtung islamischer Bildungsinstitutionen, wie Koranschulen und *madaris*, andererseits über die Monopolisierung und Zugangsrestriktion islamischen Wissens. Diese Faktoren verschafften ihnen den entscheidenden Wissensvorsprung, mit dem sie ihre Autorität und ihren Einfluss auf die islamische Gemeinschaft Ostafrikas wahren und ausbauen konnten. Bis weit ins 20. Jahrhundert stellten die *shurafa* den Nukleus der ostafrikanischen ‘*ulama*’.

Ein weiteres Element des Wandels zeigte sich hinsichtlich der Auffassung von Zentrum und Peripherie. Wurde zu Zeiten der *walimu* lediglich die eigene städtische Gemeinschaft als zivilisatorischer Höhepunkt neben den traditionellen Zentren der islamischen Geschichte wie Mekka oder Medina gesehen, so wurde zunehmend Sansibar, später auch Lamu, zum Zentrum islamischer Gelehrsamkeit im ostafrikanischen Raum erhoben. Mit den *shurafa* und ihrer auf der *Alawiyya* basierenden Lehrtradition wandelte sich zusätzlich die überregionale Ausrichtung hin zum Hadramaut, hier insbesondere zu den klassischen Zentren der *Alawiyya* in Tarim und Inat, als höchstem Maßstab islamischer Bildung.

Trotz dieser scheinbaren Kohärenz der *shurafa* traten gleichwohl interne Konflikte auf, deren Verlauf die Entwicklung des Islams in Kenia entscheidend prägten. So entwickelte sich Ende des 19. Jahrhundert ein Lehrertypus, der sich den sozial niedrig gestellten Gruppen mit mangelndem Bildungszugang widmete. Besonders Habib Salih Alawi Jamal al-Layl aus Lamu trat sich durch das Aufbrechen und die Reformierung strikter Vermittlungsstrukturen mit der Etablierung des *madrasa*-Komplexes *Ryadha al-Ribat* und der dortigen Ausbildung von Swahili zu islamischen Gelehrten hervor. Mit dieser Wissensangleichung wurde nicht nur die Monopolstellung der *shurafa*, sondern auch gleichzeitig ihr ununterbrochener Autoritätsanspruch in Frage gestellt, womit dem Konflikt zwischen Swahili und *shurafa* im 20. Jahrhundert eine neue Ausrichtung verliehen wurde.

Dieser Reformprozess innerhalb der islamischen Gemeinschaft Ostafrikas zeigte deutlich auf, wie vielfältig und kontextabhängig die verschiedenen Konflikte um die Etablierung einer einheitlichen Orthodoxie sein können. Spannungen zwischen einer eher zentrumsbezogenen, universalistisch-orientierten und einer stärker mit der Lokalität verbunden, partikularistisch-orientierten Gruppe scheinen im Islam die Basis jener Auseinandersetzungen zu sein, die unter bestimmten Konstellationen das

Bedürfnis nach Alternativen auslösen, Nischen für Innovationen bereitstellen und Neustrukturierungen bewirken. Welche Faktoren diese Pole eines Spannungsfeldes nun miteinander harmonisieren lassen oder aber ihren unwiderruflichen Antagonismus hervorrufen ist noch ungeklärt.

Dieses Spannungsfeld zeigt sich auch in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um islamische Rechtleitungsansprüche im kolonialen wie auch postkolonialen Kenia. Dabei wurden die ehemaligen Reformer der *shurafa* zur blockierenden Fraktion, die ihrerseits von neuen islamischen Gruppierungen in Frage gestellt wurde. Reformistische Wandlungsprozesse sind somit dem Islam inhärent und lassen sich nicht allein auf neuzeitliche Phänomene und Konzepte von Fundamentalismus oder radikalen Islam reduzieren.

Die Phase unter britischer Kolonialherrschaft ab 1895 läutete eine Krise der muslimischen Gemeinschaft Kenias ein, die sich deutlich im Bildungssektor zeigte und eine allgemeine Verschiebung der Machtverhältnisse zugunsten der christlichen Bevölkerung zur Folge hatte. Die hieraus folgende Marginalisierung der Muslime wurde rezipiert ohne dass Reaktionen auf diese Entwicklung folgten. Der erste Gelehrte, der sich dieser Thematik annahm war Sheikh Amin Mazrui. Er sah eine Lösung der Krise in der Kontextualisierung von Leitideen, die auf die Schlüsselfiguren der *Salafiyya* zurückgehen. Diese neuen Texte erweiterten das Spektrum des vorhandenen Korpus maßgeblich. Amin Mazruis Beitrag für eine Fortführung des islamischen Diskurses und für eine gegenwartsorientierte islamische Literatur, macht er durch seine in Kiswahili publizierten Streitschriften deutlich. Diese stellten ein deutlich innovatives Element im kenianischen Kontext dar, das die bisherige Form der *face-to-face*-Vermittlung, wie sie in den Bildungsinstitutionen oder während der Predigten zu finden war, umging und so die Gemeinschaft direkt an jenem Diskurs teilnehmen ließ. Die allgemeine Öffnung des exklusiven Wissens, wurde damit fortgeführt, wenngleich Amin Mazrui sich vehement gegen die *Alawiyya* stellte und ihre Praktiken als *bida'* bezeichnete.

