Islamische Gelehrte zwischen Text und Praxis
- Wandlungsprozesse im Islam am Beispiel von Kenia/ Ostafrika

2003
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
1 EINLEITUNG..................................................................................................................................................1

1.1 FELDFORSCHUNG IN LAMU – DIE EMPIRISCHE BASIS..........................................................5
1.2 EINE EINFÜHRUNG IN DIE DIVERSEIT DES ISLAMS.........................................................6

2 ETHNOLOGISCHE ANSÄTZE UND IHRE SIGNIFIKANZ IM HINBLICK AUF ISLAMISCHE LOKALITÄTEN .........................................................................................................................9

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 Great/Little Tradition ......................................................................................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 ‘ulama’ ........................................................................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

3 ISLAMISCHE GELEHRTE UND WANDLUNGSPROZESSE IM ISLAM - DISKURSIVE TRADITION IN KENIA/OSTAFRIKA....50

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 SWAHILIGESELLSCHAFTEN (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 Gelehrtenums ................................................................. 58
3.1.1.3 Konflikte innerhalb der Swahili-Gemeinschaften ........................................ 61
3.1.2 Der Beginn der religiösen Hegemonie durch die shurafa während der portugiesischen Intervention (1500-1750) ........................................ 62
3.1.2.1 Die Ära der portugiesischen Intervention ..................................................... 63
3.1.2.2 Die Basis der shurafa – Charisma, textbezogene Ansätze und erste Bildungsinstitutionen ........................................................................... 64
3.1.3 Die Etablierung der schafiitschen Rechtsschule und der alawiyya 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 shurafa – die Alawiyya 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 Alawiyya .................................................................... 72
3.1.3.3 Habib Saleh Jamal al-Layl – Reformer 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 Ahl as-sunna wa l-jama’a ............................................................................. 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

4 SCHLUSSFOLGERUNG UND PERSPEKTIVEN .............................................. 110

ANHANG ................................................................................................................. 119

GLOSSAR DER IM TEXT VERWENDETEN BEGRIFFE ............................................ 119
LITERATURVERZEICHNIS
1 Einleitung


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.


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


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...

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

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 Interesses. Hieraus abgeleitet wurde die Erfassung von Biographien zu einem essentiellen Bestandteil der Forschung.

1.2 Eine Einführung in die Diversität des Islams


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.¹ Der Koran ist die abgeschlossene und letzte Verkündigung Gottes und ist identisch mit den göttlichen Erlass, die auch die Propheten David, Moses und Jesus vor Mohammed erhalten haben, aber nach muslimischer Vorstellung von der jüdischen wie auch christlichen

¹ 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 Mohammsds, 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 Mohammsds, und seinem Konkurrenten Muawiya. Die Anhänger Alis bezeichneten sich später als Schiiten² und sahen nur in Ali und seinen Nachkommen, d.h. in Individuen direkter Abstammung vom Propheten, die rechtmäßige Führerschaft der islamischen Gemeinschaft. Die Sunniten³, die Partei für Muawiya ergriffen sahen die Blutsverwandtschaft nicht als zwingend an, sondern sie betonten die Führungsqualitäten, womit die bedeutende Stellung der Gefährten Mohammsds hervorgehoben werden sollte. Die Sunniten stimmten im Gegensatz zu den Schiiten mit

² 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.
³ 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.


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

⁶ In der Literatur wird in diesem Zusammenhang des öfteren von survivals gesprochen (siehe z.B. Lewis


2 Ethnologische Ansätze und ihre Signifikanz im Hinblick auf islamische Lokalitäten

Ethnologische Ansätze zeigten mit ihren empirischen Studien früh, welch 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 focusierten 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

1987).


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


“(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)

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 Monographien7 dieser Zeit konnten sich trotz ihrer Illustrationen „regelwidriger“ Praktiken nicht vollkommen von dieser essentialistischen Definition lösen.


Die Ethnologie tendierte dagegen eher zum Kulturrelativismus und charakterisierte

---

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.


