

3 Islamische Missionsbewegungen und Konkurrenz

Nicht nur die politische Situation und der gesellschaftliche Status von Muslimen und den muslimischen Gemeinden innerhalb der beiden ostafrikanischen Staaten haben sich in den letzten Jahren verändert, sondern auch das Verhältnis verschiedener muslimischer Strömungen zueinander. Zu den oben schon vorgestellten divergierenden politischen Interessenvertretungen kommen weitere, hauptsächlich im religiösen Feld tätige, Gruppen und Bewegungen hinzu.¹ Zusammen ergeben diese unterschiedliche Lager, die sich immer wieder neu formieren, sich gegenseitig beeinflussen und in Konkurrenz zueinander stehen.

Nachdem im letzten Kapitel gezeigt wurde, wie sich der Islam in Ostafrika etablierte und ein Überblick über verschiedene, schon lange in Ostafrika angesiedelte islamische Strömungen gegeben wurde, werden in diesem Kapitel vier der in den letzten 30 Jahren neu hinzugekommenen islamischen Missionsbewegungen, von wahhabitischen und salafitischen Ideen beeinflusste Gruppen, die Tablighi Jama'at, die schiitische Bilal Muslim Mission sowie die in Ostafrika entstandene Gruppe der Wahubiri wa Kiislamu (Islamische Prediger), vorgestellt. Anhand von empirischen Daten, die während der Forschung erhoben wurden, wird verdeutlicht, welche Veränderungen und Spannungen die missionierenden Gruppen und Bewegungen in den muslimischen Gemeinden bewirkt haben. Weiter wird beschrieben, wie diese Missionsbewegungen in Ostafrika tätig sind. Zum Schluss werden die islamischen Missionsbewegungen im allgemeinen

1 Die Begriffe ›Bewegung‹, ›Strömung‹ und ›Gruppe‹ bzw. ›Gruppierung‹ werden hier deskriptiv und nicht in Zusammenhang mit theoretischen Ansätzen, wie die zu ›neuen sozialen Bewegungen‹ oder ›neuen religiösen Bewegungen‹, verwendet. In Ostafrika werden zur Unterscheidung häufig Bezeichnungen wie ›sect‹ (im Sinne einer abgegrenzten Gruppe), ›movement‹ oder ›school of thought‹ (als religiöse/ideologische Ausrichtung) verwendet.

Klima der religiösen Mission in Ostafrika verortet und es wird auf die spezifische Rolle, die Konversionen in diesem Feld der Konkurrenz zukommt, eingegangen.

Bei meiner Rückkehr nach Kisumu 2007 erzählten mir einige meiner Interviewpartner von einem Konflikt, der sich ein Jahr zuvor in der Stadt entwickelt hatte. Anfang April zogen hunderte Muslime tanzend und begleitet von Ausrufen wie »Allahu Akbar« (Gott ist groß) von Kaloleni, einem Stadtteil Kisumus zur Jamia Moschee, der Hauptmoschee des Ortes, um dort den Geburtstag des Propheten Mohammed, *maulidi*, zu feiern. In der Moschee hatten sich jedoch schon andere Muslime versammelt, unter anderem der erst vor kurzem von der Gemeinde angestellte Imam Shaaban Yusuf, die die Neuankömmlinge davon abhalten wollten, die Moschee zu betreten und die Feier dort fortzuführen.

In einem Zeitungsartikel² wurde der Konflikt folgendermaßen beschrieben:

»Hundreds of Muslims opposed to his [Shaaban Yusuf] leadership tried to storm the mosque, and hold parallel prayers. The protesters earlier marched through the streets to mark the Maulid, but were barred by police from entering the mosque where their rivals conducted prayers. Police had earlier cancelled their planned procession ›to avert chaos‹ after it emerged that the two factions had planned separate celebrations. Yesterday, a group led by the SUPKEM Kisumu branch chairman Abdulaziz Ayatola Komeini, defied the police order, saying they did not need a permit to celebrate the birth of the Prophet. [...] Chaos erupted after they broke through the police cordon and tried to enter the mosque, as their rivals used missiles like stones to repulse them. [...] The fight that lasted 10 minutes disrupted the procession, forcing the faithful, who included children, to retreat to the Kaloleni Mosque. [...] Yesterday's skirmishes was the culmination of deep running hostilities between two factions of Muslim leaders in Kisumu. The group led by Mr Komeini claimed the Imam had been imposed on them, and wanted him removed. It claimed the Imam had brought in anti-Islam ideologies. Mr Khomeini said the Imam was support-

2 *Violence at Muslims ceremony*, Daily Nation, veröffentlicht auf der Webseite www.nation.co.ke am 17.04.2006. Der Artikel taucht auch in einem Internetdiskussionsforum von schiitischen Muslimen aus der indischen Kutch-Region (z.T. auch Kachchh geschrieben) auf (<http://www.shiachat.com/forum/index.php?act=Print&client=printer&f=43&t=73081> vom 19.02.2009) Der Verfasser des Beitrages führte diesen mit folgenden Worten ein: »Mabrook, I congratulate the Kenyans on board the forum. Have a read through this and you'll know exactly why.« Die Kutch-Region ist schon seit dem 19. Jh. durch Migration mit Ostafrika verbunden (vgl. Simpson 2008, 96).

ing a group which had forced themselves on the leadership of the Kisumu Muslim Association. But members of the association and the supreme council accused police of favouring the other group. An official, Mr Abdul Gafoor, who led yesterday's procession said a clique of Muslim officials were trying to bar them from using the mosque.«

Die kurz andauernde gewaltsame Auseinandersetzung forderte mehrere Verletzte. Auf den ersten Blick handelt es sich bei diesem Konflikt um eine der vielen Auseinandersetzungen, die sich um die Frage, ob und wie *maulidi* gefeiert werden sollte, entwickelten. Allerdings wird schnell deutlich, dass diese Feiern zwar Kulminationspunkt, aber nicht unbedingt einziger Auslöser der Konflikte zwischen verschiedenen Personen und Gruppen sind. Die Zuspitzung in Kisumu scheint mit der Anstellung von Shaaban Wegulo Yusuf durch die *Kisumu Muslim Association* zum neuen Imam begonnen zu haben. Dieser war zuvor in Nakuru tätig und hatte dort die Dominanz der salafitisch geprägten Muslime verstärkt.³ Ähnliches geschah nun in Kisumu und führte damit zu Konflikten innerhalb der Gemeinde.

Die *Kisumu Muslim Association* stellt eine von der SUPKEM unabhängige Struktur dar, die die meisten Angelegenheiten der islamischen Gemeinden in Kisumu organisiert und regelt. Assoziationen wie diese gibt es in allen größeren Städten in Kenia. Alle Muslime können Mitglied der *Kisumu Muslim Association* werden und somit über die Leitung der Organisation mitbestimmen. Obwohl der Jahresbeitrag eher gering ist, er beträgt 60 KSh. (etwa 0,50 €), scheint nur ein geringer Teil der muslimischen Gemeinde die Beteiligungsmöglichkeit wahrzunehmen. Zur *Kisumu Muslim Association* gehören die meisten Moscheen und anderen islamischen Einrichtungen (wie islamische Schulen und *madaris*) in Kisumu. Darüber hinaus ist sie im Besitz einiger Grundstücke und Immobilien (in Form eines *waqf*, einer islamischen Stiftung), deren Einkünfte wiederum für die Gemeinde bestimmt sind und von denen die Gehälter für Imame bezahlt werden. Vor einigen Jahren wurde dieser Rat von jüngeren Geschäftsleuten neu besetzt. Mir wurde erzählt, sie seien mit ihren Ideen zur Veränderung auf starken Widerstand gestoßen. 2004 wurde der bisherige Vorsitzende, der somalische Kenianer Haji Mohammed Isa Matani nach internen Konflikten abgesetzt. An seiner Stelle sollte ein aus der Region Kisumu kommender Muslim gewählt

3 Shaaban Yusuf wurde 1971 im Nordwesten Kenias bei Busia geboren. Nachdem er seine Ausbildung an einer *madrassa* in der Heimatregion abgeschlossen hatte, setzte er sie an der Küste an verschiedenen *madaris*, unter anderem in Kisauni, fort. Von 1992 bis 1997 studierte er in Medina, Saudi Arabien. Nach Nakuru kam er nach dem Tod des bisherigen Imams aus Lamu 2003 (vgl. Ahmed 2008a, 216-223).

werden.⁴ Haji Mohammed Matani legte dagegen Widerspruch ein, dem auch stattgegeben wurde, durfte allerdings selbst das Amt nicht weiterführen (Ahmed 2008a, 277). Bei meinem letzten Aufenthalt 2007 hatten noch keine Neuwahlen stattgefunden und die Gemeinde blieb ohne wirkliche Leitungsstruktur.⁵ Der Vertreter der regierungsnahen SUPKEM (Supreme Council of Kenya Muslims) in Kisumu, Abdulaziz Ayatola Komeini, zog dagegen mit den Feiernden der Kaloleni Moschee durch die Stadt und widersetzte sich polizeilichen Anweisungen. Das zeigt auch, dass die SUPKEM innerhalb der muslimischen Gemeinde Kisumus nicht genügend Einfluss hat, um ihre eigene Politik durchzusetzen.

Nicht in dem Artikel genannt, aber indirekt auch in die Konflikte verwickelt war Sheikh Muhammad Yunus Kamoga⁶ aus Nairobi. Der in Uganda geborene Mohammad Yunus kam 1979, nach der Vertreibung Idi Amins, nach Kenia und arbeitete als islamischer Prediger. Er gründete und leitete das *Dar-al-Irshad Centre* in Nguluni (Nairobi), das Kurse für Konvertiten zum Islam anbietet, und war als Imam an der Juja Road Mosque tätig. Ende 2008 musste er Kenia nach 30 Jahren verlassen, da ihm Kontakte zu somalischen Terroristen vorgeworfen wurden.⁷ Über ihn wurde erzählt, er sei ein ›Extremist‹, der seine ›Sekte‹, die

4 Haji Isa war schon seit vielen Jahren in der *Kisumu Muslim Association* aktiv. Etwa 1935 in Nairobi geboren, zog er 1974 nach Kisumu. Schon kurze Zeit später wurde er stellvertretender Vorsitzender der Assoziation (vgl. Mwakimako 2007, 81). Er zeigte durchaus Sympathien für islamische Missionsbewegungen, wie die *Tablighi Jama'at* (siehe S.92) solange diese nicht zu radikal vorgingen und nicht zu sehr von salafitischen Ideen beeinflusst waren. Verdrängt wurde er jedoch nicht von der Gruppe, die später Shaaban Yusuf nach Kisumu holten, sondern eher aus anti-somalischen Ressentiments heraus (Gespräch mit Chanfi Ahmed, 2009). Ein in dieser Zeit erschienener Zeitungsartikel lässt, ohne Nennung von Namen, vermuten, dass Haji Isa neben Korruption auch sexuelle Belästigung vorgeworfen wurde (*Chief Qadi intervenes in case of embattled cleric*, Daily Nation, 08. Juni 2004).

5 Interview mit Nidal, 2007.

6 Persönliche Gespräche in Kisumu, 2007.

7 Neben Mohammad Yunus wurden Ende 2008 weitere muslimische Aktivisten aus Kenia ausgewiesen. Im Friday Bulletin Nr. 293 wurde unter der Überschrift *Muslim Scholars now targeted in Terror war* und auch in der folgenden Ausgabe 294 (12./ 19. Dezember 2008) über Sheikh Muhammad Osman Egal berichtet, einen britischen Staatsbürger, der ebenso wie Mohammad Yunus der *Majlis Ulamaa Kenya* angehörte. Auch er war missionarisch aktiv und stand der *Al Manar Stiftung* vor. Darüber hinaus hatte er den Bau einer islamischen Universität in Nairobi, Al-Andalus, geplant. Nach seiner Ausweisung zog er nach Abu Dhabi. Zwei weitere britische Staatsbürger,

ahlu as-sunna wa al-jamaa, über andere Muslime stelle. Schon 2005 traf ich ihn zufällig, als er mehrere Vorträge in Kisumu hielt. 2007, bei meinem zweiten Aufenthalt, war auch er wieder in der Stadt. Mohammad Yunus gehörte in seiner Zeit in Kenia der *Majlis Ulamaa* (National Council of Muslim Scholars) an, die 2012 bei einem erneuten Versuch den Stillstand innerhalb der *Kisumu Muslim Association* durch eine Wahl aufzulösen gegen die Fraktion Haji Isas antrat.

Die unterschiedlichen religiösen, politischen und ethnischen Fraktionen haben häufig eine Anbindung an einzelne Moscheen. Die Kaloleni Moschee wird hauptsächlich von lokalen Luo genutzt und ist die einzige der größeren Moscheen, die noch mit Sufi-Praktiken in Verbindung gebracht wird (Mwakimako 2007, 81). Die lange Zeit ebenfalls als Sufi-Moschee geltende Manyatta Arab Moschee wird von jemenitischen Arabern dominiert, von denen einige weiterhin an sufistischen Praktiken festhalten, andere diese inzwischen jedoch streng ablehnen. Die Railway Moschee hingegen gilt als wahhabitisch dominierte Moschee. Sie wurde erst 2003/2004 neu errichtet⁸, zur Hälfte finanziert durch einen Geschäftsmann aus Kisumu und zur anderen Hälfte von der saudischen NGO *International Islamic Relief Organization*⁹. Letzterer gehört auch das Gelände und darauf angesiedelt ein Büro, eine kleine Klinik sowie ein Waisenhaus.

Nach dem gewaltsamen Konflikt 2006 wurde den Erzählungen einer Interviewpartnerin zufolge bei einem Treffen religiöser Führer (›elders‹) eine Nicht-einmischung ausgehandelt. Die Railway Moschee in Kisumu steht wie bisher den *maulidi*-Gegnern zur Verfügung, während die Jamia Moschee als zentrale Moschee für alle Muslime offen bleiben soll.¹⁰ Trotz dieses Kompromisses haben sich die Kräfteverhältnisse in der Gemeinde in Richtung der *maulidi*-Gegner verschoben. Der Gemeindesekretär, den ich bei meinem ersten Forschungsaufenthalt in Kisumu 2005 kennengelernt hatte, gab 2007 seine Stelle aufgrund der Konflikte auf. Er sah sich zu sehr zwischen die Fronten gestellt.¹¹ Auch eine gute Freundschaft mit Isa, einem meiner Interviewpartner (siehe Kapitel 9), beide waren zusammen in der *Tablighi Jama'at* aktiv, zerbrach über diesen Kon-

Sheikh Ibrahim Shariff Atass und Sheikh Ismail Rufai, mussten Kenia ebenfalls verlassen.

8 Schon 1912 wurde auf dem Gelände die erste Moschee Kisumus von am Eisenbahnbau beteiligten Muslimen, zum Großteil aus Südasien, gebaut (Ahmed 2008a, 259).

9 Die IIRO ist die Hilfsorganisation der Muslim World League (vgl. auch S.66).

10 Interview mit Nuru, 2007.

11 Auch er wurde als ›Extremist‹ bezeichnet, obwohl er sich selbst eher in einer ausgleichenden Rolle sah, und diese Bezeichnung auf andere anwendete. Von der Art wie dieser Konflikt ausgetragen wurde, war er persönlich sehr enttäuscht.

flikt. Allerdings gab es 2007 eine starke pro-*maulidi* Bewegung im Hinterland Kenias. Gruppen von der Küste reisten in verschiedene Orte, um dort *maulidi* Feiern abzuhalten. Auch in Kisumu wurde 2007 das erste Mal seit mehreren Jahren in der Jamia Moschee *maulidi* gefeiert.

Abbildung 2: Railway Mosque Kisumu, 2007

Quelle: Tabea Scharrer

Ähnliche Konflikte waren in Moshi und Nakuru zu beobachten.¹² In Nakuru erfuhr ich zuerst von Auseinandersetzungen zwischen der mehrheitlich sunnitischen Gemeinde und schiitischen Konvertiten. Zwei zum schiitischen Islam konvertierte Interviewpartner erzählten mir, dass ihnen eines Tages im Jahr 2000 verboten wurde, in der Hauptmoschee in Nakuru zu beten.¹³ Allerdings werden

12 In der Literatur lassen sich weitere Beispiele finden (z.B. Ludwig 1995, Bruinhorst 2007). Eine 2006 durchgeführte Forschung über Moscheen in Kenia stellte fest, dass von den 103 untersuchten Moscheen 62% heftige Konflikte über Fragen der religiösen Auslegung und Praxis erlebt hatten (vgl. Mwakimako 2007, 6).

13 Beide gehörten zur Gemeinde der 12er Schia (auch 12er Khoja oder Imamiten genannt), die zu diesem Zeitpunkt keine eigene Moschee besaß. Zur Hauptgebetszeit konnten sie die Moschee der ismaelitischen Khoja-Gemeinde nutzen, die allerdings nur aus südasiatischen Muslimen bestand (Interview mit Bilal und Tariq, 2004). 2007 hatten die 12er Schiiten eine eigene Moschee, gebaut von der *Bilal Muslim Mission*.

diese Konflikte nur sehr selten offen ausgetragen, auf der Straße grüßten sich alle Muslime. Für einen Fremden seien diese Aversionen also nicht offensichtlich. Aber wenn sie versuchten zur Hauptmoschee zu gehen, um dort am Gebet teilzunehmen, müssten sie Angst haben, verprügelt zu werden. Die Situation habe sich zwar mittlerweile entspannt, aber zur Hauptgebetszeit gingen sie immer noch nicht in diese Moschee. In ihren Augen ist dies aber kein Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten, sondern ein ›Wahhabiyya Problem‹. Diese ›Sekte‹ würde sich in der sunnitischen Gemeinde verstecken.¹⁴ Die Veränderung in der Gemeinde habe sich wenig später mit dem Umbau der zentralen Jamia Moschee vor drei bis vier Jahren fortgesetzt.¹⁵ Der Prozess der Umstrukturierung sei immer ein ähnlicher. Zunächst würde Geld, nach ihren Vermutungen in diesem Fall aus Saudi-Arabien, für die Veränderung der Bausubstanz der Moschee verwendet, dann würde der Imam bezahlt und nach und nach der Qadi und die Lehrer in den *madaris*. Dies sei ein schleichender Prozess, viele wüssten gar nicht selbst, dass sie dieser Sekte zuzurechnen sind, zumindest bezeichneten sie sich nicht so.¹⁶ Allerdings wurden auch in Nakuru 2007 *maulidi* Feiern veranstaltet. Dabei schien vor allem eine Hadrami Familie stark in die Organisation eingebunden zu sein.¹⁷ Eine meiner Interviewpartnerinnen, Badia, erzählte, sie hätten sogar eine verschlossene Moschee aufbrechen müssen, um *maulidi* zu feiern, da versucht wurde, ihnen den Zugang zu verweigern. Nach ihren Angaben wurden die *maulidi* Befürworter dabei durch Schiiten unterstützt.

Auch in Nakuru wird schnell deutlich, dass diese Konflikte um religiöse Auslegungen und Praktiken eng mit Autoritäts- und Machtansprüchen Einzelner verbunden sind. Ähnlich wie in Kisumu werden diese über die Kontrolle der schon 1930 gegründeten *Muslim Association of Nakuru* ausgehandelt. Dabei stehen sich zwei Fraktionen gegenüber: eine Gruppe um den Sohn des früheren Vorsitzenden der *Muslim Association* aus einer arabischen Familie, und eine andere Gruppe um einen indischen Händler, der seit rund 40 Jahren in der *Muslim*

14 Dieses »They are hiding in the Sunni community« ist ein viel verwendetes Bild, das stark an verschwörungstheoretische Ideen erinnert. Allerdings kommt damit auch zum Ausdruck, dass sich nicht die gesamte sunnitische Gemeinde gegen Schiiten richte, sondern nur Einzelne, diese aber aus dem Schutz der Gemeinschaft heraus handelten.

15 Mit dem Umbau ist vor allem die Verstärkung der äußeren Mauer des Moschee-Geländes gemeint. Auch der abgetrennte Frauentrakt scheint in dieser Zeit errichtet worden zu sein.

16 Ihre Schätzungen gingen davon aus, dass schon 60% der sunnitischen Muslime in Nakuru den ›Wahhabis‹ zuzuordnen sei und diese Zahl eher größer als kleiner werde.