Sein Schüler Sheikh Abdallah Farsi führte die Ideen seines Lehrers, die zu seinen Lebzeiten nur auf wenig Interesse aus der Bevölkerung stießen, fort. Dabei sah auch Farsi eine Lösung der andauernden Krise in der Reform der islamischen Gesellschaft mit einer kontextbezogeneren Anwendung von Texten. Auch Farsi wandte sich gegen

die sufische Ausrichtung der *Alawiyya*. Sein wichtigster Beitrag zeigte sich in der Übersetzung des Korans in das Kiswahili, womit die individuelle Rezeption und damit auch die Beurteilung der Heiligen Schrift möglich gemacht wurden. Die Monopolisierung des Wissens und ihrer Vermittlung durch islamische Gelehrte, schienen damit kritisch hinterfragt worden zu sein. Farsis Ideen trafen im Kenia der 1960er Jahre auf großen Zuspruch, so dass er eine starke Anhängerschaft um sich sammeln konnte. Farsi wurde damit zum Bindeglied zwischen Amin Mazrui und seinen Schülern, die sich später zur *ahl as-sunna wa l-jama'a* formierten.

Diese Gruppe profitierte vom ökonomischen Aufschwung der arabischen Staaten, die sie mit Stipendien für die großen Bildungsinstitutionen der islamischen Welt unterstützte. Als Absolventen kehrten sie schließlich in ihre Heimat zurück, um die im Ausland erworbenen Ideen in den kenianischen Kontext einzubetten. Es handelt sich bei ihnen also um dekontextualisierte Spezialisten, die zwar lokal handeln, ihren intellektuellen Input allerdings außerhalb erhalten haben. Diese Bildungsnetzwerke waren zwar auch zur Zeit der *Alawiyya* vorhanden, wurden aber besonders nach der Unabhängigkeit 1963 intensiver genutzt. Waren zuvor Tarim oder Sansibar die Zentren islamischen Wissens, verlagerte sich nun die Perspektive hin zu einem Multizentrismus. Damit kam es zu einer polyzentrischen Machtverteilung der Authentizität der jeweiligen Glaubensrichtungen und damit auch zu unterschiedlichen Machtchancen auf lokaler Ebene.

Die neue Elite versuchte dabei den islamischen Diskurs mit anderen Diskursen, wie z.B. Modernität, zu synthetisieren und diese dann beispielsweise in Form neuer Kommunikationsmittel zur Mobilisierung einer Anhängerschaft zu nutzen. Der Fokus lag dabei im wesentlichen auf einer flexibleren Interpretation und Umsetzung von islamischen Ideen auf lokaler Ebene. Auch die *ahl as-sunna wa-l jama'a* übte vehemente Kritik an der *Alawiyya*. Dabei beanstandete sie nicht unbedingt die verwendeten Texte, sondern eher die Art der Interpretation, die ihrer Meinung nach längst ihre Berechtigung verloren habe.

Anders argumentierte die unter den Swahili neugegründete Fraktion der Sympathisanten eines neuen Schiismus. Auch sie ist als Folge von Auswirkungen weitreichender Globalisierungsprozesse zu sehen, besonders durch die Rezeption der iranischen Revolution 1979 und der damit verbundenen Ausschüttung schiitischen

Propagandamaterials an der ostafrikanischen Küste. Sie nahmen eine Position zwischen den Reformern und den Sufis ein. Dabei zeigte sich besonders an der Biographie Sheikh Nassirs eine Neuorientierung zwischen den verschiedenen Auffassungen islamischer Rechtleitung. Ein Aspekt der ihn heraushebt ist die legitimierte Autorität als Gelehrter ohne eine ausdrückliche Lehrlizenz; ein bis dahin unabdingbares Element der Vermittlung und Beweis für einen Bezug zum lokalen Gelehrtentum. Damit wurden die Machtverhältnisse wiederum neu geordnet, was sich am Beispiel des Gelehrten Sheikh Balala belegen lässt.