2.1.1 Die Schwierigkeiten der Ethnologie bei der Analyse einer Weltreligion


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


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


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).

\(^8\) Robert Redfield zählt unter anderen zu den amerikanischen Stadtethnologen und ist bekannt für seine Thesen zum „Folk-Urban-Kontinuum“. 

des Islams wäre mit dieser Annahme allerdings nicht denkbar.


„...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)


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 islam*. 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.

\[10\] Siehe auch die metaphorische Bezeichnung des *blueprint*, der Blaupause


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 practise in the present.” (Asad 1982: 14)

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).


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

### 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 practise 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)


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.12

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)


---

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


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 Glaubensystem 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

eine Kontextualisierung neuer Ideen gelingt oder abgelehnt wird.


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.


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.


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


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 transkriptieren, 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.


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


14 Im Grunde genommen ist sie nicht ein Text oder eine Sammlung sondern die Summe der Rechtsnormen. Diese dienten Grundlage für die Entwicklung desislamischen Rechts sind, das widerum schriftlich fixiert, aber nicht notwendigerweise mit der Sharia gleichzusetzen ist.
weitverbreitete Literaturtradition in Kiswahili, die sich explizit mit islamischen Problemstellungen beschäftigt.


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)

2.2.1.2.1 Begriffsbestimmung religiöser Spezialisten im Islam


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


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


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 Staatswesen. Diesbezüglich nahmen die Gelehrten häufig eine Vermittlerposition zwischen Regierung und Bevölkerung ein.

2.2.1.2.2 Die Basis der Autorität


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 Gelehramkeit 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 Wandlungs- potential 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.


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 eine 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, dass an einer berühmten Bildungseinrichtung absolviert wurde, von besonderer Bedeutung. Als letzter Indikator dient Macht und Herrschaft, d.h. die Kontrolle politischer und bildender Einrichtungen.¹⁶


2.2.1.2.3 Konfliktpotentiale innerhalb der ‘ulama’

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.


17 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


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.18 Folglich sind auch die Interpretationen und Vorstellungen eines lokalen Islams, die das Gelehrten um in lokalen Kontexten hat, selten mit denen der Gemeinschaft kohärent. Es entwickeln sich vielmehr Konflikte, die über Aushandlungsprozesse zur Konstruktion eines lokal 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. Gilsenan konstatiert unter bestimmten Bedingungen durch die Bevölkerung produzierte ‘ulama’, insbesondere

---

2.2.2 Die Vermittlung ‚korrekter’ Tradition am Beispiel muslimischer Institutionen


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

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 Bildungseinrichtungen als Hort fixierten Wissens?

„...‘ulema 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 weitergegeben 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 Bildungseinrichtungen 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


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 madrasa, 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.

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 varierende 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

Um Vermittlungsprozesse eingehender zu analysieren bieten sich insbesondere das Freitagsgebet und die darin eingebettete Freitagspredigt (arab. \textit{khrutba}) an, die vom \textit{khratib} (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.


\textsuperscript{20} 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 \textit{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).


Verschiedene Freitagsmoscheen21 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)


---

21 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.

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


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

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.


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 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.


---


24 Der Terminus Swahili leitet sich vom arabischen sawahl (plural von sahil) ab und lässt sich sinngemäß mit Küstenbewohner übersetzt. 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.


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


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


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\textsuperscript{25}, 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:

„À 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\textsuperscript{26} ist und auch nur einen bestimmten Zeitabschnitt\textsuperscript{27} 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


\textsuperscript{26} In der Realität war es beispielsweise über die Konstruktion arabischer Deszendenzlinien möglich, sich eine arabische Identität zu erschaffen.
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.

---

27 Dieses Modell wäre zur Zeit der omanischen Herrschaft, d.h. im 19. Jahrhundert, anzusetzen.
28 Abgeleitet von ungwana (dt. Zivilisation)
3.1.1.2 Die Rolle des Islams an der ostafrikanischen Küste und die Entwicklung eines frühen Gelehrentums

„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.29


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


30 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, Barbarentum (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.