17 Zur Bedeutung der Familien aus dem Hadramaut vgl. Kapitel 2.

Association in Nakuru aktiv ist.¹⁸ Nach dem Tod des langjährigen Vorsitzenden 1997 begann ein Machtkampf in der Gemeinde, der bis heute nicht gelöst ist. Immer noch sind mehrere Gerichtsverfahren, zur Rechtmäßigkeit der Wahl des Vorsitzenden wie auch zu Vorwürfen der Unterschlagung, anhängig. Auch wenn offiziell der indische Händler als Vorsitzender der *Muslim Association* genannt wird, haben die Fraktionen inoffiziell die Einflussgebiete, Moscheen und *madaris*, aber auch die zur *Association* gehörenden Immobilien, die monatlich immerhin rund 400.000 KSh. (rund 3500 €) an Mieteinkünften erbringen, untereinander aufgeteilt.¹⁹ Die ›arabische‹ Fraktion übernahm dabei vor allem Moscheen, in denen sufistische Elemente weiterhin praktiziert werden, während die ›indische‹ Fraktion für Moscheen zuständig ist, die eher einer wahhabitischen Ausrichtung nahe stehen. Die Kontrolle über die Einnahmen der *Muslim Association* ist wiederum wichtig für die Einstellung von Imamen und damit die religiöse Ausrichtung der Gemeinde. Der arabische inoffizielle Vorsitzende der ersten Fraktion erzählte mir 2010 stolz, in der Jamia Moschee sei es wieder gelungen ›ihren‹ Imam einzustellen, der sich nicht gegen Sufi-Praktiken wende.

Beide Fraktionen versuchten die seit den 1990er Jahren neu in die Gemeinde hinzugekommenen somalischen Muslime (Flüchtlinge aus Somalia wie auch kenianische Somalis aus North Eastern Province) für sich zu gewinnen, die inzwischen etwa die Hälfte aller Muslime in Nakuru ausmachen (vgl. auch Scharrer 2011). Auch wenn diese eher den offiziellen Vorsitzenden der *Muslim Association* unterstützen, hatten viele von ihnen in dem oben beschriebenen Konflikt das Gefühl, nicht angemessen vertreten zu werden. Zunächst wechselte eine Gruppe somalischer Muslime in die nicht zur *Muslim Association* gehörende Railway Moschee. Etwas später begannen sie eine neue Moschee zu errichten. Die 2006 neu eröffnete große Al-Rahma Moschee, die direkt neben dem Katholischen Kirchenzentrum erbaut wurde, kann somit als Resultat der Konflikte in Nakuru angesehen werden. Nach Aussage von Bilal habe die Moschee, mit angeschlossener Internatsschule, etwa 10 Mio. KSh. (etwa 100.000 €) gekostet und sei vor allem von Somalis als Wahhabiyya Moschee gebaut worden.²⁰ Anfangs wurde

18 Diese Angaben sind einer Festschrift der *Muslim Association Nakuru* von 1975 entnommen.

19 Interview mit einem Muslim, der allerdings kein Mitglieder der *Muslim Association* ist, 2010 in Nakuru.

20 Interview mit Bilal und Tariq, 2004. Diese Gleichsetzung von Somalis und ›Wahhabiyya‹ ist in Kenia sehr häufig anzutreffen. Dies unterstreicht noch einmal, dass als negativ betrachtete Formen des Islam als von außen ins Land getragen dargestellt werden. Allerdings wird in der Moschee in Kambi Somali, die vor allem von Somalis

das Freitagsgebet in Arabisch und Somali abgehalten. Dies führte zu Vorwürfen der Abspaltung, so dass nun nur noch Arabisch verwendet wird. Allerdings nutzen Somalis auch andere Moscheen, die näher an ihrem Arbeits- oder Wohnort liegen, so dass unter nicht-somalischen Muslimen weiterhin die Angst besteht, dass ›ihre‹ Moscheen von somalischen Muslimen ›übernommen‹ werden.²¹

In Moshi hingegen zog sich ein Konflikt in der Riyadhha Moschee, neben der großen hanafitischen Jamia Moschee am Busbahnhof die wichtigste Moschee in Moshi²², über rund 15 Jahre und eskalierte schließlich in einem Anschlag auf einen Muslim der BAKWATA. Mehrere Muslime erzählten mir, sie gingen zum Beten nicht mehr in die Riyadhha Moschee. Dies sei ihnen zu gefährlich, denn dort würden die Männer mit Messern und Pangas die Moschee betreten, die sie beim Gebet neben sich legten.²³ Bashir fragte zudem, warum solle er neben jemandem beten, der ihn am liebsten umbringen würde. Auch in Moshi wurde die Moschee Ende der 1990er umgebaut, um den Frauen- und Männerbereich stärker voneinander zu trennen.²⁴ Die Auseinandersetzungen betrafen weniger das Abhalten bestimmter Feiern, sondern eher Machtstrukturen und damit verbunden die Verteilung und Verwendung von Spenden und anderer finanzieller Mittel.²⁵ Inzwischen sei der Konflikt dadurch gelöst, dass eine neue Moschee in Pasua (einem armen Stadtteil in Moshi), das *Answar Muslim Youth Centre*, gebaut

genutzt wird die schon während der Kolonialzeit als Angehörige der britischen Armee und Administration nach Nakuru gekommen sind, *maulidi* weiterhin gefeiert (Interview mit dem Imam der Kambi Somali Moschee 2010).

- 21 Interview mit einem Mitglied der *Parents and Teachers Association* der an die Al-Rahma Moschee angegliederten Darul Ilmi Academy 2010.
- 22 Den meisten Touristen ist nur die Hanafi Moschee bekannt, die schon 1955-57 von südasiatischen Muslimen gebaut wurde. Sie gilt als die Moschee der Eliten und wird nach wie vor stark von südasiatischen Muslimen finanziert. Selbst der Imam kommt aus Indien. In der Riyadhha Moschee dagegen finden die wichtigen internen Diskussionen statt.
- 23 Interviews mit Basim, 2004 und Bashir, 2007, beide in Moshi. Letzterem, einem somalischen Muslim, wurde mit Mord gedroht, nachdem er selbstverfasste Texte gegen die »followers of the hadith« (der Begriff Hadith bezeichnet die Überlieferungen über Mohammed, deren Summe die Sunna des Propheten bilden) publik machte. Diese Argumentation erinnert an Muhammad al-Ghazalis Kritik an Wahhabis als »hadith hurlers« (vgl. El Fadl 2007, 90).
- 24 Interview mit Bakri, 2007, Moshi.
- 25 Interviews mit Basim, 2007, und Bakri, 2007, Moshi.

worden ist.²⁶ Diese seien darüber hinaus in interne Konflikte verstrickt und haben daher an Einfluss verloren. Streitigkeiten um *maulidi* Feiern gab es zumindest in der Jamia Moschee nicht.²⁷ Die Sufibruderschaften, die für diese Feiern lange Zeit verantwortlich waren, spielen jedoch auch in Moshi keine große Rolle mehr. Nur eine kleine Gruppe, die nach dem Gründer der Qadiriyya ›Gilanis‹ genannt werden, betet in einem privaten Wohnhaus jeden Mittwoch von abends bis in die Morgenstunden.²⁸

Auch wenn die jeweiligen Darstellungen der Konflikte in den verschiedenen Orten von unterschiedlichen Interessen geprägt sind, ergibt sich ein ähnliches Bild der muslimischen Gemeinden im Hinterland Kenias und Tansanias. Die internen Konflikte scheinen ebenso hart ausgefochten zu werden, wie die problematischen Beziehungen zu staatlichen Institutionen oder gegenüber christlichen Gemeinden. Die Konflikte machen sich an religiösen Fragen fest (wie das Feiern von *maulidi*, die Bestimmung des *Idd al Fitr* und der Beziehung zwischen Sunniten und Schiiten), beziehen sich darüber hinaus aber auch auf Machtinteressen, im politischen wie im religiösen Feld, die vor allem über finanzielle Ressourcen und einflussreiche Positionen in den Gemeinden gesichert werden sollen. Entwickeln sich die Konflikte zu einer gewaltsamen Form, kommt es häufig zu Abspaltungen, d.h. eine der Gruppen baut für sich eine eigene Moschee oder ein eigenes Gemeindezentrum.

26 Über deren Versuche, Muslime von anderen Moscheen abzuwerben und zu ihrer Moschee zu bringen, gibt es vielfältige Gerüchte – unter anderem, dass junge Männer als Geschenk ein kleines Motorrad erhielten. Außerdem erzählte Basim, dass dort Karate-Unterricht statt fände.

27 In der Jamia Moschee wird *maulidi* zwar gefeiert, aber in einer eher ruhigen Form ohne Trommeln oder andere Musikinstrumente.

28 Der Name der Gruppe wird manchmal auch als ›Delanis‹ ausgesprochen und bezieht sich auf den Gründer der Qadiriyya Abdulkader Gilani (1088-1166). Das Wohnhaus, in dem sie beten, gehört einem Familienmitglied eines hochrangigen Politikers (Basim, 2007). Bashir sah in dieser Gruppe zwar diejenigen, die den Islam nach Moshi brachten, machte sich jedoch gleichzeitig über ihr Auftreten mit lautem Singen, Trommeln und Lautsprechern lustig: »Only people who are not intelligent follow this, others know they don't have to shout, so that God is listening.« (Interview mit Bashir, 2007).

3.1 STRÖMUNGEN ISLAMISCHER MISSION

Wie in Kapitel 2 gezeigt wurde, bestimmten in Ostafrika lange Zeit sufistische Praktiken und Auslegungen die Art wie Islam gesellschaftlich wahrgenommen und eingebunden wurde. Die Islamisierung ab Mitte des 19. Jh. ging vor allem auf das Wirken der großen Sufi-Orden Qadiriyya und Shadhiliyya zurück, lokal waren weitere Orden wie zum Beispiel die Alawiyya einflussreich. Im heutigen ostafrikanischen Hinterland spielt sufistischer Islam jedoch nur noch eine untergeordnete Rolle.

Seit Ende des 20. Jh. gewannen andere islamische Bewegungen an Bedeutung und verdrängten zum großen Teil die vorherrschenden Sufibruderschaften. Diese neuen Bewegungen existieren parallel zueinander, stehen häufig in einem konfliktiven Verhältnis, beeinflussen sich jedoch auch gegenseitig in ihren Ideen und missionarischen Praktiken. Neben global agierenden Bewegungen, wie der Tablighi Jama'at, der salafitischen Muslim Brotherhood oder von wahhabitischen Ideen geprägten Bewegungen sind auch in der Region entstandene Gruppierungen aktiv. Diese Strömungen werden im Folgenden dargestellt.

Die Ahmadiyya²⁹ als Vorläuferbewegung war die erste der in der zweiten Hälfte des 20. Jh. in Ostafrika missionierenden islamischen Gruppierungen. Der von ihr ausgesandte Missionar, Mubarak Ahmad, kam 1934 nach Mombasa und war bis 1962 Leiter (Amir) der Ahmadiyya Muslim Mission für Kenia, Tansania und Uganda.³⁰ Das Zentrum der Missionsbewegung, mit angeschlossener Druckerei,

29 Die Ahmadiyya ist eine messianische Bewegung, die 1889 von Mirza Ghulam Ahmad gegründet wurde, dem zudem der Status eines Messias und Propheten zugesprochen wird. Sie ist eine der aktivsten und kontroversesten islamischen Bewegungen. Sie entwickelte sich in Auseinandersetzung mit den sunnitischen *ulama*, christlichen Missionaren sowie der hindu-nationalistischen Bewegung *Arya Samaj*. Vor allem seit der Verlegung des Hauptquartiers der Bewegung von Indien nach Pakistan 1947 (nach der Teilung der beiden Staaten), in die eigens erbaute Stadt Rabwah, kam es zu starken Konflikten mit Sunniten, die zunehmend gewaltsam ausgetragen wurden. 1974 wurde die Ahmadiyyah formal von der pakistanischen *National Assembly* als nicht-islamisch erklärt. Nach dem Tod von Ahmad (1908) und seinem Nachfolger Nuruddin (1914) splittete sich die Ahmadiyya in zwei Fraktionen auf, die Qadiani und die Lahori, die keine Verbindung untereinander haben (Friedmann 1995).

30 Vgl. <http://www.alislam.org/holyprophet/critique.html> vom 01.11.2006. Ahmed Mubarak war nach seiner Zeit in Ostafrika in weiteren Ländern, u.a. in Großbritannien und den USA, aktiv. Er starb 2001.

befand sich zuerst in Tabora, wurde später aber nach Nairobi verlegt. Die Missionsarbeit bestand vor allem im Aufbau islamischer Zentren, Moscheen und Schulen sowie in der Verbreitung islamischer Schriften. Mubarak Ahmed begann 1936 als erster Muslim den Koran ins Swahili zu übersetzen.³¹ Weiterhin begann er die Herausgabe einer monatlichen Zeitschrift in Swahili, *Mapenzi Ya Mungu* (Liebe zu Gott), die 1957 nach Aufforderung aus Rabwah, durch die englischsprachige *East African Times* erweitert wurde. Darüber hinaus publizierte die *Ahmadiyya Muslim Mission* einen Koran-Kommentar, der auf Schriften von Mahmud Ahmad basierte und ebenfalls von Mubarak Ahmad ins Swahili übersetzt wurde.³² Diesem 1953 erschienenen Band ist deutlich die Auseinandersetzung mit christlichen Glaubensgrundsätzen anzumerken (Fisher 1963, 192). Hierin ist auch die eigentliche Bedeutung der Ahmadiyya in Ostafrika zu sehen – sie fungierte als ein neues Modell zur islamischen Missionierung und zur Auseinandersetzung mit christlichen Bekehrungsbestrebungen. Auch wenn die Ahmadiyya seit den 1970er Jahren kaum neue Anhänger gewinnen konnte, gilt sie immer noch als Konkurrent anderer islamischer Bewegungen. In diesem Kontext ist auch die Verweigerung staatlicher Anerkennung durch den Mufti von Sansibar zu sehen, der als Begründung angab, ihre Lehre widerspräche dem Islam (Bureau of Democracy 2008b).³³

Der Zeitpunkt verstärkter islamischer Missionsbewegungen von sunnitischer Seite lässt sich nicht genau bestimmen. Neben dem Einfluss islamischer Reformbewegungen durch Schriften und einzelne Gelehrte³⁴ waren hierbei frühzeitig staatliche Strukturen in die Verbreitung des Islam eingebunden.³⁵ Schon

31 Dieser wurde jedoch erst 1953 als »Kurani Tukufu« veröffentlicht. Zuvor, 1923, publizierte schon Godfrey Dale, ein christlicher Missionar, eine Koranübersetzung ins Swahili (Lacunza-Balda 1997, 96-102).

32 Dieser Koran-Kommentar wurde unter anderem in den Mau Mau Internierungslagern verteilt (Fisher 1963, 191-192.)

33 Die Ahmadiyya ist durch ihren Alleingeltungsanspruch ohnehin unter vielen Muslimen umstritten, dies verstärkt das Misstrauen ihren Missionsbemühungen gegenüber noch mehr.

34 Abdallah Saleh Farsy (1989) berichtet zum Beispiel in seiner Hagiographie der schafiiitischen *ulama* über Sayyib Mansab, der Ende des 19. Jh. viele der von Reformern herausgegebenen Zeitschriften, wie »Al-Manar« las, dadurch aber auch zum Außenseiter unter den Gelehrten Sansibars wurde (Farsy 1989, 24).

35 Auch diese standen häufig in einem Konkurrenzverhältnis. Oded (1987) schrieb dazu: »In Kenya, for example, there is open competition, mainly between Saudi Arabia und Libya, and between Iraq and Iran, for influence among the local Muslims.« (Oded

in den 1950er Jahren entdeckte der ägyptische Präsident Gamal Abdel Nasser die Möglichkeiten politischer Einflussnahme durch die Unterstützung islamischer Aktivisten (Oded 1987, 281). So wurde 1964 der islamische Radiosender *Saut al-Islam* (Stimme des Islam) eingerichtet, der ein Jahr später auch in das subsaharische Afrika sendete. Dabei spielte die Al-Azhar University eine aktive Rolle (Oded 1987, 296).³⁶ Die Iranische Revolution von 1979 stellt einen weiteren Einschnitt dar, da danach sowohl die schiitische Mission deutlich intensiviert wurde (vor allem über Botschaften, zum Teil auch durch die später ausführlicher beschriebene *Bilal Muslim Mission*), als auch Saudi-Arabien im Gegenzug sunnitische Missionsbemühungen in sehr viel stärkerem Maße unterstützte als zuvor. Bedeutsam für die Verbreitung dieser neuen Ideen ist die erhöhte Mobilität von Menschen, Ideen und Finanzen. Seit den 1970er Jahren studieren junge islamische Gelehrte zunehmend im arabischen oder asiatischen Ausland. Inzwischen hat sich auch die Islamic University in Khartoum, Sudan, zu einem Zentrum des Austauschs zwischen West- und Ostafrika entwickelt.³⁷ Die dadurch entstandenen Veränderungen in der islamischen Lehre sind so oder ähnlich auch in anderen afrikanischen (wie auch nicht-afrikanischen) Ländern zu beobachten.³⁸ Nicht nur Studienreisen tragen jedoch zur Verbreitung bestimmter Ideen bei, sondern auch Geschäftsreisen oder die Hajj nach Saudi Arabien. Diese ist noch in anderer Hinsicht ein wichtiger Faktor – für die Vereinbarung von Kooperationen (vgl. Oded 1987, 298) und den Transport finanzieller Mittel aus der arabischen Welt nach Ostafrika. Darüber hinaus sind seit den 1960er Jahren in Ostafrika sehr viele verschiedene islamische NGOs³⁹ wie auch staatliche Orga-

1987, 304) Allerdings ist seine dabei getroffene Unterteilung zwischen moderaten (Saudi Arabien und Kuwait) und extremistischen (Ägypten und Libyen) Ansätzen fragwürdig (vgl. ebd., 303 f.).

36 Auch Libyen war seit al-Gaddafis Machtübernahme 1969 sehr aktiv an der Unterstützung des Islam in Afrika beteiligt (Oded 1987). Allerdings ist seit den frühen 1990er Jahren eine Abkehr von Pan-Arabischen Ideen hin zu innerafrikanischer Politik zu konstatieren, begleitet von einer Neuinszenierung Gaddafis als Friedensstifter und Wohltäter (Huliaras 2001), wobei er diese Rolle nicht immer aufrecht erhält (vgl. S. 119).

37 Gespräch mit Chanfi Ahmed, 2007.

38 Zu Südafrika z.B. Tayob 1999, zu Westafrika Schulz 2008b oder Janson 2005, zum Sudan vgl. Mahmood 2005 sowie zu Nordafrika Hirschkind 2006.

39 Nach Ahmed (2009) sind diese NGOs stark vom »Red Cross complex« geprägt – das Rote Kreuz wird als christlich-westliche Missionierungsinstitution gesehen, die es zu

nisationen aktiv, die sich vor allem in den Bereichen der sozialen Versorgung und Bildung angesiedelt haben. So können muslimische Studenten, wenn sie nicht die Möglichkeit eines Auslandsstudiums erhalten, auch in ihrem Land eine islamische (Hoch-)Schule besuchen.⁴⁰

Mohammed Bakari beschreibt für Kenia, wie sich die Zusammensetzung und Ausrichtung der *ulama*⁴¹ seit den 1960er/70er Jahren änderte. Wie Kapitel 2 unter anderem zeigte, wurden die *ulama* in Ostafrika lange Zeit mit bestimmten *shurafa*-Familien assoziiert, aus der ein Großteil der Gelehrten kamen und die auch für die islamische Ausbildung bestimmend waren. Dies änderte sich durch die neuen Bildungsmöglichkeiten im Nahen Osten, sowie Ägypten, Libyen oder dem Sudan, die durch finanzielle Unterstützung nun einer größeren Gruppe von Muslimen zur Verfügung standen. Bakari (1995) schrieb dazu:

»To many, the traditional pursuit of knowledge for its own sake is no longer the ideal; the ideal is to secure a Saudi Shahadah or degree which will ensure a job with one of the Saudi missionary organizations as one of the Mab'uthin [Gesandter, hier auch Missionar, Pl. von Mab'uth] and thus earn a salary that is the envy of many Western educated graduates.« (Bakari 1995b, 172)⁴²

bekämpfen gilt, deren Methoden auf der anderen Seite nachgeahmt werden, um ebenso erfolgreich agieren zu können (vgl. Ahmed 2009, 426-427).

40 Wichtige Institutionen sind zum Beispiel das 1971 in Dar es Salaam gegründete ägyptische *Islamic cultural center*, das später mit Hilfe der Al-Azhar University (Kairo) ausgebaut wurde, sowie die 1988 von der *Organisation of the Islamic Conference* (OIC) gegründete *Islamic University* in Kampala, Uganda (vgl. Oded 1987).

41 Bakari definierte den Begriff »ulama« in folgender Weise: »Within the Kenyan context, the Ulama can be defined as that collective body of individuals who have been schooled, either formally or informally in the Islamic disciplines and who, on formally completing their studies, have pursued careers or keep an interest in Islamic studies.« (Bakari 1995b, 173).