Während sich die Anhänger der *ahl as-sunna wa-l jama'a* von dem etablierten Spezialistentum nur in der Art und loci islamischer Ausbildung unterschieden, konnte Sheikh Balala keinerlei Bezüge zu ostafrikanischen '*ulama*' aufweisen. Statt dessen erhielt er sein Wissen in Saudi-Arabien und konnte als Gelehrter durch seine regierungskritischen Äußerungen bei öffentlichen Predigten eine Anhängerschaft heranbilden, die schließlich als nicht-registrierte Partei für Balalas Leitideen demonstrierte. Seine Textbezüge blieben dabei unklar. Zumindest konnte er nicht in eine der vorhandenen Gruppierungen eingeordnet werden. Da er keinerlei Rückhalt bei diesen hatte, verschwand Balala nach seinen Misserfolgen ebenso schnell in der Versenkung, wie er aufgetaucht war.

Es zeigte sich das islamische Gelehrte zwischen Text und Praxis über islamische Universalien in Form von Texten ein breites Spektrum an Glaubensvorstellungen vermitteln, die sich nicht unter einer Kategorisierung von Islamisten versus Sufis subsumieren lassen. Der lokale Diskurs blieb bestehen, aber die Orthodoxie, die religiösen Machtverhältnisse im lokalen Rahmen, änderten sich.

Ein eindeutiges Merkmal war die Rhetorik der jeweils neuen Elite, die der bereits Etablierten *bida*' vorwarf. Diese Denunzierung wurde als Mittel benutzt um die eigene Autorität zu legitimieren, um damit zulässige Innovationen in den kenianischen Kontext einzubetten. Dabei wurde immer stärker textbezogen argumentiert, wobei sich im Laufe der Entwicklung des Islams in Kenia ein immer breiterer Korpus an islamischer Literatur herausgebildet hat. Die Forderungen waren nicht nur die strikte Verwendung von Texten, sondern die Selektion der ‚richtigen‘ und authentischen Quellen und deren kontextbezogenen Einbettung. Daneben zeigte sich auch neue Formen der Vermittlung. Diese zeigten insbesondere in Vorträgen oder öffentlichen Reden, die zwar im

institutionellen Rahmen der Moschee gehalten wurden, die aber ähnlich der Freitagsmoschee ‚frei‘ gesprochen wurden. Über diese Reden, die wahrscheinlich kontextbezogene Themen enthielten, konnte eine Anhängerschaft mobilisiert werden, die Leitideen aufnahm, ihrerseits verbreitete und modifizierte.

Entsprechend lassen sich auch heute verschiedene Formen religiöser Praktiken und Gelehrte in Kenia finden: die *mganga* und *mwalimu* und ihre religiös-magischen Rituale, der sufische *sharif* bis hin zum reformistischen *ustadth* oder dem politischen Agitator.

## Anhang

### Glossar der im Text verwendeten Begriffe

<i>‘alim</i> / pl. <i>‘ulama</i> (arab.)	islamischer Gelehrter
<i>baraka</i> (sw.)	von Gott gewährter Segen oder Gunst
<i>bayan</i> (arab.)	Rhetorik
<i>bid‘a</i> / pl. <i>bida‘</i> (arab.)	unzulässige Neuerung
<i>bismillah</i>	Gebetsformel „Im Namen Gottes...“; Beginn jeder Koransure
<i>chuo</i> / pl. <i>vyuo</i> (sw.)	Koranschule
<i>darasa</i> / <i>darasi</i> (sw.) (arab. <i>dirasa</i> )	informeller Unterricht; in der Regel nach dem Abendgebet in der Moschee
<i>da‘wa</i> (arab.)	Ruf, Mission, Propagierung
<i>dhikr</i> (arab.)	das Erinnern an Gott durch die Rezitation seiner Namen; eine Praxis bei mystischen
religiöse Bruderschaften	
<i>falak</i> (arab.)	arabische Astronomie
<i>fatwa</i> (arab.)	Rechtsgutachten
<i>fiqh</i> (arab.)	islamische Wissenschaft vom