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,

31 Der Terminus des mwalimu leitet sich von dem arabischen mu’allim (dt. Lehrer) ab.
32 Hier insbesondere der pepo-Kult (vgl. Giles 1987)
33 Eine Beschreibung dieser Riten findet sich bei Hock (1987), S.89-130.
34 Der Eröffnungsvers jeder Koransure wird als Bismillah bezeichnet.


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

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 Swahiligemeinschaften nicht nur eine Religion der Zusammenführung verschiedener Gruppen und Identitäten unter der Institution der umma darstellte, sondern durchaus divergierende Glaubensausfassungen 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

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 harmonieren 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 ein 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 unternahmen 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 Gelehrteniums 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.


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

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 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 arabischen 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.35

"...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

35 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 fortgeschrittene 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 fortgeschritteneneren 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.


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”

---

36 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.

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

3.1.3.1 Die omanische Herrschaft in Ostafrika


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 uestaarbu, ‚dem Arabisch sein‘. uestaarbu 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

37 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-Schüit zuordnet, 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.


3.1.3.2 Die Festigung der *shurafa* – die Alawiyya und der schafiitische 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 Muslime bis heute eine Minderheit darstellen.
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 Gelehrtenumls 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 der stärker auf Texte ausgerichteten Glaubensvorstellung entstand im 19.
Jahrhundert erstmals ein Schriftfundus, der in engem Zusammenhang mit der Etablierung der schafiitischen 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.


3.1.3.2.2 Die Bruderschaft der Alawiyya

Die frühen *shura* 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.


Dementsprechend schwierig gestaltet sich auch die Abgrenzung zu konventionellen, islamischen Glaubensformen und Praktiken.


Die Akkulturation der *Alawiyya* an die ostafrikanische Küste durch migrierende *shura*-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 *shura* 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 Bildungswesens 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 schafitschen 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)

3.1.3.3 Habib Saleh Jamal al-Layl – Reformer des Bildungswesens


38 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).

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 einzustufungen. 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. Die Diskussionen um die Verwendung von Instrumenten innerhalb der Moschee begannen sich aufzulösen und viele der ehemaligen Gegner nahmen die neue Praxis mit auf.


Fernerhin weiterte Habib Saleh seine Konzeption auch auf die Frauen aus, wenngleich 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


3.2 Islamische Gelehrte Kenias im 20. Jahrhundert


39 Bis heute zählen deshalb nur Lamu und Mambrui als Hochburgen der Alawiyya.


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

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 Lehrinhalten 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)


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.


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.


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

---


Sein Schüler Muhammed 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.


### 3.2.1.1 Die Wegbereiter islamischer Reformen in Kenia


---

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 Sheikh al-Amin Ali al-Mazrui


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

Ideen erst Dekaden später ihre Wirkung entfalten konnten.


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).


43 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 Bezichtigungen nicht-authentischer Praktiken und Weltanschauungen war al-Amin al-Mazrui unermüdlich. So attackierte er vor allem die wohlhabende Landbesitzerschicht der Swahili, die weiterhin versuchte ihre erfolglose 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.44

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-schafitischen Rechtsschulen in Kontakt, was ihn, wie zuvor von Muhammad Abduh und Rashid Rida propagiert, eine selektive Anwendung aller vier Rechtschulen 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).

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).


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).


45 Siehe auch Kapitel 3.2.2.2.2.
46 Einen ähnlichen Prozess vollzog die muslimische Gemeinschaft in Tanganiyka. Dort konnten die
Fortführung der Reformen al-Amin al-Mazruis wurde.

3.2.1.1.2 Sheikh Abdallah Farsi


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 zusitzen lassen.


„The fact that he had studied under an al-Azhar Muslim erudite was to be used by al-Farsi 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* 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). Die *Ahmadiyya* sah in der ostafrikanischen Sprache das bestmögliche Medium zur Vermittlung islamischer Bildung. Die allgemeine Tendenz zur Lockerung der

---


*48 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.*

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.


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

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.


„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)


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 trough 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.49

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


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

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 *khurutba*, 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.