42 Insbesondere über das Studium in Saudi-Arabien schrieb er weiterhin: »Within the East African context, Medina has played an integrative role among Muslim Ulama of diverse ethnic backgrounds. They have met, studied together and shared a common experience not only with fellow East African but scholars from other parts of the Islamic world.« (Ebd., 193) Das im oben stehenden Zitat auftauchende Argument des finanziellen Anreizes wird allerdings auch gerne von Gegnern der Salafiyya verwendet, um ihre Widersacher zu diffamieren.

Die Graduierten kamen mit neuen, von den alten schafiiitischen, hadramitischen Sichtweisen variierenden, zurück und waren zum Teil glühende Verfechter salafitischer und wahhabitischer Ideen. Der Einfluss der alten *ulama* wurde immer mehr verringert und es kam zu heftigen Konflikten innerhalb der islamischen Gelehrtenschaft, die eine Polarisierung in ›pro- und anti-Wahhabiyya‹ Lager zur Folge hatte (Bakari 1995b, 172). Neben ›traditionellen‹ *ulama* gab somit konkurrierende ›moderne‹, die allerdings in sich wieder heterogen sind.⁴³ Zudem bildete sich in Ostafrika ein neuer Typ des islamischen Missionars (*dai* oder seltener *da'iya*, Pl. *duat*, abgeleitet von *dawa*) heraus (Oded 1987, 294).⁴⁴

Salafiyya und Wahhabiyya

Die salafitischen und wahhabitischen Strömungen setzen sich aus vielen verschiedenen Akteuren – Einzelpersonen, Gruppen, NGOs und Geldgebern – zusammen, die eine große Bandbreite von Ideen vertreten. Allerdings gibt es Ähnlichkeiten in der Ideologie, die hier zunächst kurz vorgestellt wird. Danach wird auf einige in Ostafrika besonders aktive Akteure näher eingegangen.

43 Einige der ›modernen‹ *ulama* kommen jedoch auch aus alten Swahili Familien.

44 Hirschkind (2006) beschreibt für Ägypten vor allem seit den 1950er Jahren eine ähnliche Entwicklung. Mit der Professionalisierung der Aufgabe des *khatib* (demjenigen, der die *khutba*, die Predigt während des Freitagsgebets, hält) und seiner stärkeren Einbindung in staatliche Strukturen ging seine normative religiöse Autorität verloren. Gleichzeitig bildete sich die neue Figur des religiösen Aktivisten heraus, der häufig eine eher säkulare Ausbildung erhalten hatte und somit nicht zu den *ulama* gehörte, sondern eher eine Figur moderner privater Frömmigkeit darstellte. Statt als '*alim* (Gelehrter) wurden sie zunehmend als *da'iya* bezeichnet (Hirschkind 2006, 39-59). Der Begriff des *dai* ist jedoch nicht neu. Schon früh wurden damit religiöse Führungsfiguren abtrünniger islamischer Gemeinschaften bezeichnet. Gaffney (1987) unterscheidet Weber folgend zwischen drei Typen islamischer Prediger: dem Heiligen oder *wali* assoziiert mit Sufibruderschaften, dem Gelehrten oder '*alim*, dessen Autorität sich aus seinem Wissen speist und dem Aktivisten, der historisch mit dem heiligen Krieger oder *mujahid* und heute mit Laienbewegungen wie den Muslimbrüdern (Ägypten) verbunden werden kann (Gaffney 1987, 204-205) und somit mit dem *dai* gleichgesetzt werden könnte. Ein ostafrikanisches Beispiel für einen *dai* kann in Capt. (Rtd) Yahya Atei Ondigo (Nairobi) gesehen werden, einem früheren Angehörigen der kenianischen Armee und Konvertiten zum Islam, der seine Konversionserzählung als Epilog in einem Buch über »Muslim-Christian Interaction Past, Present and Future« festhielt.

Die Wahhabiyya ist eine der frühen Formen des modernen islamischen Fundamentalismus⁴⁵, die sich weniger in Auseinandersetzung zur europäischen Moderne (und Kolonialismus) herausbildete, sondern eher eine Reaktion auf politische Veränderungen, die Fragmentierung und den Einflussverlust des Osmanischen Reiches im 18. Jh., darstellte (Voll 1994, 349). Die Lehren von Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) beruhten auf der Ablehnung aller aus seiner Sicht ›nicht-islamischen Praktiken‹ als *bid'a*, (hier unerlaubte) Neuerung. Dies leitete er aus einer Neuinterpretation der Grunddoktrin der Einheit Gottes (*tawhid*) her, die sich seiner Ansicht nach nicht nur im Glaubens-Bekenntnis, sondern vor allem in den Taten von Muslimen ausdrücken sollte. Alle religiösen Praktiken, die sich nicht ausschließlich an Gott richteten, wie zum Beispiel der Besuch von Heiligengräbern (*ziyara*), wurden von ihm als Polytheismus bzw. als Gleichsetzung anderer Wesen oder Dinge mit Gott (*shirk*), eingeordnet. Anhänger dieser Praktiken wurden von ihm somit als außerhalb des Islam stehend angesehen, auch wenn sie die ›fünf Säulen des Islam‹⁴⁶ einhielten. Das Verständnis des Islam sollte vor allem durch eigenständige Meinungsfindung (*ijtihad*) auf der Grundlage von Koran und Hadith (der Überlieferungen über das Leben und Wirken Mohammeds, die in ihrer Summe die Sunna des Propheten abbilden) erlangt werden. Es wurde abgelehnt, einer der vier Rechtsschulen zu folgen, da die Gläubigen nur auf Gott hören sollen, anstatt sich blind an der Tradition (*taklid*) zu orientieren. Die wahhabitische Bewegung gewann auf der arabischen Halbinsel Mitte des 18. Jh. an Einfluss, als die Al-Saud-Familie ihre politische Macht mit den religiösen Lehren von (Muhammad) Ibn Abd al-Wahhab

45 Der Begriff Fundamentalismus wurde 1920 von Curtis Lee Laws, einem Baptisten-Prediger, geprägt, der schrieb, »... that a ›fundamentalist‹ is a person willing to do ›battle royal‹ for the fundamentals of the faith.« (Ammerman 1994, 2) Ammerman (1994) stellt weiter fest, im Kern fundamentalistischer Theologie stünde der Versuch im Angesicht der Moderne nicht die religiöse Praxis daran zu adaptieren, sondern eine ›Reinheit des Glaubens‹ wiederherzustellen. Von orthodoxen und konservativen Strömungen unterscheidet sich der Fundamentalismus insofern, als dass »[...] it is a movement in conscious, organized opposition to the disruption of those traditions and orthodoxies.« (Ammerman 1994, 14) Es geht also nicht um die Bewahrung einer bestimmten Ordnung, sondern um den Wandel hin zu einer als ideal gedachten Struktur. In Betrachtung dieser Definition können auch einige islamische Reformbewegungen unter den Begriff des Fundamentalismus gefasst werden.

46 Die ›fünf Säulen des Islam‹ stehen für das Glaubensbekenntnis, die fünf täglichen Gebete, die Gabe von Almosen, das Fasten während des Ramadan und wenn möglich die Hajj nach Mekka.

verbunden. 1773 wurde Riyadh eingenommen und damit die politische Herrschaft gefestigt.

Als Salafiyya wird eine Ende des 19. Jh./ Anfang des 20. Jh. von Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) und Muhammad Abduh (1849-1905) begründete intellektuelle Reformbewegung gegen eine ›Mentalität der blinden Imitation und Stagnation‹ bezeichnet. Aufbauend auf Ideen von Ibn Taymiyyah (1263-1328) wurde an einer Reformation der moralischen, kulturellen und politischen Grundlagen der Muslime und einer Revitalisierung des Islam, in Abgrenzung zu einer empfundenen westlichen Vorherrschaft, gearbeitet. Später wurden Muhammed Rashid Rida (1865-1935) und die von ihm herausgegebene Zeitschrift *al-Manar* wichtige Ideengeber. Diese stellte gleichzeitig die ideelle Verbindung zur ägyptischen Muslimbruderschaft (*al-Ikhwan al-Muslimun*) dar.⁴⁷ Einige Vertreter der Salafiyya versuchten nachzuweisen, dass der Islam als holistische Religion, die alle Aspekte des Lebens umfasse, auch für die Moderne kompatibel sei und die Grundlage für Fortschritt darstellen könne (aus diesem Grund kann die Salafiyya als Teil des ›Islamic modernism‹ bezeichnet werden). Ziel der Bewegung, insbesondere in der Auslegung von Muhammad Abduh, war die Rückkehr zum als ›goldenes Zeitalter‹ angesehenen ursprünglichen Islam der Vorväter (der ersten drei Generationen), der *salaf*. Neben der Revitalisierung des Islam stellte die Reinterpretation eine zweite wichtige Komponente dar. Neben unveränderlichen Elementen, die im Koran und in der Sunna vorgeschrieben sind und die in Kampagnen gegen Sufis und *bid'a* wieder hergestellt werden sollten, wurde auch die

47 Die Muslimbruderschaft (*al-Ikhwan al-Muslimun*) wurde 1928 in Ägypten von Hassan al-Banna (1906-1949) gegründet, um die Ideen der Salafiyya unter der Bevölkerung zu verbreiten. Aus der ursprünglich rein religiösen Vereinigung wurde schnell ein politischer Machtfaktor. Schon Ende der 1940er Jahre stellten die Muslimbrüder mit einer sehr dichten Organisationsstruktur und rund 1 Mio. Mitglieder und Sympathisanten einen Staat im Staate dar. Den Auseinandersetzungen mit der Regierung 1948/1949 fielen der ägyptische Premierminister sowie al-Banna selbst zum Opfer. Nachdem Hoffnungen auf politische Teilhabe nicht erfüllt wurden, kam es 1954 und 1965 zu weiteren Auseinandersetzungen. Unter Sayyid Qutb radikalisierte sich die Bewegung noch stärker. Sein ideologisches Kernkonzept der *djahiliyya* (Unwissenheit der vorislamischen Zeit, das auch für eine neue Ära der moralischen Ignoranz steht) war wiederum beeinflusst von Ideen Ibn Taymiyyas und Sayyid Abul Ala Maududi. Ausweg aus der *djahiliyya* bietet einzig die Anerkennung der totalen Souveränität und Herrschaft Gottes. Die Verbreitung der Ideologie der Muslimbrüder begann über ihre Schriften schon relativ früh. Zudem stellten sie während der Hajj in den 1940er/ 1950er Jahren spezielle Zelte in Mekka auf, um Pilger zu konvertieren (Ayubi 1995).

Veränderlichkeit der Welt gesehen, zum Beispiel in Gesetzen, die das soziale Miteinander regeln. Dies ist die Domäne des *ijtihad*, der unabhängigen Auslegung von Inhalten. Daher spielte Bildung eine zentrale Rolle für die Herausbildung eines neuen Typs von islamischer Elite, die islamisches Wissen und moderne (Natur-)Wissenschaft verbinden sollte. Ein weiterer wichtiger mit diesen Bewegungen verbundener Begriff ist *islah* (Reform). Damit ist allerdings nicht eine Reform des Islam an sich gemeint, sondern es geht um die Behebung von ›Missverständnissen‹ (wie den unerlaubten Neuerungen, *bid'a*) und damit um die Wiederherstellung der als ursprünglich angenommenen Bedeutung, um eine Re-Formierung des Islam. Durch diese Bewegung wurde ein neues Vokabular zur ›Verteidigung‹ des Islam geschaffen, das von Fundamentalisten aufgegriffen wurde (Voll 1994, 356). Insbesondere seit den 1970er Jahren vermischten sich salafitische und wahhabitische Ideen immer stärker, so dass heute keine klare Trennlinie zwischen diesen beiden Orientierungen mehr gezogen werden kann (vgl. hierzu El Fadl 2007, 79).

In Ostafrika wurde Sheikh Abdallah Saleh Farsy (1912-1982), der spätere Oberste Qadi von Kenia, zum Vorreiter der Reformisten. Schon in den 1950er/1960er Jahren wendete er sich gegen die Ahmadiyya und weitete in den 1960er/1970er Jahren seine Kritik gegen *bid'a* und Heiligenverehrung aus.⁴⁸ Bakari (1995) schrieb über ihn: »For the first time the term ›Wahabbi‹ began not only to gain currency but be closely associated with the style of scholarship of Sheikh Abdallah Saleh Farsy.« (Bakari 1995b, 180)⁴⁹ Nicht nur in Kenia führten die

48 Eine 1969 von ihm herausgegebene Koranübersetzung ins Kiswahili (Qurani Takatifu) sollte die bisher verwendete Übersetzung durch die Ahmadiyya (Kurani Tukufu, 1953) ablösen. Die Arbeit an der Publikation wurde durch Kuwait finanziert. Zudem war geplant, ein Vorwort von Maulana Maududi hinzuzufügen, das allerdings aufgrund seiner verspäteten Fertigstellung erst in späteren Ausgaben enthalten ist (Lacunza-Balda 1993, 234-235). Maulana Sayyid Abul Ala Maududi (1903-1979) war ein sunnitischer, nach der Teilung Indiens in Pakistan lebender Journalist und Theologe, der als einer der einflussreichsten islamischen Denker des 20. Jh. gilt. Er gründete 1941 die *Jama'at-i-Islami*, die die Errichtung eines islamischen Staates zum Ziel hatte (vgl. Ahmad 1994). Sein Name wird in der Arbeit noch häufiger genannt werden.

49 Einer seiner stärksten Gegner, Sayyid Ali Badawi Jamalil-Lail aus Lamu, hatte eine ähnliche Ausbildung auf Sansibar genossen, kann aber im Gegensatz zu al-Farsy nach Bakari als »traditional `alim in the strictest sense« bezeichnet werden. Die Fraktion um Sayyid Ali wiederum lehnte Sheikh Abdallah Saleh Farsy als Fremden, nicht von der kenianischen Küste Stammenden, ab (ebd.).

Einflüsse von Sheikh Abdallah Saleh Farsy und Muhammad Kasim Mazrui (1912-1982), einem Freund von Sheikh Abdallah Saleh Farsy, zum Erstarren einer Reformbewegung, sondern auch in Tansania. Ein Schüler Saleh Farsys, Sheikh Said Musa, verbreitete diese Ideen in Dar es Salaam weiter (Chande 1998, 216). Die von ihm propagierten Vorstellungen waren stark beeinflusst vom oben dargestellten ›Islamic modernism‹ ägyptischer Prägung.⁵⁰ Neben dem dort genannten Streitpunkt der *maulidi* Feiern, insbesondere wenn diese mit Tanz und Musik verbunden sind, wurden weitere populärere islamische Praxen, wie zum Beispiel *dhikr* (ritualisierte Erinnerung Gottes), *tawassul na dua* (Bittgebete, insbesondere wenn diese durch Dritte durchgeführt werden), *ziyara* (Besuch von Gräbern von Sufi Heiligen), lokale Beerdigungsriten, Heiratspraxen und Besessenheitskulten kritisiert, wie Kresse (2003) anhand einer 1970 veröffentlichten Lehrschrift von Sheikh Muhammad Kasim Mazrui der »Hukumu za sharia« (»Gerichtsbarkeit nach islamischem Recht«) zeigt (vgl. Kresse 2003).⁵¹

Die Kritik gegen *bid'a* richtete sich über die inhaltliche Kritik hinaus auch gegen die mit diesen Praktiken verbundenen *sharifu* Familien, die ihre Tradition auf die Abstammung von der Familie Mohammeds zurückführen und ihre Anhänger (Kresse 2003, 280). Deren Auslegungshoheit und damit verbundene Macht wurde somit in Frage gestellt. Kasim Mazrui unterstrich vor allem die Gleichheit aller Muslime und richtet sich damit nicht nur gegen die *masharifu*, sondern auch gegen die *waungwana*, die lokalen Aristokraten der Swahili Städte (Kresse 2003, 297). Die Reformbewegung steht also oft einem konservativen (Sufi-)Islam, der sehr viel stärker von Hierarchien geprägt ist, gegenüber. Junge afrikanische Gelehrte aus dem Hinterland, wie Shaaban Yusuf Wegulo, nutzen die Reform-Bewegung als Chance, der anerkannten Gelehrtenschaft von der Küste, die zudem oft eng mit staatlichen Strukturen verbunden ist, etwas entgegen zu setzen. Diese wiederum versucht ihre Macht zu erhalten. Die inhaltliche Ebene ist dabei immer verbunden mit der Frage nach Ämtern, Einfluss und Durchsetzungsmöglichkeiten. Ein gutes Beispiel hierfür sind die Konflikte um die Sichtung des Mondes, durch die der Beginn von wichtigen Feiertagen wie dem *Idd al Fitr* und dem *Idd al Hajj*, sowie der Beginn der Fastenzeit bestimmt wird. Wie das Beispiel der Auseinandersetzung 1994 zwischen dem Chief Qadi

50 Die von ihm initiierte Reformbewegung stützte sich zudem auf Schriften von Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, Abdulqadir Auda, Yusuf Al-Qardhawi, Said Hawaa and Zeinab al-Ghazal (Bakari 1995b, 183).

51 Beide hatten zudem bei Sheikh al-Amin bin Ali al-Mazrui (1891-1947) auf Sansibar gelernt, dem ersten wichtigen Vertreter eines modernen Reform-Islam in Ostafrika und Chief Qadi in Kenia von 1937-1947 (Pouwels 1981, 332).

Sheikh Nassor al-Nahdi und dem Imam der Jamia Moschee in Nairobi, Sheikh Ali Shee, zeigte (vgl. S. 61), ging es dabei ganz klar auch um die Infragestellung eines Machtanspruches, nicht nur um inhaltliche Auslegung. 2007 wurde sogar vom Chief Qadi und der *Majlis Ulamaa* ein gemeinsames Komitee, mit Sitz in Nairobi und Mombasa, ins Leben gerufen, um die inzwischen zur Norm gewordenen Auseinandersetzungen zu beenden.⁵² Aber schon im Dezember 2007 feierten Muslime in Kenia den *Idd al Hajj* wieder an zwei unterschiedlichen Tagen.⁵³

Neben der indirekten und übersetzten Wirkung salafitischer und wahhabitischer Ideen, wurden diese in Ostafrika auch direkt über verschiedene Institutionen vermittelt. So wurde die Ideologie der *Ikhwan Muslima* durch die 1981 gegründete *African Muslim Agency*⁵⁴ in Ostafrika weiter verbreitet⁵⁵. Junge wahhabitische Gelehrte erhielten dagegen Unterstützung von Organisationen wie der *World Assembly of Muslims Youth* (WAMY)⁵⁶, Rabitah (Muslim World League) und der *Al-Haramayn Foundation*⁵⁷ oder direkt durch die Saudische Botschaft⁵⁸.

52 Friday Bulletin 229, 14. 09. 2007.

53 Vgl. *Muslim Clerics Differ With Chief Kadhi Over Idd*, Daily Nation, 16. 12. 2007.

54 Ein lokaler Zweig der Muslimbrüder in Kuwait schuf diese Organisation zur Unterstützung afrikanischer Muslime. Sie ist in mehr als 40 afrikanischen Ländern aktiv, der ostafrikanische Zweig wird heute von Saudi Arabien aus geleitet. In Ostafrika stellen (Aus-) Bildungsangebote den Hauptteil der Arbeit dar. So wurde in Thika (in der Nähe von Nairobi) eine Fakultät für islamisches Recht eröffnet, in Sansibar leitet die African Muslim Agency ein College of Education. Der Fokus auf Bildung soll der christlich-westlichen gebildeten Elite eine muslimisch-gebildete gegenüberstellen und so die Marginalisierung von Muslimen im politischen Sektor beenden. Neben dieser Arbeit im Bildungsbereich ist die African Muslim Agency auch aktiv am Bau und Betrieb von Moscheen, Grundschulen, medizinischen Einrichtungen und Brunnen beteiligt (Ahmed 2008a, 139-150).

55 Sogar die *takfir wal-hijra*, eine radikale Abspaltung der Muslimbrüderschaft, wurde von einem Interviewpartner als in Ostafrika aktiv, jedoch an Bedeutung abnehmend, genannt (Interview mit Isa, 2005).

56 Die WAMY wurde 1972 in Saudi Arabien als muslimische Jugendorganisation gegründet und hat ihren Sitz in Riyad. Wie anderen saudischen Organisationen wurde auch der WAMY Vernetzungen zu terroristischen Gruppen vorgeworfen.

57 Die Al-Haramayn Foundation (AHF) wurde noch während des Afghanistan Krieges 1988 in Pakistan gegründet und 1991 nach Riyad, Saudi Arabien verlegt. Nachdem sie mehrfach mit der Unterstützung terroristischer Anschläge in Verbindung gebracht wurde, verbot die Saudische Regierung die Organisation 2004. Allerdings scheint die

Zum Beispiel arbeitet die WAMY in Kenia auch durch die schon 1964 gegründete Young Muslims Association (YMA), die die Jamia Mosque in Nairobi finanziert. Letztere wird aus diesem Grund von einigen Muslimen als WAMY Mosque bezeichnet (Ahmed 2008a, 205).⁵⁹ Die YMA hat großen Einfluss auch auf andere Moscheen und Gemeinden, wie z.B. in Nakuru. Daher gelten einige Moscheen, *madaris* und Schulen, wie das Kisauni Muslim Institute, das unter anderem Studenten für das Studium in Medina vorbereitet, als Zentren salafitischer bzw. wahhabitischer Muslime (Bakari 1995b, 193).