## religiösen Recht

<i>habib</i> (arab.)	‚geliebter Freund‘, Ehrentitel für einen <i>sharif</i>
<i>hadith</i> (arab.)	die einzelnen Überlieferungen der Tradition des Propheten kanonisiert in Form von Texten
<i>hajj</i> (arab.)	Pilgerreise
<i>halal</i> (arab.)	rechtmäßig, erlaubt
<i>haram</i> (arab.)	rechtmäßig untersagt, verboten
<i>heshima</i> (sw.)	Prestige
<i>hirizi</i> (sw.)	Amulett
<i>jihad</i> (arab.)	Glaubenskrieg, Anstrengung (auf dem Weg Gottes)
<i>ijaza</i> (arab.)	Lehrberechtigung, Erlaubnis
<i>ijma</i> (arab.)	gemeinsame Interpretation, Konsens der Gelehrten
<i>imam</i> (arab.)	Leiter, Vorbeter in der Moschee
<i>ijtihad</i> (arab.)	individuelle Interpretation der Quellen (vorwiegend Koran und Sunna)

<i>'ilm</i> (arab.)	Wissen, Kenntnis
Kadi (dt.)	islamischer Richter
Kalif (dt.)	Bevollmächtigter, Vertreter
<i>khatibu</i> (sw.) / <i>khatib</i> (arab.)	Prediger des Freitagsgebets
<i>khutba</i> (arab.)	Freitagspredigt
<i>kitab</i> (sw.)	Buch
<i>liwali</i> (arab.)	Statthalter zur Zeit der omanischen Herrschaft
<i>madhab</i> (arab.)	Rechtsschule
<i>madrassa</i> / pl. <i>madaris</i> (arab.)	Schule höherer islamischer Wissenschaften
<i>ma'had</i> (arab.)	höhere Schule, Universität, Akademie
<i>mantiq</i> (arab.)	Logik
<i>maulidi</i> ( sw.) / <i>mawlid</i> (arab.)	Rezitation anlässlich des Geburtstags des Propheten
<i>mganga</i> / pl. <i>waganga</i> (sw.)	religiös-magischer Spezialist in Ostafrika
<i>mshenzi</i> / pl. <i>washenzi</i> (sw.)	„Barbaren“

<i>mudir</i> (arab.)	Provinz bzw. Distriktkommisar während der omanische Herrschaft
<i>mufti</i> (arab.)	staatlich anerkannter Rechtsgelehrter
<i>mungwana</i> / pl. <i>waungwana</i> (sw.)	„Zivilisierter“
<i>mwalimu</i> / pl. <i>walimu</i> (sw.) (arab. <i>mu‘ ailim</i> )	Lehrer
<i>nahw</i> (arab.)	Grammatik
<i>nisba</i> (arab.)	arabische Deszendenzlinie
<i>qutb</i> (arab.)	Angelpunkt, Pol, führende Autorität der Bruderschaft
Ramadan (arab.)	Fastenmonat
<i>sahil</i> / pl. <i>sawahil</i> (arab.)	Küste, Küstenbewohner
<i>salat</i> (arab.)	Pflichtgebet
<i>sarf</i> (arab.)	Textmorphologie
<i>saum</i> (arab.)	Fasten während des Ramadans
<i>sayyid</i> (arab.) zum	„Herr“, im ostafrikanischen Kontext ein Titel der auf die direkte Deszendenz zum Propheten hinweist; siehe auch <i>sharif</i>
<i>shahada</i> (arab.)	islamisches Glaubensbekenntnis

Scharia (dt.)	islamisches Recht, ‚Weg‘
<i>sharif</i> pl. <i>shurafa</i> (arab.) (sw. <i>masharifu</i> / pl. <i>washarifu</i> )	Nachkommen des Propheten
<i>sheikh</i> (arab.)	respektvolle Anrede, Gelehrter
<i>shia</i> (arab.)	Partei
<i>shirk</i> (arab.)	Polytheismus
<i>siku ya mwaka</i> (sw.)	Feier zum Sonnenjahr
<i>silsila</i> (arab.)	Überlieferungskette
Sunna (dt.) / <i>sunnah</i> (arab.)	Tradition des Propheten
<i>tafsir</i> (arab.)	Übersetzung oder Exegese eines religiösen Textes
<i>tajwid</i> (arab.)	Koranrezitation
<i>talab al-‘ilm</i> (arab.)	Suche nach Wissen bei Gelehrten
<i>tariqa</i> (arab.)	Form der religiöser Komplementation bzw. sufische Bruderschaft
<i>tasawwuf</i> (arab.)	Sufismus
<i>tawhid</i> (arab.)	Lehre der Einheit Gottes