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 Orthodxie 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)


Das entscheidende Merkmal dieser neuen ‘ulama’ ist ihr islamischer Bildungswerdegang. Waren es zunächst herkömmliche Institutionen, von Koranschulen bis hin zur madrasa, 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.50

50 Teilweise kamen sie bereits in Kenia mit reformistischen Ideen und Texten in Kontakt, wie z.B. über Sheikh Abdallah Farsi oder Ustadth Harith Swaleh, der eine madrasa 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 *ustadth*, 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)


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, sondern als islamische Modernisierer.

4.1.1.1 Sheikh Ali Shee


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.

4.1.1.2 Sheikh Ahmad Muhammad Msallam

Sheikh Ahmad Muhammad Msallam studierte unter Ustadth 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 *Alawīyya* 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*.


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


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

53 Sie erkennen zwölf Imam 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.


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


4.1.1.2.2 Sheikh Abdillahi Nassir


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

---

54 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 angeschlossenem Internat. Er wurde von Mitgliedern des Jamal al-Layl-Klans errichtet, die sich mit der Alawiyya überwarfen und zum Schiismus konvertierten.
erhalten.


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 tenents 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.55

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 provahabitische 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

55 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

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


Die Regierung versuchte mit verschiedenen Strategien den Widerstand der IPK zu

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.


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.


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.


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.


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 Gelehrtenum 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.


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 Aïawiyya, 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


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


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 das Reaktionen auf diese Entwicklung folgten. Der erste Gelehrte, der sich dieser Thematik annahm war Sheikh Amin Mazru. 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 kontextbezogenen Anwendung von Texten. Auch Farsi wandte sich gegen


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


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 ustadh oder dem politischen Agitator.
Anhang

Glossar der im Text verwendeten Begriffe

‘alim / pl. ‘ulama’ (arab.) islamischer Gelehrter

baraka (sw.) von Gott gewährter Segen oder Gunst

bayan (arab.) Rhetorik

bid‘a / pl. bida‘ (arab.) unzulässige Neuerung

bismillah Gebetsformel „Im Namen Gottes...“; Beginn jeder Koransure

chuo / pl. vyuo (sw.) Koranschule

darasa / darasi (sw.) informeller Unterricht; in der Regel nach dem Abendgebet in der Moschee

(arab. dirasa)

da’wa (arab.) Ruf, Mission, Propagierung

dhikr (arab.) das Erinnern an Gott durch die Rezitation seiner Namen; eine religiöse Bruderschaften