Die in Ostafrika gegründeten salafitisch und wahhabitisch geprägten Gruppierungen sind unter verschiedenen Namen, in Selbst- wie Fremdzuschreibung, bekannt. Während Begriffe wie *watu wa bida* (Menschen der *bid'a*, diejenigen die andere der *bid'a* bezichtigen, vgl. Abun-Nasr & Loimeier 2005, 433) oder ›Wahhabi‹ meist abwertend und nicht als Selbstbezeichnung verwendet werden⁶⁰, ist diese Bewegung heute vor allem als *ansar al-sunna* (Unterstützer der Sunna, der überlieferten Praxis Mohammeds), *ahl-as sunna* (Leute der Sunna)

Stiftung zuvor auch von Teilen der Saudischen Regierung getragen worden zu sein. (Ahmed 2008a,178) Nach dem Verbot der Organisation gab es Vermutungen, dass sie, z.T. unter anderem Namen, ihre Arbeit fortsetze. In Kenia arbeitete die Al-Haramayn Foundation vor allem in den von Muslimen bewohnten nördlichen Gebieten, unter anderem auch in dem von Somalis bewohnten Flüchtlingslager Dadaab. Außerdem unterstützte sie die Sakina Moschee von Sheikh Ali Shee (Vorsitzender des 1997 gegründeten Council of Imams and Preachers of Kenia, CIPK). Auch in Tansania wird ihr vorgeworfen, in ihren Schulen und in 136 von ihr finanzierten Moscheen fundamentalistische Ideologie zu verbreiten. Sie soll auch in die Unruhen und Anschläge 2003/2004 auf Sansibar verwickelt gewesen sein. (<http://www.observatoire-humanitaire.org/fusion.php?l=GB&id=73> vom 06.05.2009) Nach den Bombenanschlägen 1998 musste die Stiftung ihre Arbeit in Kenia zunächst zeitweilig und Ende 2003 gänzlich einstellen. In Tansania konnte sie noch bis 2004 arbeiten.

58 Wie zum Beispiel durch Sheikh Ahmad Msallam, der in der saudischen Botschaft arbeitete und dessen polemische Übersetzungen arabischer Texte gegen den schiitischen Islam ins Swahili durch die *Dar-A-Iftah* finanziert wurden (Bakari 1995b, 185-186). Die *Dar-A-Iftah* wurde schon 1895 in Ägypten als oberstes Konzil maßgeblicher religiöser Auslegung und Entscheidung gegründet.

59 Die 1987 in Tanga (Tansania) gegründete *Ansar al-Sunna Youth* ist ebenfalls Mitglied der WAMY (Ahmed 2008a, 298).

60 Gleichzeitig werden die als ›Wahhabiyya‹ bezeichneten Gruppen mit finanzieller Unterstützung aus Saudi Arabien, sowie in Kenia mit einem hohen personellen Anteil somalischer Muslime gleichgesetzt.

oder *sunna wa jama'at* bekannt.⁶¹ Diese Begriffe stehen wiederum für unterschiedliche Gruppen und Positionen (Loimeier 2007, 143). Auf dem tansanischen Festland ist insbesondere das *Ansaar Muslim Youth Centre* (AMYC) aus Tanga bekannt⁶², das 1987/88 aus der Ende der 1970er Jahre gegründeten UVIKITA (Umoja wa Vijana wa Kiislamu Tanzania, Vereinigung islamischer Jugendlicher in Tansania) hervorging.⁶³ Schon bei der Gründung der UVIKITA waren in Saudi Arabien studierende Tansanier beteiligt, so dass diese Bewegung von Anfang an von wahhabitischer Ideologie geprägt war. In den 1980er Jahren war sie in den internen Auseinandersetzungen zwischen der BAKWATA und deren kritischer Abspaltung *warsha* involviert. Auch wenn sie nach van de Bruinhorst (2007) die moralische über die politische Reform stellen, rief der derzeitige Leiter des Zentrums, Salim Barahiyani (vgl. van de Bruinhorst 2007, 97), im Vorfeld der Wahlen 2000 zum Boykott auf. Chande (1998) geht davon aus, dass es in Tansania relativ wenig Unterstützung für die Reform-Bewegung gibt. Die meisten der Anhänger seien unter jungen Muslimen zu finden. Allerdings hat das *Ansaar Muslim Youth Centre* durch mehrere von ihm betriebene Schulen, Kindergärten, Waisenhäuser und Kliniken in Tanga, aber auch in anderen Orten wie Arusha (vgl. dazu Ahmed 2008a, 298) oder Moshi durchaus keinen geringen Einfluss. Zudem ist es Teil eines größeren Netzwerkes von *Ansaar Sunna* Gruppen, meist gegründet von Tansaniern, die in Saudi Arabien studiert haben (van de Bruinhorst 2007, 96).

In Kenia ist diese Bewegung eher als *al-sunna wa jamaa* oder *ahlu as-sunna wa al-jamaa* bekannt. Der an dem Konflikt in Kisumu maßgeblich beteiligte Sheikh Muhammad Yunus Kamoga wurde so zum Beispiel als Vertreter dieser Strömung bezeichnet. Auch die Railway Mosque in Kisumu wird von ihnen kontrolliert, zum Forschungszeitpunkt vor allem in der Person des Imam Khalfan

61 Gegen diese richtete sich die Bezeichnung von Bashir aus Moshi, der sie »followers of the hadith« nannte und ihnen vorwarf, sich mehr nach dem Wort Mohammeds als nach dem Wort Gottes zu richten, indem er eine Unterscheidung traf zwischen »those who follow the words of God and those who follow the words of Mohammed«.

62 Eine weitere wichtige Gruppe der *ansar al-sunna* in Tansania ist die *Jumuia ya Uamsho Na Mihadhara* (The Association of Revival and Propagation of the Islamic Faith), auch bekannt als *Uamsho* (vgl. Loimeier 2007, 144).

63 Zum Zeitpunkt der offiziellen Gründung, bzw. Registrierung, existieren unterschiedliche Angaben. Während Ahmed den 14. April 1987 als Datum nennt (Ahmed 2008a, 298), gehen van de Bruinhorst und Chande von 1988 als Gründungszeitpunkt aus (Chande 1998, 218; van de Bruinhorst 2007, 96).

Khamis, der zugleich seit 2005 als *amir* der *Majlis Ulamaa Kenya* tätig war.⁶⁴ Außerdem üben auch in Kisumu die *Young Muslims Association* (YMA) und damit verbunden Muslime der Jamia Mosque in Nairobi einen Einfluss aus (Ahmed 2008a, 276).

Kresse (2003) bezeichnet diese Reformbewegung auch als »Swahili Enlightenment« (Kresse 2003, 285), da es nicht nur um die Wiederbelebung »... of basic principles of Islam into popular Muslim consciousness, against a Eurocentric perspective and its implicit threat of Christianity« (Kresse 2003, 287), sondern auch um ein rationaleres Verständnis des Koran ginge. Auch Lacunza-Baldas (1993) Argumentation geht in eine ähnliche Richtung – er spricht von einem »intellectual jihad«, mit dem die zu dieser Bewegung gehörenden Gruppen den Islam ins öffentliche Leben bringen und das religiöse Wissen von Muslimen verbessern wollen (vgl. Lacunza-Balda 1993, 237). Beide Interpretationen lassen auf eine Veränderung der Bedeutung von Wissen im ostafrikanischen Islam durch die Reform-Bewegung schließen. In eine etwas andere Richtung zeigt die Einordnung von van de Bruinhorst (2007), der sie vor allem als Pietisten betrachtet, also als Vertreter einer neuen Frömmigkeit (van de Bruinhorst 2007, 96-97)⁶⁵. Die innerhalb dieser Bewegung versammelten Akteure (Einzelpersonen wie auch Gruppen) sind so heterogen und haben so unterschiedliche Interessen, dass beide Interpretationen zutreffend sind. Hinzu kommt eine Etablierung von Teilen dieser Bewegung als politische Opposition und eine Überschneidung religiöser Gruppen mit politischen Interessenvertretungen (vgl. auch Kapitel 2). Mit der Etablierung der verschiedenen Akteure in ihren jeweiligen Nischen und dem wachsenden Einfluss jüngerer, an arabischen Universitäten ausgebildeter Gelehrter, sind die dargestellten Reformbemühungen nach Kresse zum Teil jedoch erstarrt zu einem »... dogmatic, largely rhetorical argument between the activists of various Islamic groups with little perspective of resolution« (Kresse 2003, 282)

64 Von 2006 bis 2008 arbeitete Khamis als Imam an der Jamia Mosque in Nairobi. (Friday Bulletin 253) Er ist gut mit dem neuen Imam Shabaan Yusuf Wegulo befreundet. Beide haben zusammen an der Küste studiert und kommen aus der gleichen Region um Kisumu (Gespräch mit Chanfi Ahmed, 2009).

65 Er kritisiert zugleich die Bezeichnung dieser Gruppe als Fundamentalisten (*wenye itikadi kali*) oder als Wahhabiyya.

Tablighi Jama'at

Die Tablighi Jama'at⁶⁶ wurde 1926 von Maulana Mohammad Ilyas Kandhalvi (1885-1944) als Reaktion auf hinduistische Missionsbewegungen wie die *shuddhi* (Reinigung) und *sangathan* (Konsolidierung), die zum Islam Konvertierte zu ihrer ›ursprünglichen‹ Religion zurückführen wollten, gegründet. Sie richtete sich insbesondere an sogenannte »borderline« Muslime, die zwar noch muslimische Namen trugen, aber hinduistische religiöse und soziale Praktiken pflegten, und setzte sich bei diesen für eine Revitalisierung des Islam ein (Ahmad 1994, 511).⁶⁷ Zusätzlich wurde die Tablighi Jama'at durch das Denken geprägt, das an der nordöstlich von Delhi 1867 gegründeten konservativen Deoband-Madrassa (vgl. Reetz 2007, 144)⁶⁸, an der Maulana Ilyas zeitweilig lehrte, vermittelt wurde. Auch diese Schule wandte sich gegen sufistisch beeinflusste religiöse Praktiken wie zum Beispiel die Heiligenverehrung.⁶⁹ Nach dem Tod von Maulana Ilyas und der Weiterführung der Bewegungen durch seinen Sohn Maulana Yusuf (1917-1965) wurden die Aktivitäten ausgeweitet. Die Tablighi Jama'at ist inzwischen, mit Ausnahme der arabischen Region, die größte globale islamische Bewegung. Die jährlichen Konferenzen (*ijtima*) in Südasien (Tongi, Bangladesh und Raiwind, Pakistan) sind die meist besuchten islamischen Treffen nach der Hajj.⁷⁰

Die Tablighi Jama'at ist eine Bewegung, die durch die Belebung individueller islamischer Praxis und die Verbesserung persönlicher Sittlichkeit eine Erneuer-

66 Das Wort ›Tabligh‹ ist nicht dem Koran entlehnt, sondern wurde erst im 19. Jh. als Wort für Mission etabliert. Wörtlich kann es mit »jemanden erreichen, kommunizieren, berichten« übersetzt werden (vgl. Masud 1995).

67 Das späte 19. und frühe 20. Jh. waren in Indien von starken Rivalitäten zwischen christlichen, hinduistischen und muslimischen Missionsbewegungen geprägt, die wie die Arya Samaj zum Teil auch erst als Antwort auf missionarische Aktivitäten der anderen Seite entstanden.

68 Die Deobandi Schule beeinflusste neben der Tablighi Jama'at auch andere Bewegungen wie die afghanische Taliban (Metcalf 2002, 1-2).

69 Allerdings gehörte Ilyas gleichzeitig zum Chishtiyya Sufi Orden und verband einige ihrer Praktiken mit dem puristischen Denken der Deobandi (Wario 2012, 90).

70 2007 wurden in Tongi mehr als 1,5 Millionen Teilnehmer für die jährliche *Bishwa Ijtima* (world congregation) erwartet (vgl. *Millions of Muslims gather in Bangladesh*, Reuters, 02.02.2007).

erung muslimischer Gesellschaften erreichen will (vgl. Ahmad 1994, 511).⁷¹ Sie richtet sich nicht an islamische Gelehrte, *ulama*, sondern an »gewöhnliche« Muslime, die in dieser Bewegung aktiv werden können, ohne vorher eine langjährige Ausbildung erfahren zu haben (Ahmad 1994, 516; Metcalf 2002, 12). Die stark zentralisierte und bürokratische Organisationsstruktur wird nach außen nicht offen gelegt. Die Bewegung erscheint dadurch relativ egalitär und informell. Der *amir* wird auf Lebenszeit von den »elders« der Jama'at bestimmt und von einem Gremium (*shura*) beraten.

Ein besonderes Kennzeichen und zentrales Anliegen der Tablighi Jama'at ist die Bildung von freiwilligen Predigtgruppen (*jama'ats*). Diese bestehen aus fünf bis zehn Muslimen, meist Männern, die in verschiedene Orte reisen, um dort in den Moscheen zu predigen. Neben diesen längeren Missionsreisen (*khuruj*), können Muslime auch Nachbarn und Gemeindemitglieder besuchen. Diese Form der Mission (*jaula*) wird von Männern wie von Frauen durchgeführt. Das Predigen dient nicht nur der Überzeugung lokaler Muslime, sondern soll auch den Glauben der Tablighis stärken und ihre moralischen und spirituellen Qualitäten steigern. Verbreitet werden bei diesen Missionsreisen vor allem sechs Grundsätze: jeder Muslim sollte 1) fähig sein die *shahada*, das Glaubensbekenntnis, zu sprechen und den Inhalt zu verstehen, auch in seiner Konsequenz für das tägliche Leben, 2) die täglichen Gebete (*salat*) durchführen, 3) sich morgens und abends Zeit zum Lernen der grundlegenden Glaubensinhalte, wie sie in den Schriften der Tabligh Jama'at zusammengestellt wurden, und für rituelles Gedenken an Gott (hauptsächlich durch das Beten mit dem *tasbih*, einer Gebetskette) nehmen, 4) Respekt für andere Muslime zeigen, 5) diese Grundsätze zum Wohlgefallen Gottes und zur eigenen Entwicklung und nicht zur Mehrung irdischen Glücks einhalten und 6) sich selbst als Missionar (*dai*, auch *muballighun* genannt) sehen und sich einer der Predigtgruppen anschließen (vgl. Reetz 2006, 327-328.). Diese Idee, dass sich jeder Muslim als Missionar sehen sollte, ist einer der großen Unterschiede zu anderen Bewegungen. Die Predigt ist somit nicht mehr als Aufgabe der *ulama*, sondern als die jedes einzelnen Muslims, zu verstehen. Das Buchwissen der islamischen Gelehrten wird eher kritisch betrachtet und der Fokus auf Praxis und Lebensführung gelegt (vgl. Ahmad 1994, 516).⁷² Auch Ler-

71 Metcalf (2002) vergleicht diesen Fokus der *Tablighi Jama'at* auf die individuelle Verantwortung mit der zur gleichen Zeit entstandenen Bewegung der *Anonymen Alkoholiker* (Metcalf 2002, 8).

72 Hierin besteht eine Parallele zu vielen sufistischen Bewegungen.

nen beruht weniger auf Büchern als auf face-to-face Kommunikation und Predigten.⁷³

Mit der Konzentration auf individuelle religiöse Erneuerung ist auch eine apolitische Haltung der Tablighi Jama'at verbunden, die ihr wiederum eine relativ freie Entfaltung ermöglichte. Die Zuordnung von Religion allein zur Privatsphäre und die Verantwortung jedes Einzelnen entheben Staat und *ulama* aus der Verantwortung: »Effectively by this focus, as in the original Deoband movement, religion, in practice, became a matter of personal, private life, separate from politics.« (Metcalf 2002, 12) Allerdings wurde durch die Tablighi Jama'at ein aktives Bekenntnis zum Islam gefördert, eine Entwicklung die wiederum parallel zum Aufschwung anderer islamischer und islamistischer (im Sinne eines politischen Islam) Bewegungen verlief und in Wechselwirkung mit diesen steht. So stellte zum Beispiel die Tablighi Jama'at für einige an terroristischen Anschlägen beteiligte Muslime, wie z.B. Mohammed Siddique Khan and Shahzad Tanweer (London 2005), den Einstieg in islamische Erneuerungsbewegungen dar. Der eher anti-intellektuelle und unpolitische Ansatz der Laienbewegung stellt für manche Muslime einen Grund dar, sich anderen, zum Teil radikaleren Bewegungen zuzuwenden: »Islamists, thus, enjoy an ambiguous relationship with the TJ. While some condemn it for allegedly being apolitical and thus helping the ›enemies of Islam‹, others welcome its role in promoting Islamic awareness among Muslims.« (Sikand 2003, 43)⁷⁴

Über die Entwicklung dieser Bewegung in Ostafrika ist, auch durch die Zurückhaltung der Tablighi Jama'at in der Öffentlichkeit, bisher relativ wenig bekannt. Eine 2012 eingereichte Dissertation von Wario wird einen großen Teil dieser Lücke schließen können. Entgegen anderen Angaben (Beckerleg 1995; Oded 2000) scheint die Tablighi Jama'at (nicht zu verwechseln mit der schiitischen *Dar Tabligh* oder dem in Uganda aktiven *Tablik Youth Movement*⁷⁵) schon seit den 1950er Jahren in Ostafrika aktiv zu sein. Allerdings wurde sie erst spä-

73 Auch wenn die Beschäftigung mit Lehrmaterialien der Tablighi Jama'at zu den Grundpfeilern ihrer Arbeit gehört, scheinen Vorträge eine deutlich wichtigere Form der Wissensvermittlung, zumindest in Ostafrika, einzunehmen. Im Gegensatz zu den anderen hier vorgestellten Bewegungen wurde mir zur Tablighi Jama'at kein einziger religiöser Text genannt oder gezeigt.

74 Siehe auch Ahmed 2008a, 308-320, der die Kritik des Leiters der *ansar as-sunna* in Tanga, Barahiyan, an der Bewegung darstellt.

75 Das Tablik Youth Movement wird zwar häufig als ein Ableger der Tablighi Jama'at bezeichnet (Kayunga 1993; Haynes 2005), es scheint jedoch lediglich eine Namensähnlichkeit erhalten geblieben zu sein.

ter, seit den 1980ern, zu einer der wichtigsten missionierenden Gruppierungen. Insbesondere unter Konvertiten zum Islam ist sie sehr erfolgreich. Ein Drittel der für diese Arbeit interviewten Konvertiten zum Islam war, zumindest zeitweilig, in der Tablighi Jama'at aktiv. Die meisten von ihnen berichteten, seit Ende der 1990er Jahre⁷⁶ in die Gruppierung involviert zu sein. Aber auch andere Muslime, die ich während der Forschung kennenlernte, waren im Rahmen der Bewegung aktiv.

Bereits 1956 kamen die ersten Laienprediger der Tablighi Jama'at nach Kenia und Tansania. In Kisumu, das zunächst eines der Zentren der Bewegung in Ostafrika darstellte, wurde die Tablighi Jama'at von Sheikh Darwesh (oder Darwish) um das Jahr 1964 eingeführt⁷⁷, einem südasiatischem Muslim, der auf den Komoren geboren wurde und in Sansibar bekannt wurde (Ahmed 2008a, 269). Auch die in Nairobi von der *al-momin Foundation* betriebene Landhies Mosque (Muthurwa) war schon frühzeitig ein wichtiges Zentrum der Tablighi Jama'at in Ostafrika.⁷⁸ Sheikh Darwesh war gleichzeitig der *amir* der Bewegung in Ostafrika in den 1970er und 1980er Jahren, die von Kisumu aus auch in Tansania Fuß fasste. Durch seinen Tod bei einem schweren Autounfall 1987, bei dem weitere führende Vertreter der Gruppe starben, verlor die Tablighi Jama'at zunächst an Bedeutung (Ahmed 2008a, 269). Zur gleichen Zeit verstärkten salafitische Gruppen ihr Engagement, so dass heute die Tablighi Jama'at in Kisumu nicht mehr eine ganz so große Rolle spielt. Die Tablighi Jama'at ist in allen größeren Städten Ostafrikas vertreten. In Dar es Salaam hat sie beispielsweise ihren Hauptsitz in der *Fiysabili-lah Tabligh Markaz* (On the Path of Allah Propagation Centre; vgl. Loimeier 2007, 144). In Moshi betreibt die Tablighi Jama'at einen kleinen Stand am Busbahnhof, in der Nähe der großen Hanafi Moschee. Dieser dient ihnen auch als privater Treffpunkt.