<i>uganga</i> (sw.)	‚Zauberei‘
<i>umma</i> (arab.)	die globale, islamische Gemeinschaft
<i>ushenzi</i> (sw.)	‚Barbarentum‘
<i>ustaarabu</i> (sw.)	wie ein Araber sein, arabische ‚Zivilisation‘
<i>ustadth</i> (arab.)	Titel im Sinne von ‚Professor‘; führende Gelehrte der gegenwärtigen Reformbewegung
<i>ungwana</i> (sw.)	‚Zivilisation‘
<i>wamanga</i> (sw.) Araber	‚die aus dem Norden‘, omanische Araber
<i>waqf</i> / pl. <i>awqaf</i> (arab.)	islamische Stiftung
<i>washihiri</i> (sw.)	‚die aus dem Süden‘, hadramautische Araber
<i>wazir</i> (arab.)	administrativer Beamter
<i>zakat</i> (arab.)	Almosensteuer

## Literaturverzeichnis

### **Abu-Lughod, Lila**

- 1989           Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. In:  
*Annual Review in Anthropology* 18. S. 267-306.

### **Ahmed, A.A.**

- 1995           The Impact of Hadrami Scholarship on Kenyan Islam. In: Bakari,  
Mohamed; Saad S. Yahya (Hrsg.): *Islam in Kenya. Proceedings  
of  
the National Seminar on Contemporary Islam in Kenya.*  
Mombasa: MEWA. S. 158-167.

### **Allen, James D.**

- 1992           *Swahili Origins. Swahili Culture and the Shungwaya  
Phenomenon.* London: James Currey.

### **Antoun, Richard T.**

- 1989           *Muslim Preacher in the Modern World.* Princeton, NJ: Princeton  
Univ. Press.

### **Asad, Talal**

- 1986           *The Idea of an Anthropology of Islam.* Washington, D.C.:  
Georgetown Univ. Center for Contemporary Arab Studies.

### **Arens, W.**

- 1975           The Waswahili. The Social History of a Social Group. In: *Africa*  
45, 4. S. 426-438.

**Bakari, Mohamed**

- 1995a The New 'Ulama in Kenya. In: Bakari, Mohamed; Saad S. Yahya (Hrsg.): *Islam in Kenya. Proceedings of the National Seminar on Contemporary Islam in Kenya*. Mombasa: MEWA. S. 168-193.
- 1995b Asian Muslims in Kenya. In: Bakari, Mohamed; Saad S. Yahya (Hrsg.): *Islam in Kenya. Proceedings of the National Seminar on Contemporary Islam in Kenya*. Mombasa: MEWA. S.53-69.
- 1995c Muslims and the Politics of Change in Kenya. In: Bakari, Mohamed; Saad S. Yahya (Hrsg.): *Islam in Kenya. Proceedings of the National Seminar on Contemporary Islam in Kenya*. Mombasa: MEWA. S.234-251.

**Bang, Anne K.**

- 2000 *Sufis and Scholars of the Sea. The Sufi and Family Networks of Ahmad ibn Sumayt and the tariqa Alawiyya in East Africa c.1860-1925*. Bergen: Univ. Bergen. Phil.Diss.

**Berg, F.J; B.J. Walter**

- 1968 Mosques, Population, and Urban Development in Mombasa. In: Ogot, B.A. (Hrsg.): *Hadith I*. S. 47-100.

**Bierschenk, Thomas**

- 1988 Development Projects as Arena of Negotiation of Strategic Groups. A Case Study from Benin. In: *Sociologia Ruralis* 38. S. 146-160.

**Bowen, John R.**

- 1992a Elaborating Scriptures. Cain and Abel in Gayo Society. In: *MAN (N.S.)* 27, 3. S. 495-516.



- 1992b On Scriptural Essentialism and Ritual Variation. Muslim Sacrifice  
in Sumatra and Morocco. In: *American Ethnologist* 19, 4. S.  
656-671.
- 1993a "Discursive Monotheism". In: *American Ethnologist* 20, 1. S.  
185-190.
- 1993b *Muslims through Discourse. Religion and Ritual in Gayo Society.*  
Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.

**Boyd, Alan William**

- 1981 *To Praise the Prophet. A Processual Symbolic Analysis of  
"Maulidi", a Muslim Ritual in Lamu, Kenya.* Indiana Univ.  
Phil.Diss.

**Chande, Abdin**

- 2000 Radicalism and Reform in East Africa. In: Levtzion, Nehemia;  
Pouwels, Randall L. (Hrsg.): *The History of Islam in Africa.*  
Athens: Ohio Univ. Press. S. 349-369.

**Chittick, H.N.**

- 1974 *Kilwa. An Islamic Trading City on the East African Coast.*  
London: British Institute in Eastern Africa.