falak (arab.) arabische Astronomie

fatwa (arab.) Rechtsgutachten

fiqh (arab.) islamische Wissenschaft vom
<table>
<thead>
<tr>
<th>Term</th>
<th>Definition</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>religiösen Recht</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td><em>habib</em> (arab.)</td>
<td>'geliebter Freund', Ehrentitel für einen <em>sharif</em></td>
</tr>
<tr>
<td><em>hadith</em> (arab.)</td>
<td>die einzelnen Überlieferungen der Tradition des Propheten kanonisiert in Form von Texten</td>
</tr>
<tr>
<td><em>hajj</em> (arab.)</td>
<td>Pilgerreise</td>
</tr>
<tr>
<td><em>halal</em> (arab.)</td>
<td>rechtmäßig, erlaubt</td>
</tr>
<tr>
<td><em>haram</em> (arab.)</td>
<td>rechtmäßig untersagt, verboten</td>
</tr>
<tr>
<td><em>heshima</em> (sw.)</td>
<td>Prestige</td>
</tr>
<tr>
<td><em>hirizi</em> (sw.)</td>
<td>Amulett</td>
</tr>
<tr>
<td><em>jihad</em> (arab.)</td>
<td>Glaubenskrieg, Anstrengung (auf dem Weg Gottes)</td>
</tr>
<tr>
<td><em>ijaza</em> (arab.)</td>
<td>Lehrberechtigung, Erlaubnis</td>
</tr>
<tr>
<td><em>ijma</em> (arab.)</td>
<td>gemeinsame Interpretation, Konsens der Gelehrten</td>
</tr>
<tr>
<td><em>imam</em> (arab.)</td>
<td>Leiter, Vorbeter in der Moschee</td>
</tr>
<tr>
<td><em>ijtihad</em> (arab.)</td>
<td>individuelle Interpretation der Quellen (vorwiegend Koran und Sunna)</td>
</tr>
</tbody>
</table>
'ilm (arab.)  Wissen, Kenntnis
Kadi (dt.)  islamischer Richter
Kalif (dt.)  Bevollmächtigter, Vertreter
_khatibu (sw.) / khatib (arab.)  Prediger des Freitagsgebets
_khutba  (arab.)  Freitagspredigt
_kitabu  (sw.)  Buch
_liwali (arab.)  Statthalter zur Zeit der omanischen Herrschaft
_madhab (arab.)  Rechtsschule
_madrasa / pl. madaris  (arab.)  Schule höherer islamischer Wissenschaften
_ma’had (arab.)  höhere Schule, Universität, Akademie
_mantiq (arab.)  Logik
_maulidi( sw.) / mawlid  (arab.)  Rezitation anlässlich des Geburtstags des Propheten
_mganga / pl. waganga  (sw.)  religiö-s-magischer Spezialist in Ostafrika
_mshenzi / pl. washenzi  (sw.)  ’Barbaren’
<table>
<thead>
<tr>
<th>German</th>
<th>Arabic</th>
<th>Translation</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>mudir</td>
<td>(arab.)</td>
<td>Provinz bzw. Distriktkommissar während der omanische Herrschaft</td>
</tr>
<tr>
<td>mufti</td>
<td>(arab.)</td>
<td>staatlich anerkannter Rechtsgelehrter</td>
</tr>
<tr>
<td>mungwana</td>
<td>pl. waungwana (sw.)</td>
<td>‚Zivilisierter’</td>
</tr>
<tr>
<td>mwalimu</td>
<td>pl. walimu (sw.)</td>
<td>Lehrer</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>(arab. muʿailim)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>nahw</td>
<td>(arab.)</td>
<td>Grammatik</td>
</tr>
<tr>
<td>nisba</td>
<td>(arab.)</td>
<td>arabische Deszendenzlinie</td>
</tr>
<tr>
<td>qutb</td>
<td>(arab.)</td>
<td>Angelpunkt, Pol, führende Autorität der Bruderschaft</td>
</tr>
<tr>
<td>Ramadan</td>
<td>(arab.)</td>
<td>Fastenmonat</td>
</tr>
<tr>
<td>sahil</td>
<td>pl. sawahil (arab.)</td>
<td>Küste, Küstenbewohner</td>
</tr>
<tr>
<td>salat</td>
<td>(arab.)</td>
<td>Pflichtgebet</td>
</tr>
<tr>
<td>sarf</td>
<td>(arab.)</td>
<td>Textmorphologie</td>
</tr>
<tr>
<td>saum</td>
<td>(arab.)</td>
<td>Fasten während des Ramadans</td>
</tr>
<tr>
<td>sayyid</td>
<td>(arab.)</td>
<td>‚Herr’, im ostafrikanischen Kontext ein Titel der auf die direkte Deszendenz zum Propheten hinweist; siehe auch sharif</td>
</tr>
<tr>
<td>shahada</td>
<td>(arab.)</td>
<td>islamisches Glaubensbekenntnis</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Scharia (dt.)  islamisches Recht, ’Weg’

sharif  pl. shurafa (arab.)  Nachkommen des Propheten
(sw. masharifu / pl. washarifu)

sheikh (arab.)  respektvolle Anrede, Gelehrter

shia (arab.)  Partei

shirk (arab.)  Polytheismus

siku ya mwaka (sw.)  Feier zum Sonnenjahr

silsila (arab.)  Überlieferungskette

Sunna (dt.) / sunnah (arab.)  Tradition des Propheten

tafsir (arab.)  Übersetzung oder Exegese eines religiösen Textes

tajwid (arab.)  Koranrezitation

talab al-‘ilm (arab.)  Suche nach Wissen bei Gelehrten

tariqa (arab.)  Form der religiöser Komplementation bzw. sufische Bruderschaft

tasawwuf (arab.)  Sufismus

tawhid (arab.)  Lehre der Einheit Gottes
uganga (sw.)  
, 'Zauberei’