Die Tablighi Jama'at in Ostafrika scheint sich bereits in den 1970er oder 1980er Jahren in zwei Zweige aufgespalten zu haben (vgl. Wario 2012, 104).

76 Dieses Erstarken der Tablighi Jama'at Ende der 1990er Jahre könnte darauf zurückzuführen sein, dass sie mit ihrem unpolitischen Ansatz nicht in dem Maße durch Verbote eingeschränkt wurden, wie etwa salafitische und wahhabitische Missionsbemühungen. Allerdings wurde berichtet, dass es nach dem 11. September 2001 in Kenia schwieriger wurde, Reisen von Predigtgruppen (auch aus dem Ausland) zu organisieren. Jetzt würden nur noch etwa zwei größere Treffen im Jahr in Kenia stattfinden (Interview mit Nadeem, 2004).

77 Interview mit Bilal, 2005.

78 So wurden 1970 und 1979 große Treffen der Tablighi Jama'at in dieser Moschee durchgeführt (<http://almominfoundation.org/html/history.html> vom 12.05.09)

Einer der Zweige wird dabei nach wie vor von südasiatischen Muslimen dominiert, die die wichtigsten Positionen in der Leitungsebene einnehmen und in engem Kontakt zum indischen Zentrum in Nizamuddin (Delhi) stehen. Der andere Zweig hingegen scheint stärker von afrikanischen Muslimen beeinflusst zu sein.⁷⁹ Badia erzählte mir von einem Besuch von zwei Missionaren, die in ihrem Wohngebiet in Nakuru predigten. Sie sind die Söhne eines wichtigen pakistanischen Muslims in Nairobi und scheinen somit eher der ursprünglichen Bewegung anzugehören.⁸⁰ Dieser Zweig habe seine *markaz* in Eastleigh, einem Stadtteil Nairobis.⁸¹ Zwei meiner Interviewpartner nannten diesen Zweig *baitumal*, ein Name der von der *Baitul Maal Mosque* in Eastleigh hergeleitet ist.⁸² Er wurde als eher streng beschrieben, vor allem in der Frage der Geschlechtertrennung. Zudem muss hier, wie in der Tablighi Jama'at üblich, jeder für seine eigenen Kosten, auch für die Reisen, aufkommen. Beide Interviewpartner benannten andere Symbole, um die Strenge der Bewegung zu verdeutlichen – Badia indem sie Somalis als eine wichtige Gruppe dieses Zweiges benannte, Bilal dagegen sprach von den Anhängern dieses Zweiges als Wahhabiyya.⁸³

79 Die folgenden Angaben stützen sich auf Gespräche mit Muslimen in Kenia und Tansania und auf eine kurze Notiz in Ahmed 2008a, (270). In Wario (2012) werden einige der Informationen bestätigt, allerdings konnte auch er nur wenige Daten über die Splittergruppe sammeln. Die Spaltung der Bewegung erinnert stark an die von Barrett (1968) beschriebenen Spaltungen christlicher Kirchen.

80 Diese predigten bei ihrem kurzen Aufenthalt erst in der Jamia Moschee und dann in der neuen Rama Moschee und gingen von dort in die Shabab Moschee, die in einem ärmeren Teil Nakurus angesiedelt ist.

81 Badia sprach über eine weitere *markaz* in Kibera, dem größten Slum in Nairobi. Diese könnte der Treffpunkt des ›afrikanischen‹ Zweiges der Tablighi Jama'at sein. Nach Wario (2012) versuchte die Splittergruppe von der Landhis Moschee ausgehend vor allem in Kibera missionarisch zu arbeiten, also scheinen diese Angaben übereinzustimmen.

82 Interviews mit Badia, 2005 und 2007 sowie mit Bilal 2005 in Nakuru.

83 Wie schon erwähnt werden somalische Muslime häufig als besonders streng oder radikal betrachtet und zum Teil als Wahhabiyya bezeichnet. Wie allerdings Ahmed (2008) zeigt, gibt es von Gruppen, die von der Wahhabiyya beeinflusst sind, starken Widerstand gegenüber der Tablighi Jama'at. Daran wird deutlich, dass diese Zuschreibungen eher eine bestimmte, von außen wahrgenommene, Form Islam zu leben bezeichnen, als die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen.

Die abgespaltene Fraktion wurde hingegen nicht als *markaz*, sondern als *hi-kaf* bezeichnet. Dieser Begriff ist vermutlich von *i'tikaf* abgeleitet, das aus dem Arabischen mit spiritueller Zurückgezogenheit (insbesondere in die Moschee), aber auch als religiöses (meist nächtliches) Treffen, übersetzt werden kann. Die großen Zusammenkünfte, die Badia bisher besucht hatte, wurden ihrer Meinung nach von mehr Frauen als Männern frequentiert. Zudem hatte sie den Eindruck, dass hier die Geschlechtertrennung weniger streng gehandhabt wurde. Außerdem gäbe es die Möglichkeit, Gelder für Reisen zur Verfügung gestellt zu bekommen.⁸⁴

Die großen, von beiden Fraktionen durchgeführten, Treffen der Tablighi Jama'at wurden *ijtima* genannt und von einigen Interviewpartnern mit den christlichen ›crusades‹ oder Kongressen verglichen. Ähnlich wie die christlichen Treffen würden die *ijtima* Menschen verändern und ›reinigen‹. Auch wenn sich diese Veranstaltungen in erster Linie an Muslime richteten, könnten alle Interessenten teilnehmen. Manchmal gäbe es sogar Besucher, die sich dort zu einer Konversion entscheiden würden. Die Ankündigung dieser Treffen erfolgt allerdings ausschließlich in den Moscheen oder durch persönliche Netzwerke. Gäste kommen nicht nur aus der Region, sondern aus allen ostafrikanischen Staaten und, je nach Größe der *ijtima* auch aus anderen islamischen Ländern. Badia erzählte von zum Teil über 10.000 Teilnehmern.⁸⁵

Auch in Ostafrika ist die Tablighi Jama'at vor allem für ihre reisenden Missionare bekannt, die zudem durch ihre Kleidung auffallen. Zusätzlich zum *kanzu*, der langen, oft weißen, Robe, tragen sie häufig einen Turban nach südasiatischem Vorbild.

84 Auch Wario (2012) berichtet von der ›unorthodoxen‹ Art, mit der die Splittergruppe missionarisch aktiv war (S. 104 f.).

85 Diese Angaben bezogen sich auch eine *ijtima* in Kibera, wirken jedoch etwas übertrieben. Allerdings spricht Wario (2012) sogar von 15.000 Teilnehmern der jährlichen großen *ijtima* der Baitul Maal Moschee (S. 150).

Abbildung 3: Zwei Prediger der Tablighi Jama'at in Moshi, 2007

Quelle: Tabea Scharrer

In Moshi, Tansania, wurde mir von einem Marsch einiger Missionare der Tablighi Jama'at über verschiedene Dörfer erzählt. Von Moshi aus seien sie nach Arusha gelaufen und hätten in jedem der kleinen Dörfer am Wegesrand gepredigt. Überall hätten sich ihnen ein paar Menschen angeschlossen, so dass sie statt wie am Anfang zu fünft am Ende über hundert gewesen seien. Einer der Interviewten in Nakuru, Nadeem, der besonders aktiv bei der Tablighi Jama'at mitwirkte, reiste zwischen 1997 und 2001 fast ausschließlich im Rahmen dieser Bewegung durch Ostafrika und kam dabei bis nach Hargeysa in Nordsomalia. Wenn ich ihn traf, erzählte er meist von seiner letzten oder bevorstehenden Reise, häufig verbunden mit romantischen Schilderungen von erlebten Abenteuern. Bei meinem letzten Aufenthalt in Nakuru konnte ich ihn nicht antreffen, da er sich auf einer 40-tägigen Missionsreise (*chilla*) in Kenia befand. Um diese Reisen zu finanzieren, versuchte er sich als Händler religiöser Kleidung.⁸⁶ In diesem Versuch religiöses Leben und ökonomische Aktivitäten zu verbinden, ist er kein Einzelfall. So ist die *ijtima* nicht nur ein Ort des Gebetes und der Diskussion, sondern auch ein Markt, auf dem Islamische Konsumgüter, wie Kleidung, Bücher oder Kassetten gehandelt werden. Sogar Vorträge die während des Treffens gehalten werden, können kurze Zeit später als Mitschnitte erworben werden. Als ich ihn fragte, ob auch Frauen durchs Land reisten und predigten, antwortete er, es gäbe vielleicht zwei oder drei, aber sie würden kaum unterstützt:

86 Auch wenn er meinte dies sei nicht sehr teuer, da sie ja in Moscheen übernachteten, musste er nach 2001 doch seine Reisen aus Geldmangel etwas einschränken.

»We do not encourage them. If we allow women to move, then many things happen.«⁸⁷

Auch wenn diese Art der missionarischen Arbeit, die *khuruj*, hauptsächlich von Männern durchgeführt wird, sind auch Frauen aktiver Teil der Bewegung, vor allem bei der Durchführung der *jaula*. Dabei besuchen sie andere Frauen und sprechen mit ihnen über den Islam, beziehungsweise darüber, wie sie im Alltag in Übereinstimmung mit religiösen Regeln leben können. Oft stehen dabei Eheprobleme, der richtige Umgang mit dem Ehemann und die Pflichten als Ehefrau sowie moralisches Verhalten in der Öffentlichkeit im Vordergrund. Auch Männer gehen zu anderen Muslimen und fordern diese auf, sich wieder mehr am religiösen Leben zu beteiligen:

»If say, you've not seen somebody in the mosque for three days. We send one or two brothers to go and we call him. We are coming here just to preach. We can now even go with a small token, a small gift. We give him, we don't talk. We go back. Then the next time we invite him, so it will be easier for him. We asked if there is a problem. Maybe he is out of job or has not paid his rent. You'll assist him then. There are many ways of approaching that.«⁸⁸

Auffällig war in diesem Interview die starke Betonung der positiven Aspekte der Bewegung auf die Missionare selbst. Niemand wisse, wann er sterben werde, deshalb sei »doing Tabligh« ein wichtiger Weg, um ein guter Muslim zu werden:

»Islam in total means you must practice. Once you practice Islam then it brings you near to God, it brings you to understand your God. And it makes you a changed person. So Islam without practice, you will just remain a Muslim in name. Practice means to follow the fundamentals of Islam, you follow the five pillars of Islam, You also do dawa. It's the duty of Muslims to propagate Islam. And to propagate Islam to non-Muslims. So in the process of doing that, you become a stronger Muslim. The first effects will be on you. Once I tell you about the beauty or the good values of Islam, it will make me change first before it changes you.«⁸⁹

Trotz des immer bevorstehenden Endes dürften die Gläubigen sich nicht wie Sufis von der Welt abwenden. Sufismus und Mystizismus seien im Koran verboten, da der Glaube unter den Menschen gelebt werden müsse. Die Tablighi Jama'at,

87 Interview mit Nadeem, 2004, Nakuru.

88 Interview mit Najib, 2005, Nakuru.

89 Interview mit Najib, 2005.

»our kind of sufism«, sei dagegen eine gute Balance zwischen dem sozialen und dem religiösen Leben.⁹⁰

Abweichend von den im südasiatischen Kontext entwickelten Prinzipien richtet sich die Missionsarbeit der Tablighi Jama'at in Ostafrika nicht ausschließlich an Muslime, sondern auch an die christliche Bevölkerung. Ein Aktivist der Bewegung sagte dazu: »We clean our house before we invite others.«⁹¹ Durch die Benutzung der Reinigungs-Metapher wird deutlich, dass die Missionsarbeit unter Muslimen nur als erster Schritt gesehen wird, dem die Konversion von Christen zum Islam folgen soll. Über dieses Ziel wird nicht nur bei Treffen der Tablighi Jama'at gesprochen,⁹² es werden auch öffentliche Predigten abseits der Moscheen, auf öffentlichen Plätzen wie Straßen oder Märkten, veranstaltet.⁹³ So nutzten die Besucher Badias ihren Stromanschluss, um mit einem Verstärker öffentlich predigen zu können. Ihr Erfolg wird sehr unterschiedlich dargestellt. Während die Missionare erzählen, die Tablighi Jama'at sei vor allem für Konvertiten aus dem Christentum interessant, da sie so besonders gut über den Islam lernen könnten und sich zudem anfangs oft allein gelassen fühlten, schilderte ein Nachbar von Badia, dass zwar viele Menschen zuhörten, aber kaum jemand in solch einer Situation konvertiere. Andere berichteten sogar von Feindseligkeiten gegenüber den Missionaren. In einigen Dörfern in der Region Nakurus seien sie mit Steinen beworfen und davon gejagt worden.

In Gesprächen und Interviews mit Muslimen wurde die Tablighi Jama'at meist sehr positiv dargestellt – sie sei diplomatischer, freundlicher und offener als andere muslimische Strömungen. Sie stünde nicht in Konkurrenz zu anderen Gruppen und jeder könne sich je nach den eigenen Möglichkeiten beteiligen.⁹⁴ Deshalb könne die Tablighi Jama'at auch nicht als Sekte, sondern höchstens als

90 Interview mit Isa, 2005. Auch wenn zahlreiche Vertreter von Sufibruderschaften alles andere als eine sich von der Welt abwendende Haltung vertreten, kommt hier ein interessantes Bild des Sufismus im Vergleich zur Tablighi Jama'at zum Ausdruck.

91 Interview mit Nazim, 2005.

92 Interview mit Nazim, 2005.

93 Sie verwenden hier den gleichen missionarischen »style«, dieser Begriff lehnt sich an die Idee eines »pentecostalite style« von Meyer (2004) an, wie die *Wahubiri wa Kiislamu* (siehe S. 104)

94 Allerdings stehen wie schon erwähnt wurde insbesondere salafitische Muslime der Tablighi Jama'at eher kritisch gegenüber. Im wöchentlich von der Jamia Moschee in Nairobi veröffentlichten »Friday Bulletin«, der am weitesten verbreiteten muslimischen Publikation in Kenia (vgl. Mwakimako 2007, 8), wird die Tablighi Jama'at mit keinem Wort erwähnt.

Denkschule oder als Bewegung bezeichnet werden. Für Arbeitslose sei es eine Chance, ihre Zeit sinnvoll zu verbringen. Für Menschen die viel arbeiten, böte sich dagegen eine Chance, ihren Anteil am religiösen Leben zu leisten. So erzählte der Besitzer eines Restaurants neben der Jamia Moschee in Nakuru, man müsse ja auch nicht immer auf Reisen sein, einige Male reichten zur Konzentration aufs Wesentliche. Es sei auch nicht nötig, sich der Bewegung ein Leben lang zu verschreiben. Allerdings ist es nicht jedem Muslim möglich, diese Reisen ohne weiteres zu finanzieren, beziehungsweise sich die Zeit dafür zu nehmen, so dass hier eine gewisse Zugangsbeschränkung besteht. Trotzdem ist der Wunsch solch eine Reise zu unternehmen unter vielen Muslimen verbreitet, es wäre doch ein Abenteuer so durch die Welt zu ziehen.⁹⁵ Die Vorstellung, jeder einzelne Muslim müsse sich als Prediger sehen und diese Aufgabe nicht anderen, *ulama* oder professionellen *duat*, übertragen, hat zudem weit über die Tablighi Jama'at Einzug in das Denken vieler Muslime in Ostafrika gehalten. Der geringe Bildungsgrad, der zum Predigen legitimiert, spiegelt zudem eine soziale Transformation wider.

Schiitische Missionsbestrebungen

Die Bilal Muslim Mission wurde 1964 bei einem Treffen der *Federation of Khoja Shia Ithna Asheri Jama'ats of Africa* in Tanga (Tansania) nach den Ideen von Marhum Syed Allama Akhtar Rizvi⁹⁶ gegründet. Der Name der Organisation geht auf eine wichtige Figur in der islamischen Tradition, Bilal ibn Rabah, zurück. Der Überlieferung folgend wurde dieser, wahrscheinlich aus Ostafrika stammende, Sklave nach seiner Konversion zum Islam und der Befreiung durch Abu Bakr einer der ersten Gefährten (*sahib*) des Propheten Muhammed. Er wurde später, auch aufgrund seiner schönen Stimme, zum Gebetsrufer (*muezzin*), der Gemeinde in Medina. Das Hauptziel der *Bilal Muslim Mission* besteht in der Verbreitung der 12er Shia unter nicht-muslimischen wie auch muslimischen Afrikanern. Nachdem sich die Organisation in Tansania etabliert hatte, wurde 1971 ein weiterer Zweig in Kenia gegründet. Inzwischen existieren Büros auch in anderen ostafrikanischen Staaten wie Burundi oder Kongo, im südlichen Afrika (z.B. in Madagaskar), aber auch in Thailand, Japan, Indonesien und Europa, sowie in den USA (vgl. Ahmed 2008a, 286).

95 Gespräch mit Nadia und Bishr 2007, Moshi.

96 Sayyid Akhtar Rizvi wurde 1927 in Indien geboren und kam 1959 als *dai* nach Ostafrika. Er starb 2002 in Dar es Salaam (Ahmed 2008a, 285-297).

Die wichtigsten Zentren in Tansania sind Dar es Salaam, Arusha und Lindi, aber auch in der Region um Kigoma wurden viele neue Projekte initiiert. In Kenia ist die *Bilal Muslim Mission* vor allem in Mombasa und Nakuru stark vertreten. Aber auch in anderen Städten existieren Moscheen, Schulen und Gemeindezentren der Organisation. Neben diesen Bildungs- und Gemeindeeinrichtungen spielen für die Mission die vielen von der Bilal Muslim Mission herausgegebenen Schriften und andere Veröffentlichungen eine Rolle. Die regelmäßig erscheinende Zeitschrift »Sauti ya Bilal« (The Voice of Bilal) erscheint schon seit 1965 auf Kiswahili, in den 1980er Jahren kam die englische Publikation »The Light« hinzu. Außerdem werden viele weitere Bücher und Heftchen publiziert, die die Ansichten der *Ithnasheria* verbreiten sollen. So wurden in Tansania 2007 rund 20.000 Hefte vertrieben, fast die Hälfte davon wurde kostenlos verteilt.⁹⁷ Da die 12er Shia ihr religiöses Zentrum nicht in Südasien, sondern im Irak, Iran, Libanon und Syrien hat, sind auch die Verbindungen der *Bilal Muslim Mission* in diese Region stark.⁹⁸ Dies intensivierte sich durch die Islamische Revolution im Iran 1979 und die damit verbundene größere Aktivität der iranischen Botschaften und Kulturzentren in der Organisation (Ahmed 2008a, 296).

Von den im Rahmen dieser Forschung ausgewählten Orten spielte die *Bilal Muslim Mission* insbesondere in Nakuru eine große Rolle. Zum einen konnten hier drei zum schiitischen Islam konvertierte Muslime interviewt werden. Zum anderen war für diese der eingangs erwähnte Konflikt mit sunnitischen Muslimen ein wichtiges Thema. Die Probleme begannen 1994, als die Bilal Muslim Mission einen neuen Repräsentanten, Sheikh Idi Abdallah⁹⁹, nach Nakuru sand-

97 Annual Report 2007, Bilal Muslim Mission of Tanzania. Darin wurde auch die Zahl der Konvertiten im letzten Jahr genannt: »37 families with a total of 98 persons embraced the true faith in the year 2007.«

98 So war zum Beispiel bei der Schulfeier der von Khoja Ithnasheri gegründeten Schule Rasul Al Akram Academy Nakuru (eine weitere Schule mit diesem Namen wurde in Nairobi gebaut) auch ein Vertreter der iranischen Botschaft anwesend (Feldforschungstagebuch, 06.06.2004).

99 Sheikh Idi wurde 1947 in der Tana River Region geboren. Da seine Familie sehr arm war, musste er nach der vierten Klasse seine Schullaufbahn abbrechen. Stattdessen setzte er diese als islamische Ausbildung fort. Mitte der 1970er Jahre konvertierte er zum schiitischen Islam. 1981 erhielt er ein Stipendium für ein dreijähriges Studium im iranischen Qum (vgl. Ahmed 2008a, 297). Neben Sheikh Idi wurde es seit 1964 weiteren angehenden Gelehrten und Predigern von der Bilal Muslim Mission ermöglicht, im Iran, Irak (Najaf) und im Libanon ihre Ausbildung fortzusetzen (Ahmed 2009, 433).

te, um dort die neugegründete *Markaz Quran Hakim* und die dazugehörige *madrasa* zu leiten. Zu der bisher in Nakuru ansässigen Ithnasheria Gemeinde gehörten fast ausschließlich südasiatische Muslime. Sheikh Idi wollte, dem Prinzip der Bilal Muslim Mission folgend, eine Verbindung zwischen schiitischen und sunnitischen Muslimen herstellen und somit nicht wie bisher in der südasiatischen Khoja Moschee, sondern in der großen Jamia Moschee beten. Dies stieß auf Widerstand insbesondere bei den salafitisch-wahhabitisch beeinflussten Muslimen in Nakuru, die den Schiiten daraufhin verboten in der Jamia Moschee zu beten. Trotz der Konflikte versuchte Sheikh Idi, im Gegensatz zu den meisten anderen Muslimen seiner Gemeinde, weiterhin die Jamia Moschee zu nutzen. Ahmed (2008a) beschreibt wie er ihn immer wieder vor der Moschee bei dem Versuch gesehen habe, mit sunnitischen Muslimen ins Gespräch zu kommen und sie von den Ideen der Bilal Muslim Mission zu überzeugen, auch wenn die meisten ihn nicht einmal grüßten.¹⁰⁰ 2006 eröffnete die Bilal Muslim Mission im Stadtgebiet LangaLanga eine neue Moschee mit angrenzender Klinik und Schule.