**Constantin, Francois**

- 1987 Condition Swahili et Identité Politique. In: *Africa* 57, 2. S. 219-  
233.
- 1995 Muslims and Politics. The Attempts to Create Muslim National  
Organizations in Tanzania, Uganda and Kenya. In: Hanson,  
Holger Bernt; Michael Twaddle (Hrsg.): *Religion and Politics in  
East Africa since Independence.* London: James Currey. S. 19-

31.

**Cooper, Frederick**

1981 Islam and Cultural Hegemony. Slaveowners on the East African Coast. In: Lovejoy, Paul E. (Hrsg.): *The Ideology of Slavery in Africa*. S. 271-307.

1987 *On the African Waterfront. Urban Disorder and the Transformation of Work in Colonial Mombasa*. New Haven, London: Yale Univ. Press.

**Crozon, Ariel**

1998 L'Umma divisée. Les communautés musulmanes du Kenya. In: Grignon, Francois; Prunier, Gérard (Hrsg.), *Le Kenya Contemporain*. Paris : Karthala. S. 169-189.

**Cruise O'Brien, Donal**

1995 Coping with the Christians. The Muslim Predicament in Kenya. In: Hansen, Holger Bent; Michael Twaddle (Hrsg.): *Religion and Politics in East Africa since Independence*. London: James Currey. S. 200-219.

**Eastman, C.**

1971 Who are the Waswahili? In: *Africa* 41,3. S. 426-438.

**Eickelman, Dale**

1976 *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrim Center*. Austin.

1978 The Art of Memory. Islamic Education and it's Social Reproduction. In: *Comparative Studies in Society and History* 20, 4. S. 485-516

- 1982 The Study of Islam in Local Contexts. In: *Contributions to Asian Studies* 17. S. 1-6.
- 1992 Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies. In: *American Ethnologist* 19, 4. S. 643-655.
- Elmasri, F.H.**
- 1987 Sheikh al-Amin bin ali al-Mazrui and the Islamic Intellectual Tradition in East Africa. In: *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 8, 2. S. 229-237.
- Fischer, M.; M. Abedi (Hrsg.)**
- 1990 *Debating Muslims. Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition. Madison.* Madison. 1990.
- Freeman-Grenville, G.S.P.**
- 1962 *The East African Coast. Selected Documents from the First to the Earlier Nineteenth Century.* Oxford: Clarendon Press.
- Freitag, Ulrike**
- 1999 Hadhramaut. A Religious Center for the Indian Ocean in the Late 19th and early 20th Centuries? In: *Studia Islamica*. S.165-183.
- Gaffney, Patrick D.**
- 1987 Authority and the Mosque in Upper Egypt. The Islamic Preacher as Image and Actor. In: Roff, W.R. (Hrsg.): *Islam and the Political Economy of Meaning.* Kent: Croom Helm. S. 199-225.
- 1994 *The Prophet's Pulpit. Islamic Preaching in Contemporary Egypt.* Berkley: Univ. of California Press

**Geertz, Clifford**

- 1960 Religion of Java. Chicago: the Univ. of Chicago Press
- 1968 *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: the Univ. of Chicago Press

**Gellner, Ernest**

- 1969 *Saints of the Atlas*. Chicago: Univ. of Chicago Press
- 1985 *Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung*. Stuttgart: Klett-Cotta. Stuttgart: Klett-Cotta. [Original: *Muslim Society*. Cambridge. 1981.]

**Gibb, H.A.R. (Hrsg.)**

- 1962 *The Travels of Ibn Battuta a.D. 1323-1354*. Vol. 2. Hrsg. u. übers. von Defrémery, C.; B.R. Sanguinetti. 1959. Cambridge: Univ. Press.[Original: o.A.].

**Giles, Linde L.**

- 1987 Possession Cults on the Swahili Coast. A Re-Examination of Theories of Marginality. In: *Africa* 57, 2. S. 234-258.

**Gilsenan, M.**

- 1982 *Recognizing Islam*. London: Croom Helm

**Hiskett, Mervyn**

- 1994 *The Course of Islam in Africa*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press

**Hock, Klaus**

1987 *Gott und Magie im Swahili-Islam. Zur Transformation religiöser Inhalte am Beispiel von Gottesvorstellungen und magischen Praktiken.* Köln, Wien: Böhlau.

**Hodgson, Marshall G.S.**

1974 *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization.* Chicago: The Univ. of Chicago Press

**Horton, Mark**

1996 *Shanga. The Archaeology of a Muslim Trading Community on the Coast of East Africa.* London: British Institute in Eastern Africa.