umma (arab.)  
die globale, islamische Gemeinschaft

ushenzi (sw.)  
, 'Barbarentum’

ustaarabu (sw.)  
wie ein Araber sein, arabische 
, 'Zivilisation’

ustadth (arab.)  
Titel im Sinne von 'Professor'; führende 
Gelehrte der gegenwärtigen 
Reformbewegung

ungwana (sw.)  
, 'Zivilisation’

wamanga (sw.)  
, 'die aus dem Norden', omanische Araber

waqf / pl. awqaf (arab.)  
islamische Stiftung

washihiiri (sw.)  
, 'die aus dem Süden’, hadramautische Araber

wazir (arab.)  
administrativer Beamter

zakat (arab.)  
Almosensteuer
Literaturverzeichnis

Abu-Lughod, Lila

Ahmed, A.A.

Allen, James D.

Antoun, Richard T.

Asad, Talal

Arens, W.
Bakari, Mohamed


Bang, Anne K.


Berg, F.J; B.J. Walter


Bierschenk, Thomas


Bowen, John R.


Boyd, Alan William

Chande, Abdin

Chittick, H.N.

Constantin, Francois

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**


**Crozon, Ariel**


**Cruise O’Brien, Donal**


**Eastman, C.**


**Eickelman, Dale**


Elmasri, F.H.

Fischer, M.; M. Abedi (Hrsg.)

Freeman-Grenville, G.S.P.

Freitag, Ulrike

Gaffney, Patrick D.

Geertz, Clifford
1960  Religion of Java. Chicago: the Univ. of Chicago Press

Gellner, Ernest

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

Giles, Linde L.

Gilsenan, M.
1982  Recognizing Islam. London: Croom Helm

Hiskett, Mervyn
Hock, Klaus

Hodgson, Marshall G.S.
1974 The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Chicago: The Univ. of Chicago Press

Horton, Mark

Huntington, Samuel P.
1998 Der Kampf der Kulturen. Fischer Verlag: Frankfurt/M.

Iyaad, Abu

Kagabo, Jose

Kasozzi, A.B.K.

Kettani, M.A.
Khitamy, Ahmed b. Sumeit


Lacunza Balda, Justo


Lambek, Michael


**Lane, Edward**

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

**Lapidus, Ira M.**


**Le Guennec-Coppens, Francoise**


**Levtzion, Nehemia**


**Lewis, I.M.**

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-
<table>
<thead>
<tr>
<th>Author</th>
<th>Year</th>
<th>Title</th>
<th>Publication Details</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Messick, Brinkley</td>
<td>1983</td>
<td>Legal Documents and the Concept of Restricted Literacy in a Traditional Society.</td>
<td>In: <em>International Journal of the Sociology of Language</em> 42. S. 41-52</td>
</tr>
<tr>
<td>Patai, Raphael</td>
<td>1952</td>
<td>The Middle East as Cultural Areas.</td>
<td>In: <em>Middle East Journal</em> 6, 1. S. 1-21</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Pouwels, Randall L.


Redfield, Robert


Romero, Patricia W.
1997  

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.  

Rosenthal, Franz (Hrsg. u. Übers.)  
1958  

Said, Edward  
1978  
*Orientalism.* New York: Random House

Salim, A.I.  
1976  

1973  
*Swahili-speaking Peoples of Kenya’s Coast 1895-1965.*  

1985  
Schluchter, Wolfgang

Starrett, Gregory

Swalha, Salim

Tayob, Abdulkader

Westerlund, David
Westermarck, Edward
1929  The Belief in Spirits in Morocco. Abo: Abo Akademi

Woodward, Mark


el-Zein, Abdul Hamid