Abbildung 4: Masjide Bilal Nakuru, 2007

Quelle: Tabea Scharrer

100 Nicht die gesamte sunnitische Gemeinde richtete sich gegen Sheikh Idi. Ihm gegenüber tolerant war zum Beispiel der Imam Sheikh Muhsin Isa Alamoudy, der eher den Ideen der *Ikhwan al-Muslimun* nahe stand (vgl. Ahmed 2008a, 229-232).

Auch wenn die relativ kleine Bilal Muslim Mission sehr aktiv in den Gemeinden arbeitet, wird ihr von afrikanischen Schiiten ein starkes Misstrauen entgegen gebracht. Dies rührt vor allem daher, dass gegenüber den südasiatischen Begründern und Leitern der Organisation viele Vorurteile existieren. Die Hilfe sei zwar gut gemeint, käme aber bei den Bedürftigen nicht wirklich an, da ›Asians‹ das Geld verteilen würden.¹⁰¹

Wahubiri wa Kiislamu (Muslim Bible Preachers)

Im Gegensatz zu den bisher vorgestellten Gruppen konzentrieren sich die *Wahubiri wa Kiislamu* fast ausschließlich auf die Konversion von Christen zum Islam. Diese von Muslimen aus Westtansania begründete Bewegung hat die von christlichen Missionaren bekannte Straßenpredigt übernommen und versucht Menschen zum Islam zu bekehren, indem sie auf öffentlichen Plätzen die Bibel und den Koran ›vergleichen‹ (sie sind auch unter dem Stichwort ›comparative religion‹ bekannt) und eine muslimische Lesart der Bibel propagieren.

Diese Form der Missionierung, die heute in Ostafrika eine große Rolle spielt, entwickelte sich aus verschiedenen Einflüssen heraus. Eine der Gründer der *Umoja wa Wahubiri wa Kiislamu*¹⁰², Sheikh Musa Hussein, wurde 1918 in Ujiji (Westtansania) geboren und studierte unter Sheikh Songoro Marjami Lweno, der aus der gleichen Region stammte. Lweno war für seine kontroversen Ansichten über die Bibel bekannt, die wiederum durch die Ahmadiyya beeinflusst wurden (Lacunza-Balda 1993, 229-230). Diese, seit den 1930er Jahren in Tabora ansässig, setzte die in Auseinandersetzung mit christlichen Predigern in Indien entwickelte polemische Dekonstruktion biblischer Texte als Mittel zur Mission in Ostafrika erstmalig ein (Ahmed 2008b, 5-6). Auch andere wichtige Vertreter der Bewegung, wie Sheikh Muhammad Ali Kawemba¹⁰³ und Sheikh Musa Fundi Ngariba¹⁰⁴, kommen aus der Region Westtansanias.¹⁰⁵ In den 1970er Jahren gab

101 Einer meiner schiitischen Interviewpartner, Tariq, erzählte, die Bilal Muslim Mission stünde zwischen den Geldgebern und den Bedürftigen (Interview am 11.03.2005, Nakuru).

102 Seit 1990 als UMWADI, *Umoja wa Wahubiri wa Kiislamu wa Mlingano wa Dini* (Vereinigung Islamischer Prediger des Religionsvergleiches), bekannt.

103 Muhammad Ali Kawemba lebt heute im Oman (Ahmed 2008b, 6).

104 Der 2001 verstorbene Sheikh Musa Fundi Ngariba war vor seiner Konversion zum Islam als christlicher Prediger tätig (Ahmed 2008b, 6).

105 Ahmed (2008) nennt als weitere Vertreter dieser Bewegung Sheikh Mussa Hussein, Ustadh Swaleh Athumani Ngoy (der eine Zeitlang als Generalsekretär fungierte) und

es immer wieder sunnitische Missionare, die mit der Ahmadiyya kooperierten und gemeinsam mit ihnen Diskussionsveranstaltungen mit christlichen Predigern organisierten (Ahmed 2008b, 6). Die Gründung der *Wahubiri wa Kiislamu* erfolgte 1984 nach einem Auftritt des südafrikanischen Predigers Ahmed Deedat in Dar es Salaam (Chesworth 2006, 169).¹⁰⁶ Seine Publikationen, mit Titeln wie zum Beispiel »Christ in Islam«, »Resurrection or Resuscitation« oder »What the Bible Says about Muhammed«, hatten schon seit den 1960er Jahren weite Verbreitung in Ostafrika gefunden.¹⁰⁷ Auch von ostafrikanischen Muslimen wird diese Gruppe im Zusammenhang mit Ahmed Deedat gesehen, dessen Schriften jedem der von mir interviewten Konvertiten bekannt waren. Ein dritter Einflussfaktor scheinen die Ideen von Sheikh Said Musa (siehe S. 87) gewesen zu sein, mit dem der Begründer der Bewegung eng verbunden war (Loimeier 2007, 144). Dieser stieß mit seiner Unterstützung der Iranischen Revolution jedoch auf Kritik. Der darüber entstandene Streit innerhalb der *Wahubiri wa Kiislamu* führte zur Abspaltung einer neuen Gruppe, der Al-MALLID (die Abkürzung steht für die arabische Bezeichnung *al Markaz al-Islami li-tanbih al-ghafilin an al-din* – Islamisches Zentrum zur Erweckung derer, die die Religion vernachlässigt haben), die 1992 offiziell registriert wurde. Diese ist, wenig verwunderlich, stärker salafitisch orientiert als die *Wahubiri wa Kiislamu* und richtet ihre Missionsbemühungen zudem wieder mehr auf Muslime als auf Christen aus (Ahmed 2008b, 8; Loimeier 2007, 144). Die *Wahubiri wa Kiislamu* sind nicht nur in Tansania, sondern auch in Kenia aktiv, insbesondere in großen Städten wie Nairobi, Kisumu oder Nakuru. Interessanterweise ist ihre Präsenz besonders stark in Momba-

Ustadh Habib Uthman Mazinge (aus Mwanza) (Ahmed 2008b, 5-8). Lacunza-Balda (1993) nennt außerdem O. Matata, der sich für den Zusammenschluss aller (von Deedat beeinflussten) *dawa* Gruppen einsetzte (Lacunza-Balda 1993, 93).

106 Bei seinem von der Muslim Students Association der Universität von Dar es Salaam (MSAUD) organisierten Auftritt 1991 in der Lumumba Halle sprach er über das Thema »Muhammad in the Bible«. (Njozi 2000, 6) Njozi beschreibt, wie danach einige der Zuhörer aufgrund der Rede zum Islam konvertiert seien.

107 Ahmed Deedat wurde 1918 in Indien geboren, wuchs aber in Südafrika auf und lebte dort bis zu seinem Tod 2005. Seine Missionstätigkeit war ebenfalls stark von der Ahmadiyya beeinflusst (vgl. auch Sadouni 2007 und Westerlund 2003). Von ihm geschriebene Artikel sind nicht nur in gedruckter Form, sondern auch im Internet publiziert, z.B. auf der Webseite des 1957 von ihm gegründeten Islamic Propagation Centre International (<http://www.ahmed-deedat.co.za>). Seine Schriften wiederum waren inspiriert durch den Text »Izhar ul-Haqq« von Maulana Rahmat Allah Kairanawi (1810-91) (vgl. Chesworth 2007, 115).

sa, einer eher muslimischen Stadt. Dort halten sie täglich nach dem so genannten *al-Asr*, dem Nachmittagsgebet, öffentliche Predigten im Uhuru Garden ab.¹⁰⁸

Trotz dieser Spaltung verwenden beide eine sehr ähnliche Form der Missionierung. Im Gegensatz zu den bisher besprochenen Bewegungen, sowie den (›konservativen‹, ›modernen‹ wie auch ›reformorientierten‹) *ulama* predigen sie hauptsächlich außerhalb von Moscheen an öffentlichen Plätzen – auf Märkten, in Parks, an Bushaltestellen und in großen Stadien. Zudem werden diese öffentlichen Diskussionen und Predigten (*mhadhara*, Pl. *mihadhara*, Kiswahili: Lesung, öffentliche Rede, Diskussion) in Kiswahili durchgeführt, Arabisch spielt nur eine untergeordnete Rolle.¹⁰⁹ Auch die von ihnen publizierten Texte werden meist auf Kiswahili, einige auch auf Englisch herausgegeben. Eine deutlich größere Rolle spielen jedoch von ihnen vertriebene Audio- und Videotapes, meist Aufnahmen eben dieser öffentlichen Veranstaltungen.

Der Ablauf dieser standardisierten öffentlichen Gegenüberstellungen von Bibel und Koran wirkt wie die Aufführung eines Lehr- bzw. Theaterstückes.¹¹⁰ Zwei Männer sitzen zusammen an einem Tisch, einer von ihnen ist durch die Kleidung als Muslim zu erkennen (er trägt eine *kofia*, manchmal zusätzlich auch einen *kanzu*), der andere trägt westliche Kleidung. Vor ihnen liegen die Bibel und der Koran. Ihnen gegenüber steht oder sitzt ein, immer wieder wechselnder, muslimischer Moderator, der Fragen an die beiden stellt. Nun entwickelt sich durch die Fragen des Moderators eine Diskussion über die Auslegung bestimmter Glaubensgrundsätze, in der die beiden anderen mit Hilfe ›ihrer‹ heiligen Schriften versuchen, Antworten zu finden. Bei allen mir bekannten Beispielen

108 Dass gerade hier die wichtigste Veranstaltung der *Muslim Bible Preachers* stattfindet, erklärt Ahmed mit der gewachsenen christlichen Bevölkerung aus dem Hinterland, die sich in den letzten Jahrzehnten in Mombasa niedergelassen hat (Ahmed 2008a, 332).

109 Diese abweichenden Vorgehensweisen resultieren sicherlich auch daraus, dass diese Bewegung geographisch einen anderen, den bisher besprochenen Bewegungen entgegengesetzten, Weg, aus dem Hinterland Ostafrikas an die Küste, ging.

110 Damit weichen diese Veranstaltungen erheblich vom Vorbild Ahmed Deedats ab, dessen Bibel-Koran-Vergleiche und Diskussionen mit christlichen Predigern die Form von Vorträgen hatten. Auch in dieser Art gibt es international bekannte Nachahmer wie Zakir Naik (vgl. auch S. 295) und lokal in Ostafrika auftretende, wie zum Beispiel Sheikh Ibrahim Abdullahi. In Nakuru gibt es seit 2011 ein stark von dem Vorbild Deedats beeinflusstes *Islamic Propagation Centre*, das jede Woche vor der Jamia Moschee eine öffentliche Veranstaltung in Form eines Vortrags organisiert. Der Leiter des IPC in Nakuru ist ein ›nubischer‹ Kenianer.

wurde dabei insbesondere der westlich gekleidete Mann, der das Christentum vertrat, in ein regelrechtes Kreuzverhör genommen. Die Moderatoren versuchten ihn zu verunsichern, in Widersprüche zu verstricken und zu zeigen, dass er sich weniger gut in der Bibel auskannte, als sein muslimischer ›Konkurrent‹. Diesem blieb meist die Rolle des Zuhörers überlassen, der an einigen passenden Stellen selbst ein Zitat aus der Bibel vorlas. Von den Diskutanten wurde erwartet, dass sie zum einen alle Aussagen mit einem Zitat belegen können und zum anderen die entsprechenden Bibelstellen auswendig kennen, wobei der Vertreter des Christentums dabei meist etwas unbeholfen wirkte. Die widersprüchlichen Aussagen des christlichen Diskutanten werden nicht nur seiner Unwissenheit zugeschrieben, sondern auch den Widersprüchlichkeit der Bibel, insbesondere im Vergleich zum Koran. Diese werden auf von Menschen vorgenommene Veränderungen an der Bibel zurückgeführt (diese Betrachtungsweise wird ausführlich in Kapitel 8 besprochen). Um diese Annahme zu untermauern verwenden die Prediger das so genannte »Barnabas-Evangelium«, das eine große Nähe zu islamischen Sichtweisen aufweist.¹¹¹

Im Laufe der Veranstaltung treten immer wieder Einzelne nach vorne und bekunden ihren Willen zu konvertieren. Danach sprechen sie die *shahada*, das islamische Glaubensbekenntnis, auf Kiswahili und/oder Arabisch, indem sie die Worte des Predigers wiederholen.¹¹² Dieses Schauspiel wird von vielen Anwesenden, meist Muslimen, mitverfolgt und lebhaft kommentiert. In einer in Ostafrika verkauften Video-Aufzeichnung von einer Veranstaltung mit dem Titel »Wacha Biblia Iseme (Let the Bible speak) Yesu Haombei Ulimwengu« (Lasst die Bibel sprechen – Jesus betet nicht für die Welt) geleitet von Mazinge und

111 Das vor allem unter Muslimen bekannte und verbreitete »Barnabas-Evangelium« wird von seinen Verfechtern als einziges Zeugnis eines Zeitgenossen Jesu gesehen, dass zudem weder die Gottessohnschaft Jesu beinhaltet (und somit auch nicht zur Begründung der Trinitätslehre herangezogen werden kann) noch von seinem Kreuzestod oder seiner Auferstehung berichtet. Auch weitere Inhalte, wie zum Beispiel die Darstellung Adams als Gesandter Gottes, weisen große Ähnlichkeiten zum Islam auf. Nach Ansicht vieler Muslime wurde es deshalb 325 beim Konzil von Nicäa verboten. Allerdings lässt sich die Geschichte des »Barnabas-Evangeliums« nur bis ins 16. Jahrhundert, in Form von zwei Manuskripten in italienischer bzw. spanischer Sprache, zurückverfolgen und entspricht weder dem Inhalt des biblischen Barnabasbriefs noch den Apokryphen nach Barnabas.

112 »Ich bezeuge, dass es keine Götter außer Gott gibt, und ich bezeuge, dass Muhammad der Gesandte Gottes ist.«

Yahya¹¹³ erklärte sogar einer der christlichen Diskutanten, er wäre bereit, zum Islam zu konvertieren. Der eigentliche Star der Veranstaltung, ein kleiner Junge, der erhöht auf einem Stuhl saß, sprach daraufhin gemeinsam mit den Konvertiten die *shahada*.¹¹⁴ Als danach zwei weitere Konvertiten vortraten, gab es Jubel

-
- 113 Leider ist es nicht möglich, die Aufnahme genau zu datieren. Aus dem Alter eines der Protagonisten lässt sich jedoch schließen, dass sie Ende der 1990er Jahre (vielleicht auch 2000) stattgefunden haben muss. Den Titel »Wacha Biblia Iseme« trägt auch ein Buch von Sheikh Ali Muhsin Al Barwani (1919, Stone Town - 2006, Muscat/ Oman). Nach seinem Abschluss 1942 von der Makerere University in Kampala, Uganda, war Ali Muhsin vor allem als sansibarischer Politiker und Diplomat im Dienste des omanischen Sultanats aktiv. Zudem war er Herausgeber der Zeitschrift *Mwongozi* (vgl. Glassman 2000, 405) und aktiv in der *Zanzibar Nationalist Party* (ZNP). Nach dem politischen Umsturz 1964 und einer längeren Zeit im tansanischen Gefängnis floh Ali Muhsin 1974 nach Kenia. Später ging er nach Dubai, wo er an einer Koranübersetzung ins sansibarische Swahili, *kiunguja*, arbeitete, dem »Qurani Tukufu«, der zwischen 1995 und 2000 veröffentlicht wurde.
- 114 Immer wieder wurde ein erklärendes Plakat in die Luft gehalten »10 years old – miracle of God – Kijana – Kiujiza ya mungu« (Letzteres ist eine Übersetzung der englischen Version). Nazim erzählte mir 2005 von diesem Jungen, Sheikh Shariff Idd, der seiner Meinung nach die Ursache für viele der Konversionen ab der Mitte der 1990er Jahre gewesen sei. Dieser käme aus einer nicht-muslimischen Familie in Tansania und habe mit drei Jahren beschlossen Muslim zu werden und mit 5 oder 6 Jahren seine gesamte Familie missioniert. Danach sei er in ganz Ostafrika herumgereist, um den Islam zu verbreiten. Bei diesen Veranstaltungen seien sehr viele Menschen konvertiert, allerdings sprach keiner der von mir interviewten Konvertiten von diesem Jungen. Inzwischen studiere er in Saudi Arabien. 1999 erschien im *Scotland on Sunday*, ein Artikel mit dem Titel *Boy, 5, converts 1000 to Islam* (08.08.1999), der die Geschichte des Jungen in ähnlichen Worten schildert. Shariff sei im Dezember 1993 in einer katholischen Familie in Arusha (Nord-Tansania) geboren worden. Schon im Alter von vier Monaten habe er begonnen Verse aus dem Koran zu zitieren. Seine ersten Worte habe er auf Arabisch gesprochen. Seine besorgten Eltern vermuteten, er sei von Dämonen besessen und riefen einen Pastor zur Hilfe. Schließlich erkannten muslimische Nachbarn der Familie die von ihm gesprochene Sprache. Neben Kiswahili und Arabisch könne Shariff Idd in drei weiteren Sprachen, Englisch, Französisch und Italienisch sprechen und weitere einfach durch Zuhören erlernen. Viele Muslime sind sich nicht sicher, ob sie der Geschichte dieses Jungen Glauben schenken sollten. Auf der einen Seite entspricht die Wundererzählung nicht dem eher rationalen Denkstil der salafitischen und wahhabitischen Muslime. Auf der

im Publikum. Auch wenn es den muslimischen Diskussionspartnern gelang, den christlichen sichtbar zu verunsichern oder ihm die Argumente zu nehmen, reagierte das Publikum mit Gelächter und Siegerposen, wie nach oben gestreckten Armen oder zu Fäusten geballten Händen. Der von Zeit zu Zeit von den Moderatoren angestimmte Wechselruf »Takbir« (»sagt Allahu akbar«), der vom Publikum mit »Allahu akbar« erwidert wurde, wirkte wie ein Sprechchor bei einem sportlichen Wettkampf. Ahmed (2008) schreibt dazu: »The ambience during a mihadhara is always theatrical, full of word-battles and jokes. Listening to the Muslim preachers can be great fun.« (Ahmed 2008b, 11) Immer wieder gibt es Gerüchte, die zuvor genannten »Konvertiten« seien in Wirklichkeit Muslime.¹¹⁵ Dadurch wird noch einmal der Performance-Charakter dieser Veranstaltungen unterstrichen. Somit könnte die öffentliche Zur-Schau-Stellung von Religiosität und Konversion auch als Stärkung des Selbstbewusstseins der eigenen religiösen Gruppe interpretiert und nicht unbedingt nur in Hinblick auf missionarische Aktivitäten betrachtet werden.¹¹⁶ Auch dass diese Inszenierungen vor allem von Muslimen besucht werden, stärkt diesen Eindruck. Allerdings stellen sich Christen durchaus diesem Wettstreit, wie die Teilnahme verschiedener christlicher Prediger an den Veranstaltungen zeigt, und versuchen ihre Positionen zu verteidigen.¹¹⁷

Die öffentlichen Veranstaltungen der *Wahubiri wa Kiislamu* führten schon in den 1980er Jahren zu Auseinandersetzungen mit christlichen Gruppierungen.

anderen Seite werden durch ihn ausgelöste Konversionen trotz allem begrüßt. Selbst über den ostafrikanischen Kontext hinaus wird die Geschichte des Jungen diskutiert. So wurde die Erzählung auf einer Webseite als Falschmeldung bezeichnet, mit der Vermutung: »... that the entire thing is an elaborate scam done by either the Christians or the Sufis with the intent to hoodwink the Muslims.« (http://www.themodernreligion.com/misc/hoax/convert_boy5.htm; 19.05.2009) So könne er weder viele Sprachen, nur jeweils ein paar Formulierungen, noch den ganzen Koran auswendig. Auch sein Vater sei nach wie vor Christ und der ganze Auftritt habe eher wie eine Werbeveranstaltung gewirkt.