**Huntington, Samuel P.**

1998 *Der Kampf der Kulturen.* Fischer Verlag: Frankfurt/M.

**Iyaad, Abu**

2000 The Meaning of Ahl us-Sunnah wal-Jamaa'ah.  
<<http://leb.net/pipermail/lexington-net/2000-April/001960.html>> [27.12.2000]

**Kagabo, Jose**

1987 *Reseaux d'Ulama Swahili et Liens de Parente. Une Piste des Recherche.* In : Caplan, Pat ; F. Le Guennec-Coppens (Hrsg.): *Les Swahili entre Afrique et Arabie.* Paris: Karthala S. 59-72.

**Kasozi, A.B.K.**

1995 Christian-Muslim Inputs into Public Policy Formation in Kenya, Tanzania and Uganda. In: Hanson, Holger Bernt; Michael Twaddle (Hrsg.): *Religion and Politics in East Africa since Independence.* London: James Currey. S. 223-245.

**Kettani, M.A.**

- 1982 Muslim East Africa. An Overview. In: *Journal of Muslim Minority Affairs* 4, 1-2,. S. 104-119.

**Khitamy, Ahmed b. Sumeit**

- 1995 The Role of the Ryadah Mosque-College in Enhancing the Islamic Identity in Kenya. In: Bakari, Mohamed; Saad S. Yahya (Hrsg.): *Islam in Kenya. Proceedings of the National Seminar on Contemporary Islam in Kenya*. Mombasa: MEWA. S. 269-277.

**Lacunza Balda, Justo**

- 1997 Translations of the Quran into Swahili, and Contemporary Islamic Revival in East Africa. In: Rosander, Eva Evers; David Westerlund (Hrsg.): *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. Hurst & Company: London. S. 95-126.
- 1998 Aspects du Leadership Islamique Contemporain en Afrique Orientale. 101-113. In: Le Guennec-Coppens, Françoise ; David Parkin (Hrsg.): *Autorité et Pouvoir chez les Swahili*. Karthala: Paris. S. 101-113.

**Lambek, Michael**

- 1990 Certain Knowledge, Contestable Authority. Power and Practice on the Islamic Periphery. In: *American Ethnologist* 17, 1. S. 23-40.
- 1993 *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto: Toronto Univ. Press.

**Lane, Edward**

1842 An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians. London: Ward, Loch and Co. (3te Aufl.)

**Lapidus, Ira M.**

1987 Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaft. 1987.  
In: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams*.  
Frankfurt/M: Suhrkamp. S. 125-141.

**Le Guennec-Coppens, Françoise**

1981 Stratification Sociale mais Homogenité Culturelle dans la Société Musulmane de Lamu (Kenya). In: INALCO (Hrsg.) : *Sociétés Africaines, Monde Arabe et Culture Islamique*. Paris: Institute National des Langues et Civilisations Orientales. S. 153-163.

1991 Introduction. In: Caplan, P. ; F. Le Guennec-Coppens (Hrsg.) : *Les Swahili entre Afrique et Arabie*. Paris : Karthala. S.7-11

**Levtzion, Nehemia**

1987 Aspekte der Islamisierung. Eine kritische Würdigung der Beobachtungen Max Webers. In: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt/M: Suhrkamp. S. 142-155.

**Lewis, I.M.**

1987 The Power of the Past. African "Survivals" in Islam. In: Lewis, I.M.: *Religion in Context. Cults and Charisma*. Cambridge, New York: Cambridge Univ. Press. Kapitel 6. S. 94-107.

**Lienhardt, Peter**

- 1959 The Mosque College of Lamu and it's Social Background. In:  
*Tanzania Notes and Records* 53. S.228-242.

**Long, Norman**

- 1989 *Encounters at the interface. A Perspective on Social  
Discontinuities in Rural Development.* Wageningen:  
Agricultural Univ.

**Low, D.A.**

- 1965 British East Africa. The Establishment of British Rule, 1895-  
1912. .In: Harlow, V.; E.M. Chilver; Alison Smith (Hrsg):  
*History of East Africa, Vol. II.* Oxford: Clarendon Press. S.1-  
56.

**Marriot, McKim**

- 1955 Little Communities in an Indigenous Civilization.” In: McKim,  
Marriot (Hrsg.): *Village India Studies in the Little Community.*  
Chicago: Univ. of Chicago Press. S. 171-222.