115 Gespräch mit Hassan Mwakimako, 2007.

116 Westerlund kommentiert in analoger Weise die Arbeit des Südafrikaners Ahmed Deedat: »... his polemical attacks against Christians and others were a way of defending the vulnerable Muslim minority in South Africa.« (Westerlund 2003, 271f.).

117 Vor allem die Siebenten-Tags-Adventisten beteiligen sich an diesen Diskussionen (Ahmed 2008b, 11). Die Einladung christlicher Prediger ist allerdings nicht die Regel. In vielen Fällen sprechen nur Muslime auf diesen Veranstaltungen, bzw. nicht-ausgebildete christliche Laien (vgl. auch Wandera 2007).

Diese warfen den Muslimen vor, Unfrieden zu stiften, christliche Lehren in der Bibel anzugreifen und das Christentum im Allgemeinen zu beleidigen. Von Muslimen dagegen wurde dies als Angst vor den aus den Veranstaltungen resultierenden Konversionen interpretiert:

»Since the adoption in 1984 by Muslim preachers of the method of propagating Islam using comparative religious study, and the corresponding rise of conversions to Islam from Christianity, the Catholic clergy has been instigating the government to ban Muslim preaching popularly known as ›Mihadhara‹ (public debates), alleging that they were defamatory and insulting to Christianity.«¹¹⁸

Obwohl es nur in einzelnen Fällen zu gewaltsamen Auseinandersetzungen kam (z.B. 2003 in Mwanza, vgl. Hofmeier & Hirschler 2004, 313), verschärften sich die Spannungen zwischen Christen und Muslimen. Der Staat reagierte darauf mit der Ausweisung von Predigern¹¹⁹ und in Tansania 1992 (vgl. auch Kapitel 2.3) mit dem Verbot dieser Veranstaltungen. Muslime beklagten daraufhin, ihnen bliebe das Recht auf öffentliche Predigten, das christlichen Gruppierungen zugestanden würde, verwehrt und sahen dies als weiteren Beweis ihrer Marginalisierung.¹²⁰ Aber nicht nur von christlicher, sondern auch von muslimischer Seite werden die *Wahubiri wa Kiislamu* kritisch betrachtet. Zum einen vermuteten einige meiner Interviewpartner, dass die dort zu beobachtenden schnellen Konversionen nur in wenigen Fällen von Dauer seien. Auch das zum Teil geringe religiöse Wissen der Prediger wurde kritisiert. Hier kommt sicherlich hinzu, dass die *Wahubiri wa Kiislamu* von Muslimen aus dem Hinterland dominiert werden, die weniger in die islamische Gelehrtenschaft der Küste eingebunden sind. Zum anderen ist vielen Muslimen der konfliktive Inhalt der Veranstaltungen durchaus bewusst. Einer der Interviewpartner, der sich später um ein politisches Amt bewarb, erzählte, er würde sich nicht so sehr in die Öffentlichkeit begeben wollen, um Probleme zu vermeiden.¹²¹ Hier kommt hinzu, dass die Veranstalter der *mihadhara*, zumindest in Tansania, auch in Auseinandersetzungen mit der regie-

118 Brief von Abdul Aziz an den Attorney General von Tansania, in dem er gegen Einschränkungen islamischer Prediger durch die tansanische Regierung protestiert. Abgedruckt in Njozi 2000, 90.

119 So wurden 1987 drei Prediger, die in Mombasa auf einer Veranstaltung sprechen wollten, nach Tansania ausgewiesen (vgl. Lacunza-Balda 1993, 231).

120 Interview mit Bakri, 2004, Moshi.

121 Interview mit Bakri, 2004, Moshi.

rungsnahen *Bakwata* verstrickt sind (Lacunza-Balda 1993, 228) und somit gleich in zwei Konfliktfeldern eine aktive Position einnehmen.

Während die meisten Wissenschaftler eher von einer negativen Wirkung der *Muslim Bible Preacher* ausgehen, versucht Ahmed (2008) zu zeigen, dass diese Bewegung auch positive Effekte haben kann. Für viele seien diese Veranstaltungen eine Möglichkeit sich zum ersten Mal mit der jeweils anderen Religion auseinanderzusetzen und Grundzüge kennenzulernen, wenn auch in Form einer häufig provozierenden Diskussion. Die von den *Wahubiri wa Kiislamu* in Ostafrika etablierte Form des religiösen Vergleiches hat inzwischen viele Nachahmer gefunden. Dies ist zum einen auf die Spaltung der Bewegung zurückzuführen, die nicht nur die zwei Hauptzweige betraf, sondern sich darüber hinaus fortsetzte. Ahmed (2008) schrieb dazu: »... so what the preachers lose in organization they gain in diffusion.« (Ahmed 2008b, 12) Zum anderen greifen viele muslimische Prediger und Gelehrte die Methode der Prediger und ihrer Veranstaltungen auf, um von deren Beliebtheit zu profitieren. Aber auch christliche Gruppierungen verwenden inzwischen diese Form der Missionierung und versuchen wiederum Unstimmigkeiten im Koran nachzuweisen (vgl. Chesworth 2007).

3.2 ABGRENZUNGEN UND ZUORDNUNGEN – DIE KOMPLEXITÄT ISLAMISCHER MISSION

Trotz der Unterschiede zwischen den verschiedenen Bewegungen und Gruppierungen existieren zwischen ihnen viele Ähnlichkeiten und Überlappungen. Die oben geschilderten Konflikte treten gleichzeitig mit dem Gemeinschaftsgefühl der *umma* auf, allerdings unter dem Vorbehalt, wer in diese Gemeinschaft eingeschlossen wird und wer nicht.¹²² Diese Komplexität erschwert Gläubigen wie Forschern gleichermaßen die Orientierung im Feld des Islam. Wie aus dem Beispiel der *Wahubiri wa Kiislamu* deutlich wird, ist die Bandbreite der einzelnen Bewegungen unter Umständen sehr groß und ihre Wirkung darüber hinaus diffus und damit schwierig zu beschreiben. Unterscheidungen zwischen verschiedenen Gruppierungen und Zuordnungen Einzelner zu bestimmten Gruppen sind oft nicht eindeutig, beziehungsweise ändern sich im Laufe der Zeit. Einzelne Grup-

122 Zu Beginn meiner Forschung wurde mir häufig gesagt, es gäbe nur einen Islam. Die Unterschiede wären eine Erfindung westlicher Medien. Die auftretenden Konflikte werden meist nicht offen diskutiert, auch da sich viele Muslime bewusst sind, dass diese dem Ideal der *umma*, und der damit verbundenen Selbstdarstellung eines alle Grenzen überwindenden Islam, widersprechen.

pierungen und deren Aktivisten sind häufig von verschiedenen Ideen beeinflusst und interagieren in Netzwerken, die auch über die jeweilige Bewegung hinausreichen kann. Zudem gibt es immer wieder wechselnde Allianzen und Zuordnungen, wie zum Beispiel die Zusammenarbeit insbesondere salafitischer Gruppen mit den verschiedenen nationalen muslimischen Verbänden in Kenia verdeutlicht. Zu diesen inhaltlichen und personellen Überschneidungen zwischen den verschiedenen Bewegungen kommen Ähnlichkeiten in der Art und Weise der Missionsarbeit. Viele Gruppen unterhalten eigene Moscheen, Schulen, Madaris, Bibliotheken, Kindergärten, Waisen- und Krankenhäuser, Kliniken und in kleineren Orten Brunnen. Während des Ramadan werden Spenden an Bedürftige ausgegeben, die Missionare kümmern sich um Gefangene und im Rahmen des religiösen Unterrichtes werden Schulkinder angesprochen. Darüber hinaus werden Kurse für Konvertiten angeboten. In Bezug auf die *Wahubiri wa Kiislamu* und die Tablighi Jama'at ist dies etwas einzuschränken, bezogen auf die erste Gruppierung da weniger Finanzen zur Verfügung stehen, bezogen auf die zweite da die Missionsarbeit auf einer niedrigeren öffentlichen Ebene stattfindet. Die Tablighi Jama'at arbeitet stärker über informelle Ankündigungen und Predigten in der Moschee, da sie sich zunächst vor allem an Muslime richtet. Die anderen drei beschriebenen Bewegungen sind deutlich präsenter in der Öffentlichkeit. Im Falle der salafitisch geprägten Gruppen kommt zum Teil eine Einbindung in politische Aktivitäten hinzu, die wiederum ihr Selbstbild prägen. Die Bilal Muslim Mission hingegen hält sich in der politischen Sphäre zurück, arbeitet stattdessen aber zum Beispiel in Schulen. So nutzte in Nakuru Sheikh Idi Abdallah den Islamischen Religionsunterricht (Islamic Religious Education, IRE), um den schiitischen Islam vorzustellen.¹²³ Eine gezielte Ansprache von Jugendlichen war jedoch bei allen vier Missionsbewegungen zu beobachten. Weitere Unterschiede werden auf den Ebenen der internen Struktur, der verwendeten Medien und der Formen öffentlichkeitswirksamer Veranstaltungen deutlich. Die Verbreitung salafitischer Gruppen und der *Wahubiri wa Kiislamu* beruhen stark auf einer ideellen Einbindung von Muslimen durch Schriften, den Besuch bestimmter Prediger und Moscheen, sowie durch persönliche Netzwerke und weisen verglichen mit der Tablighi Jama'at eine relativ lose Struktur auf. Auch bei dieser ist zunächst eine lose Anbindung möglich, bei zunehmender Aktivität ist jedoch ein interner Aufstieg in stärker verfestigte Strukturen möglich. Auch die Beteiligung an der Bilal Muslim Mission ist durch die mit ihr verbundene Konversion zum schiitischen Islam stärker formalisiert. Alle Bewegungen nutzen mediale Möglichkeiten intensiv, wobei die Tablighi Jama'at ihre Schriften vor allem intern

123 Interview mit Sheikh Idi Abdallah, 2007.

veröffentlicht und die Wahubiri wa Kiislamu stark über nicht-schriftliche Medien, wie Kassetten, arbeitet. Öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen, wie zum Beispiel *maulidi* Feiern, wurden durch den Einfluss der salafitischen Bewegung im Hinterland Ostafrikas stark eingeschränkt. Allerdings kann argumentiert werden, dass diese Veranstaltungen lediglich von anderen Möglichkeiten der Feier, bzw. der Präsentation, abgelöst wurden. Insbesondere die *ijtima* der Tablighi Jama'at und die *miadhara* der Muslim Bible Preacher sind hier zu nennen. Auch die Diskussionsveranstaltungen salafitischer Gruppen sind, insbesondere nach Einladung berühmter Prediger, Treffpunkte vieler Muslime und, wenn auch nüchterne, Feierlichkeiten. Wie gezeigt wurde, sind auch *maulidi* Feiern noch, bzw. wieder, präsent. Im Falle der *Bilal Muslim Mission* wurde sogar die Schulfest in Rasul als *maulidi* Feier veranstaltet.¹²⁴

Bei muslimischen Aktivisten der einzelnen Strömungen lässt sich häufig ein bestimmter Habitus, der sie von anderen abgrenzt, erkennen.¹²⁵ Sie ordnen sich bewusst bestimmten Gruppierungen und Netzwerken zu, zum Teil auch durch offensichtliche Abgrenzungen von anderen, und zeigen ihre Positionierung durch geeignete »Marker«. Leicht nach außen ersichtlich ist das Zeigen einer Gruppen-Identität durch Kleidung. Dies kann vom Tragen einer *kofia* (der früheren Kopfbedeckung der Küste, die anzeigte, dass der Träger bereits eine Hajj absolviert hatte) oder eines *kanzu* als Zeichen einer Zuordnung zur Gemeinschaft der Muslime über den Turban der Tablighi Jama'at, das Tragen der arabischen *kufiya* (auch als Palästinensertuch bekannt, das als Kennzeichen der Nähe zum politischen Islam interpretiert werden kann) bis zu den genauen Kleidungsvorschriften der Salafiyya reichen. Letztere sind vor allem durch die kürzeren etwa wadenlangen Hosen der Männer erkennbar¹²⁶, die damit eine rituelle Verschmutzung ihrer Kleidung durch den Boden zu vermeiden suchen. Zudem sind sie bemüht, ihre Bärte wachsen zu lassen. Frauen in dieser Bewegung sind häufig komplett verschleiert, das heißt sie tragen auch Gesichtsschleier, Handschuhe und Socken, um kein Stück ihrer Haut unbedeckt zu lassen (vgl. van de Bruinhorst 2007,

124 Zu dieser Jahresfeier der Schule 2005 wurde auch ein Koran-Rezitations-Wettbewerb veranstaltet und es wurden Qaswidas (islamische Gedichte) rezitiert, bzw. gesungen.

125 Vgl. auch Starrett 1995, der in diesem Text das bourdieusche Konzept der »body hexis« im Hinblick auf den Islam in Ägypten betrachtet.

126 Das Tragen von Kleidungsstücken die über das Fußgelenk hinaus reichen wird bei Männern als *isbaal* bezeichnet und ist nach Meinung einiger Muslime der Überlieferung zufolge *haraam* (verboten, diese Auslegung bezieht sich unter anderem auf eine Hadith in Sahih al-Bukhari Band 7, Buch 72, Hadith 678).

96-97). In der Moschee werden die Unterschiede vor allem durch die Gebetshaltungen, die beim Gebet verwendeten Formeln und die Häufigkeit der Gebete deutlich (van de Bruinhorst 2007, 332)¹²⁷. Auch wenn die Unterschiede von außen betrachtet nur gering erscheinen, erhalten sie durch ihre Abgrenzungsfunktion und die hinten den Symbolen stehende Interpretation des Islam großes Gewicht. Aber auch der Besuch bestimmter Moscheen oder Prediger weist auf die Positionierung von Muslimen hin. Ebenso wird an den persönlichen Netzwerken, beziehungsweise daran, wer aus diesen explizit ausgeschlossen wird, oft eine Selbst-Verortung deutlich. Hinzu kommen das Interesse für bestimmte islamische Autoren, die Abgrenzung von anderen Lesegewohnheiten sowie die Annahme eines bestimmten Lebensstiles. So werden zum Beispiel von Muslimen, die eher von der salafitischen Strömung beeinflusst sind, häufig Romane kritisiert mit dem Hinweis, diese würden nicht die Realität widerspiegeln und dienen lediglich der Zerstreung. Auf der anderen Seite werden Kampfsportarten als sehr positiv für Muslime dargestellt, da sie deren Selbstbewusstsein und Widerstandsfähigkeit förderten. Diese Bezugnahmen tauchen immer wieder in Gesprächen auf und werden von Muslimen genutzt um ihre Nähe oder Ferne von dieser Strömung darzustellen.

Die Mehrheit der Muslime ist jedoch kaum in diese Strukturen eingebunden. Besuchen diese eine Veranstaltung eines salafitischen Predigers, kann dies auch aus reinem Interesse oder aus Neugier geschehen, oder auch ein Anlass sein, Bekannte zu treffen. Ebenso gehen Muslime auch in die Ansar al-Sunna Moschee, wenn diese zur Gebetszeit am nächsten liegt. Gerade an diese nicht eingebundene Mehrheit der Muslime richten sich die oben vorstellten konkurrierenden Missionsbewegungen. Durch regelmäßige Besuche bestimmter Moscheen und Prediger kann es zu einer graduellen Änderung des Verständnisses des Islam kommen, einem Lernprozess, an dem am Ende eine andere Sicht darauf steht, was ›normaler‹ bzw. ›richtiger‹ Islam bedeutet. Diese Muslime nehmen somit die Sicht einer bestimmten Strömung des Islam an, ohne sich unbedingt bewusst dafür zu entscheiden, bzw. ohne sich als dieser Strömung angehörig oder eine andere Strömung verlassend zu fühlen. Inwiefern auch in diesem Falle von Konversion gesprochen werden kann, wird im Laufe dieser Arbeit untersucht.

Auch wenn sich diese Bewegungen meist an Muslime wenden, spielen sie auch für Konvertiten aus dem Christentum eine große Rolle, da diese häufig ihre erste islamische Bildung von den besonders aktiven Bewegungen erhalten.

127 Er verweist an gleicher Stelle auch darauf, dass sich trotz dieser Unterschiede der Großteil der Muslime zum gemeinsamen Gebet trifft.

3.3 KONKURRENZ RELIGIÖSER MISSIONSBEWEGUNGEN

Christliche Mission

Die muslimischen Missionsbewegungen bewegen sich im gleichen religiösen Feld wie christliche Bewegungen, bei denen ähnliche Spaltungstendenzen und Einflusszunahmen fundamentalistischer Strömungen zu beobachten sind.¹²⁸

1844 wurde von Johann Ludwig Krapf, einem Missionar der Church Missionary Society (CMS), nördlich von Mombasa die erste englische Missionsstation in Ostafrika gegründet. Schon im 19. Jh. wurden von dieser modernen Missionsgesellschaft öffentliche, meist gut besuchte, Straßenpredigten eingesetzt, auf die die Bevölkerung mit parodierenden Antworten reagierte.¹²⁹ Ab den 1940er Jahren nahm diese Praxis durch zunehmende Konflikte mit Muslimen ab. Schon seit Beginn des 20. Jh. spalteten sich immer wieder Gruppen, die unter dem Begriff der African Independent Churches gefasst werden, von den Missionskirchen ab. Den Höhepunkt erreichte diese Bewegung in den 1960er Jahren (vgl. Gifford 2004). In den 1950er und 1960er Jahren begannen internationale Evangelisten, wie Billy Graham (1960) oder T. L. Osborn (1957), in Ostafrika zu predigen. Die charismatische Pfingstkirchenbewegung mit ihren großen öffentlichen Messen wurde insbesondere in Kenia immer stärker und ab Mitte der 1980er zur Normalität.¹³⁰ Gifford (2004) schreibt dazu:

»In all African major cities now there are charismatic prayer centres, all-night services, conventions, crusades and Bible schools. They make themselves evident in new buildings, bumper stickers and banners, and particularly, the posters that everywhere advertise an enormous range of forthcoming activities. No one with a radio or television can avoid

128 Gifford zufolge seien im Prinzip fast alle Christen in Afrika als fundamentalistisch zu beschreiben, da viele afrikanische Christen von einer Unfehlbarkeit der Bibel ausgingen (Gifford 1995, 198). In Betrachtung des zuvor eingeführten weitergehenden Fundamentalismus-Begriffes (vgl. S. 84) muss diese Aussage allerdings eingeschränkt werden.

129 Schon von 1894 gibt es Berichte über *open-air meetings* auf Marktplätzen (Chesworth 2006, 161). Die CMS demonstrierte diese öffentliche Predigt auch den Deutschen Missionaren der Neukirchner Mission in Lamu, denen diese Form der Mission bis dahin nicht vertraut war (ebd., 162).

130 Diese fielen insbesondere durch ihre starke Anlehnung an die westliche Kultur auf. Anstelle von Roben trugen sie Anzüge und statt in den lokalen Sprachen beteten sie in Englisch (Gifford 2004, 170).

their media productions. Above all, everyone knows of the new religious superstars, and the burgeoning crop of new ›prophets‹.« (Gifford 2004, 170)

Auch in Tansania hat sich die Kirchenlandschaft durch die neue Stärke der bis in die 1970er Jahre hinein marginalen Pfingstkirchen deutlich, wenn auch nicht so stark wie in Kenia, geändert (Ludwig 1995, 221). Die gleichzeitig stattfindende Aufspaltung dieser Bewegung vergrößerte ihren Einfluss eher noch (vgl. Ludwig 1995, 222). Der Einfluss der charismatischen Bewegung mit der Betonung von Visionen, Prophezeiungen und Heilungen durch Gebete geht weit über die Pfingstkirchen hinaus und ist auch stark in anderen protestantischen Gemeinden und zum Teil auch in der katholischen Kirche anzutreffen.¹³¹ Dies resultiert auch aus deren Angst, Gemeindeglieder und somit Einfluss zu verlieren, falls sie sich dem Trend des Klatschens, Singens, Tanzens und Zeugnis-Ablegens verweigerten (Ludwig 1995, 223).