**Martin, B.G.** (Hrsg. u. Übers.)

- 1968 Materials for the Understanding of Islam in German East Africa.  
In: *Tanzania Notes and Records* 68. S.31-61. [Original: Beck,  
C.H.: Materialien zur Kenntnis des Islams in Deutsch-  
Ostafrika. In: *Der Islam*, 2. S. 1-48. 1911.]



**Pouwels, Randall L.**

- 1981 Sheihk al-Amin b. Ali Mazrui and Islamic Modernism in East Africa, 1875-1947. In: *International Journal of Middle Eastern Studies* 13. S. 329-345.
- 1987 *Horn and Crescent. Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- 1989 (Hrsg. u. Übers.)  
*The Shafi'i Ulama of East Africa, ca. 1830-1970. A Hagiographic Account*. Univ. of Wisconsin: Madison. [Original: Farsy, Abdallah Farsy: *Tarehe ya Imam Shafi naWanavyuoni Wakubwa wa Mashariki ya Afrika*. Sansibar: unveröffentl. Skript. 1944.]
- 1997 Islamic Law and theology. In: Middleton, John (Hrsg.):  
*Encyclopedia of Africa. South of the Sahara*. New York: Scribner's. S. 390-395.
- 2000 The East African Coast, c.780 to 1900 C.E. In: Levtzion, N.; R.L. Pouwels (Hrsg.): *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio Univ. Press. S.251-271.

**Redfield, Robert**

- 1967 The Social Organization of Tradition. In: Potter, Jack M; May N. Diaz; George M. Foster (Hrsg.): *Peasant Society. A Reader*. Boston: Little, Brown and Company. S.25-34.
- 1962 *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

**Romero, Patricia W.**

1997 *Lamu. History, Society, and Family in an East African Port City*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

**Rosander, Eva**

1997 Introduction. The Islamization of “Tradition” and “Modernity”.  
In: Rosander, E.; D. Westerlund (Hrsg.): *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*.  
London. 1997. S. 1-27.

**Rosenthal, Franz** (Hrsg. u. Übers.)

1958 Ibn Khaldun. *The Muqaddimah. An Introduction to History*.  
London: Routledge. [Original: o.A.]

**Said, Edward**

1978 *Orientalism*. New York: Random House

**Salim, A.I.**

1976 ‘Native or Non-Native?’. The Problem of Identity and the Social Stratification of the Arab-Swahili of Kenya. In: Ogot, B.A. (Hrsg.): *Hadith 6. History and Social Change in Africa*.  
Nairobi: East African Literature. S.65-85.

1973 *Swahili-speaking Peoples of Kenya’s Coast 1895-1965*.  
Nairobi: East African Publishing House.

1985 The Elusive “Mswahili”. Some Reflections on his identity and Culture. In: Maw, J.; D. Parkin (Hrsg.): *Swahili Language and Society*. Papers for the Workshop at the School of Oriental and African Studies in April 1982. Wien: Afro-Pub. S. 215-227.

**Schluchter, Wolfgang**

- 1987 Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung.  
Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams. In:  
Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams*.  
Frankfurt/M: Suhrkamp. S. 11-124.

**Starrett, Gregory**

- 1997 The Anthropology of Islam. In: Glazier, Stephen D. (Hrsg.):  
*Anthropology of Religion. A Handbook*. Westport: Greenwood  
Press. S.279-303.

**Swalha, Salim**

- 1985 *A Modern Reformist Movement among the Sunni Ulama in  
East Africa*. McGill Univ. Montreal . Institute of Islamic  
Studies. M.A.Thesis.

**Tayob, Abdulkader**

- 1999 *Islam in South Africa. Mosques, Imams, and Sermons*.  
Gainesville: Univ. Press of Florida.

**Westerlund, David**

- 1997 Reaction and Action. Accounting of the Rise of Islamism. In:  
Rosander, E.; D. Westerlund (Hrsg.): *African Islam and Islam  
in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. London.  
1997. S. 308-333:

**Westermarck, Edward**

1929            *The Belief in Spirits in Morocco*. Abo: Abo Akademi

**Woodward, Mark**

1988            The Slametan. Textual Knowledge an Ritual Performance in  
Central Javanese Islam. In: *History of Religions* 28, 1. S. 54-89

1989            *Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate  
of Yogyakarta*. Tuscon: Univ. of Arizona Press.

**el-Zein, Abdul Hamid**

1974            *The Sacred Meadows. A Strucutral Analysis of Religious  
Symbolism in an East African Town*. O.O.: Northwestern Univ.  
Press.

1977            Beyond Ideology and Theology. The Search for the Anthropology  
of Islam. In: *Annual Revision of Anthropology* 6. S.227-254.