Die große Anziehungskraft der charismatischen Kirchen ist zum einen in deren Fokus auf persönlichen Erfolg, vor allem in wirtschaftlicher Hinsicht, zu sehen. Durch die individuelle Entscheidung der Hinwendung zu Gott und den damit verbundenen Neuanfang (›born again‹) wird der Gläubige schon im diesseitigen Leben belohnt. Dieses »faith gospel« wird auch damit verbunden, den Glauben an Gott mit finanzieller Unterstützung der Gemeinden und seiner Repräsentanten sichtbar zu machen, entsprechend des biblischen Bildes des Säens und Erntens (vgl. Gifford 2004, 174 und Ludwig 1995, 221-222). Die in Kenia wie in Tansania weit verbreitete Gleichsetzung der Pfingstkirchen mit Unternehmen¹³² rührt nicht nur aus deren Fokus auf persönlichen Erfolg. Christliche Kirchen sind zu einem wichtigen wirtschaftlichen Faktor aufgestiegen. Gifford (2004) schätzt, dass Kirchen in vielen afrikanischen Ländern nach dem Staat und den Hilfsorganisationen zum drittgrößten Arbeitgeber aufgestiegen sind (Gifford 2004, 174). Zum anderen argumentiert Gifford, dass die Vorstellung göttlicher Präsenz im täglichen Leben, die nur durch das Eingreifen dämonischer Mächte blockiert sein können, die wiederum besiegt werden müssen, afrikani-

131 Interviews mit Fahamu und Theresia 2004 und 2007 in Moshi. In diesem Zusammenhang kann von einer »charismatization« der historischen oder Missionskirchen gesprochen werden (Gifford 2004, 174). Vgl. auch hier Meyer (2004) zum »pentecostalite style«.

132 Dies wird zum Teil auch verallgemeinert als »religion is money« ausgedrückt (z.B. in einem Gespräch mit Christen und Muslimen in Moshi 2004).

scher Religiosität entsprechen (Gifford 2004, 175).¹³³ Während diese Erlösung (›deliverance‹) durch die Austreibung dämonischer Geister bis etwa Mitte der 1990er Jahre vor allem in ›prayer camps‹ stattfand, geschieht dies heute vor allem auf den so genannten ›crusades‹ durch sich selbst als Propheten stilisierende Prediger (Gifford 2004, 172-173).¹³⁴

Der Erfolg der Pfingstkirchen liegt aber auch in deren sehr starken Missionsbemühungen begründet. So stehen hinter vielen der neuen ›church grow‹ Initiativen Ideen und Ressourcen des *AD2000 & Beyond Movement*, dass sich »A Church for Every People and the Gospel for Every Person by AD 2000« zum Ziel gesetzt hatte. Diese Initiative setzte einen besonderen Fokus auf von Muslimen bewohnte Gebiete, in dem es die Idee des ›10/40 Fensters‹ (dem Gebiet zwischen dem 10ten und dem 40ten Breitengrad nördlich des Äquators, das das nördliche Afrika, den Nahen Osten, Südasien, China und Japan umfasst) verbreitete, da dieses Gebiet »... the largest spiritually bankrupt ethnolinguistic megapeoples« umfasse und es »numerous strongholds of Satan« einschlieÙe (Gifford 1994, 530-531).¹³⁵

Klima der Mission und Konkurrenz

Bei Betrachtung der unterschiedlichen Missionsbewegungen, zu den muslimischen und christlichen kommen, wie in der Einleitung dargestellt, weitere Bewegungen hinzu, wird die Komplexität und Vielfalt des religiösen Feldes in

133 Hier ist allerdings zu fragen, warum charismatische Kirchen auch außerhalb Afrikas so große Erfolge zu verzeichnen haben.

134 Diese als ›Kreuzzüge‹ bezeichneten Treffen finden meist über mehrere Tage hinweg in öffentlichen Räumen wie Stadien oder Parks statt. Häufig werden sie von mehreren Kirchen gemeinsam organisiert, die vor allem Chöre und bekannte Prediger einladen. Letztere bedienen sich dabei zum Teil einer sehr aggressiven Sprache (Ludwig 1995, 221-222). Dies lässt sich zum Beispiel bei den Auftritten von Pastor Pius Muiru (Leiter des *Maximum Miracle Centre*, Nairobi) einem der bekanntesten Prediger in Kenia beobachten, insbesondere in seiner vom kenianischen Staatsfernsehen KBC übertragenen Sendung *Kuna Nuru Gizani* (Es gibt Licht in der Dunkelheit).

135 Dort stellt Gifford auch fest, dass »[...] for Africa's mushrooming new churches, Muslims are part of the empire of Satan; for them, the only properly Christian attitude to a Muslim is to convert him.« Inzwischen werden diese Ziele durch das *Joshua Project* weiter verfolgt.

Ostafrika deutlich. Diese marktähnliche Konkurrenzsituation¹³⁶ führt wiederum, nach Ansicht insbesondere der amerikanischen Religionssoziologie, zu einer Belebung von Religion (Pollack 2002, 374) und könnte somit die weitere Intensivierung religiöser Diskurse und Deutungsmuster in Ostafrika erklären.

Die verschiedenen Bewegungen arbeiten aber nicht nur gegeneinander, sondern beeinflussen sich gegenseitig, insbesondere im Hinblick auf die Formen der Missionierung. Wie gezeigt wurde, griffen Muslime nicht nur den von christlichen Gemeinden verbreiteten Stil der öffentlichen Predigten auf: »The practice of inviting foreign ›revivalists‹, spreading tracts and pamphlets, as well as putting stickers on vehicles and distributing cassettes and videos has become more common among Muslims.« (Lodhi & Westerlund 1999, 108-109) Die Aushandlung der Konkurrenz erfolgt sehr stark über öffentliche Sicht- und Hörbarkeit der unterschiedlichen Gruppen. So war bei meinem ersten Aufenthalt in Nakuru 2004 der Ruf des Muezzins zum Freitagsgebet in der gesamten Innenstadt deutlich zu vernehmen. Ein Jahr später hatte sich in etwa einem Kilometer Entfernung eine kleine Kirche in der Innenstadt niedergelassen, die jeden Mittag, parallel zum islamischen Gebet, zu einem *Lunch hour meeting* einlud und mit Gospel songs darauf aufmerksam machte. Da beide Gemeinden Lautsprecher verwendeten, übertönte die Einladung zum christlichen Gottesdienst nun die der islamischen Gemeinde zum Gebet in diesem Teil der Stadt. Im Vergleich zu den von Hirschkind (2006) beschriebenen »Islamic soundscapes«¹³⁷ in Ägypten, durch die islamische Predigten in das alltägliche Stadtleben verwoben werden, wird auch dieses Ringen um akustische Dominanz als Wettkampf ausgetragen. Dieses Bemühen um Hörbarkeit wird in Ostafrika jedoch auch kritisch betrachtet und zum Teil als »noise pollution« bezeichnet.¹³⁸ Örtlich werden immer wieder Verbote, vor allem der nächtlichen kirchlichen Veranstaltungen, gefordert.¹³⁹

136 Die immer wieder verwendeten Begriffe des ›religiösen Marktes‹ oder des ›Konversionsmarktes‹ werden hier nicht verwendet, da sie als reine Metaphern keinen analytischen Wert besitzen. Lediglich Vertreter von *Rational Choice* Ansätzen benutzten diese Konzepte als aussagekräftige Modelle. Diese Ansätze werden hier aber nicht vertreten.

137 Mit »Islamic soundscape« bezeichnet er »ways of reconfiguring urban space acoustically through the use of Islamic media forms« (Hirschkind 2006, 6).

138 So wurde schon 2001 in einem Zeitungsartikel geschrieben: »Public reading is becoming a threat to security. Worse still, it has become a public nuisance, causing noise pollution.« (*Let's Ban Public Preaching*, *The East African*, 05.11.2001)

139 In Kenia wurde 2009 ein solches Gesetz verabschiedet, dass von der National Environmental Management Authority durchgesetzt werden soll (vgl. *Negotiate with re-*

Bisher ist diese Konkurrenz in Ostafrika, im Gegensatz zu anderen vergleichbaren Regionen Afrikas wie zum Beispiel Nigeria, selten in Gewalt zwischen Christen und Muslime umgeschlagen. Auch wenn gewaltsame Konflikte wie zum Beispiel in Nairobi (2000), als die Vertreibung von Händlern vom Grundstück einer Moschee im Slumgebiet South B zunächst zur Brandstiftung an der Moschee und später zu einem Vergeltungsschlag gegen eine Katholische Kirche im gleichen Stadtgebiet führten¹⁴⁰, oder die Zerstörung einer Katholischen Kirche in Sansibar 1997 durch Muslime (Oded 2000, 170) sporadisch auftreten, war damit bisher nie eine ähnlich ausufernde Gewalt wie bei christlich-muslimischen Auseinandersetzungen in Nigeria oder bei politischen Auseinandersetzungen in Ostafrika, wie zum Beispiel nach der Wahl in Kenia 2007/2008, verbunden. Zudem waren diese inter-religiösen Konflikte von vergleichbarer Bedeutung wie die immer wieder auftretenden internen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen muslimischen Fraktionen oder unterschiedlichen Abspaltungen christlicher Gemeinden.

Allerdings ist eine latente Angst vor einem Umschlagen der Konkurrenz in gewaltsame Konflikte durchaus vorhanden, wie öffentliche Diskussionen und immer wieder erfolgende Aufrufe zu einem friedlichen Umgang miteinander zeigen. Als zum Beispiel der libysche Präsident Muammar al-Gaddafi 2008 in Uganda während einer Rede anlässlich der Einweihung der nach ihm benannten größten Moschee im subsaharischen Afrika die Bibel zur Fälschung erklärte, da der Name des Propheten Mohammed darin nicht vorkäme, wurde ihm das Schüren eines inter-religiösen Konfliktes vorgeworfen.¹⁴¹ Muslime dagegen sehen in

ligious groups on ›noise‹ rules, The Standard, 25.11.2009). Muslime befürchteten daraufhin, in ihrer Religionsfreiheit eingeschränkt zu werden, wenn auch der Ruf zum Gebet von diesem Gesetz betroffen sei (z.B. Friday Bulletin, 20.07.2009).

140 *Pleas For Calm As Church Burns*, The Daily Nation, 02.12.2000. In Kenia gab es weitere, ähnliche Fälle z.B. 2003, als fünf Kirchen im Tana River Gebiet niedergebrannt wurden, nachdem ein zum Islam konvertierter ehemaliger christlicher Prediger aufgrund von anti-christlichen Predigen verhaftet worden war (*Five Churches Torched in Tana River District*, The East African Standard, 20.06.2003) oder 2006, als die christliche Radiostation Hope FM von unbekanntem Tätern überfallen wurde (*Muslims Condemn Attack On Radio Station*, The East African Standard, 15.05.2006)

141 *Religionism a Threat to East African Unity*, The East African Standard, 30.03.2008. Gaddafi griff mit dieser Argumentationsweise ostafrikanische Diskussionsmuster auf, jedoch in *einer* anderen Weise als diese normalerweise verwendet werden. Die *Wahubiri wa Kiislamu* führen, ähnlich wie Ahmed Deedat, eher Stellen in der Bibel

der zum Teil militanten Sprache christlicher Prediger, wie zum Beispiel des bekannten Predigers Reinhard Bonnke und deren uneingeschränkte Möglichkeiten des öffentlichen Auftretens, eine Gefahr für den religiösen Frieden:

»The widely-heralded, seemingly unstoppable advance of Christianity, exemplified by Bonnke and his seemingly limitless resources, personnel and technology, appears as the ultimate threat to Muslims. To Muslims, Bonnke's aim is the elimination of every mosque from Africa in the shortest possible time. This elimination is to be achieved through evangelisation and not through arson [...] but in Muslim eyes the ultimate effect is the same, their cultural annihilation.« (Gifford 1992, 17)

Lissi Rasmussen (1993) erklärt diese bisher eher friedliche Konkurrenz zwischen Christentum und Islam in Bezug auf Tansania damit, dass Religion historisch nicht wie in Nigeria im Zentrum gewaltsamer Auseinandersetzungen (wie z.B. in den westafrikanischen *jihads* nach dem Vorbild Usman dan Fodio im 19. Jh.) stand oder als Trennlinie von Konfliktparteien (im Bürgerkrieg nach der Abspaltung der selbsternannten Republik Biafra 1967-1970) diene. In Tansania dagegen sieht sie Religion eher als ein vereinigendes Element, wie sie am Beispiel der Debatte über die Reform des Familienrechtes zwischen 1969 und 1971 darstellt (vgl. Rasmussen 1993, 107-111). Auch die politische Einbindung von Muslimen in Tansania wie in Kenia führe dazu, dass in den meisten Fällen Konfliktlinien nicht zwischen religiösen Lagern, sondern zwischen Parteien bzw. personellen Netzwerken verlaufen.

Bei Betrachtung des in Ostafrika so präsenten Bibel-Koran-Vergleiches lässt sich zudem argumentieren, dass tradierte Spielregeln des Wettkampfes auf den Bereich der christlich-muslimischen Konkurrenz übertragen wurden. Das in Ostafrika, vor allem im Raum der Swahili Gesellschaft, verbreitete Prinzip der kompetitiven Opposition, *upinzani*, wurde bereits von verschiedenen Wissenschaftlern auf den Gebieten der Tanzgesellschaften (Ranger 1975), Musik (Gunderson 2000), von Fußballklubs (Tsuruta 2003) und den in ›Moieties‹ unterteilten Swahili Städten (Horton & Middleton 2000) untersucht. Insbesondere in Bezug auf die Tanzgesellschaften wurde beschrieben, wie die Verspottung der anderen zur Aufwertung der eigenen Gruppe genutzt wurde (vgl. Tsuruta 2003, 199). Askew schrieb dazu:

an, die als Hinweise auf das spätere Erscheinen des Propheten gedeutet werden (vgl. Kap. 8).

»*Upinzani* is clearly a major aesthetic tenet of Swahili society. While I would avoid essentializing it as ›part of the coastal character‹, there is no denying the attraction it holds now, as in times past, for many Swahili individuals and groups. This generates the need to acquire a competitive advantage through continual innovation, inventive appropriation and [...] skilled application of figurative language.« (Askew 2003, 619)

Auch im Falle der missionierenden Gruppen wird die Konkurrenz zwischen Christentum und Islam eher als Wettkampf dargestellt und gelebt. Es geht nicht um die Vernichtung des anderen, sondern um den Beweis der eigenen Stärke. So wie die *mihadhara* der *Wahubiri wa Kiislamu* als Selbstbestätigung der muslimischen Gemeinden interpretiert werden können, lässt sich ähnliches bei den Heilungszeremonien der christlichen ›crusades‹ beobachten. Die erfolgreiche Inszenierung des Konfliktes im Falle des Bibel-Koran-Vergleiches wurde von christlichen Gruppen aufgenommen und angepasst. Der Begriff des ›christlich-muslimischen Dialogs‹ ist inzwischen eher zu einem Euphemismus für eben diese Inszenierung geworden.¹⁴²

Bedeutung von Konversionen

Neben öffentliche Diskussionen, Predigten und Heilungen zählen Konversionen ebenfalls zum Spielraum religiöser Mission. Konversionen dienen in diesem Ringen um mehr Einfluss als wichtiges Mittel zur Aushandlung der Konkurrenz. Missionare nutzen Erzählungen über Konvertiten, um zu zeigen, wie einfach es ist zu ihrer Religion zu wechseln, wie viele Menschen sie schon überzeugen konnten und wie über Konversion gesprochen werden sollte. Zahlen über Konvertiten sollen den Erfolg einer Bewegung zeigen, deshalb werden sie wie im Falle der Bilal-Muslim-Mission sogar im Jahresbericht festgehalten.

Da Konversionen eine Verkörperung der Stärke einer religiösen Gemeinschaft darstellen, existiert gleichzeitig eine große Angst vor dem Missionserfolg der jeweils Anderen. Dies wird nicht nur an der Resonanz der Geschehnisse um Mama Sarah Obama deutlich, sondern zum Beispiel auch an den Kontroversen, die durch Hilfsorganisationen ausgelöst werden. Immer wieder wird christlichen

142 Diese Verwendung ist jedoch nicht auf Ostafrika beschränkt. So beschreibt zum Beispiel Razaq 2004, ähnliche Beispiele für den europäischen Raum. Allerdings verwendet er selbst die Begriffe ›Dialog‹ und ›Polemik‹ immer wieder deckungsgleich.

Hilfsorganisationen vorgeworfen, das eigentliche Ziel ihres Engagements sei die Missionierung von Muslimen.¹⁴³

Bei meinem ersten Aufenthalt in Nakuru wurde ich sogar Zeugin einer Konversion. Der Ende 20jährige Konvertit gehörte zuvor einer evangelikalen Gruppe an und sei ursprünglich in das Büro der islamischen Gemeinde gekommen, um über Religion zu diskutieren, nicht aber um zum Islam zu konvertieren. Er stellte sich selbst als Abraham vor, man könne ihn aber auch Ibrahim nennen, das sei ja das gleiche. Der Sekretär der islamischen Gemeinde wies ihn sogleich zurecht und sagte, dass Gott Abraham befohlen habe, sich Ibrahim zu nennen. Somit sei der zweite Name ›gottvoller‹. Dann bat er den Mann in sein Büro. Einige Zeit später kam der Imam Shabaan Wegulo Yusuf dazu, der sich vorher in der Bibliothek aufgehalten hatte. Als der Gemeindesekretär mich hinein rief, war der Imam gerade dabei, die shahada, das islamische Glaubensbekenntnis, zu erklären. Der Mann konnte es kaum richtig aussprechen, aber hielt bald Jibrils Hand und dieser schärfte ihm wiederholt den Inhalt des Bekenntnisses ein. Dann stand der Mann, strahlend übers ganze Gesicht, auf, gab uns allen die Hand, bedankte sich herzlich und ging. Der Imam sagte, ab morgen würde er die Grundlagen des Islam lernen. Allerdings erhielt der Konvertit kein Zertifikat, das normalerweise ausgegeben wird.¹⁴⁴ Die Moscheen führen zudem ein Register über die Anzahl der ausgestellten Zertifikate. Mir kam die ganze Situation sehr unwirklich vor. Bis heute bin ich mir nicht sicher, ob die Konversion dieses Mannes, den ich leider nie wieder gehen habe, für mich organisiert worden war oder ob sie auch ohne mich stattgefunden hätte.

Selbst bei muslimischen Gruppierungen die eher innerhalb der islamischen Gemeinden aktiv sind, gilt eine erfolgreiche Mission von Christen als ein besonderer Erfolg. Deshalb wirkt ihre Arbeit zum Teil stärker nach außen, auf das

143 Dies wurde zum Beispiel *World Vision International* im Friday Bulletin in Bezug auf ihre Arbeit in Kilifi vorgeworfen. Gleichzeitig wurde dabei zum Ausdruck gebracht, dass diese Hilfslieferungen eher von Muslimen als von Christen verteilt werden sollten (vgl. auch *Muslims Claim They're Sidelined in Food Distribution*, The East African Standard, 5.12.2004).

144 Diese werden allerdings auch dann ausgegeben, wenn Menschen eine Bescheinigung über eine Konversion brauchen, ihre Konversion jedoch schon länger zurück liegt, bzw. es keine Zeugen für diese Konversion gibt. So kam 2005 eine Familie in das Büro des Gemeindesekretärs in Kisumu und verlangte solch eine Bescheinigung. Sie seien vor zwei Jahren zum Islam konvertiert und bräuchten die Unterlagen nun. Ohne eine Nachfrage wurde ihnen das Zertifikat ausgehändigt.

Christentum, gerichtet, als dies ihren eigentlichen Zielen entspricht. So schreibt Ahmed (2008) über muslimische Bewegungen in Ostafrika:

»Conversion publicity has become a tradition. After the collective prayer in the main mosque in Nairobi (Jama'at Mosque), the imam often announces over the microphone the name of a person who has just converted to Islam. The new convert then takes the microphone and repeats after the imam the words of the Shahada, the Islamic profession of faith, in Kiswahili and occasionally in Arabic. [...] They [Muslims] enjoy the conversions that take place during the mihadhara and like to listen to the stories new converts relate and the confessions they make – edifying tales on how they found the right path toward Islam. The reenactment of conversion, or rather of the narrativity of conversion, affects the spectators all the more because they see those concerned constantly in the streets, at work or at the market.« (Ahmed 2008b, 11)

Erzählungen über und von Konvertiten nehmen eine zentrale Rolle ein, sie werden von Bekannten weitererzählt und zum Teil für Missionszwecke veröffentlicht. Auch im Umfeld der christlichen Missionsbewegungen stellen sie, wie Gifford (2004) zeigt, ein wichtiges Medium dar:

»Testimonies are an important aid in establishing what this new Christianity is about. Besides the continual stream of testimonies over the airwaves and the readily proffered testimonies of Christians you meet, a good many of these churches have time within services for testimonies from members. The testimonies almost invariably focus on the material realm, on finances, marriage, children, visas, jobs, promotion, travel. Only a small fraction, perhaps 10%, refer to moral reform or deliverance from laziness or drink. Testimonies support the contention that these churches are about success in the way described above.« (Gifford 2004, 173)

Folgt man dieser Beschreibung Giffords spiegeln sich in den Konversionserzählungen vor allem die Inhalte der charismatischen Kirchen wider, weniger aber individuelle Erfahrungen der Konvertiten. Im Laufe dieser Arbeit wird deshalb gefragt, welche Narrative der Konversion zum Islam in Ostafrika zurzeit vorherrschen und wie diejenigen, die zum oder innerhalb des Islam konvertieren diesen Prozess erleben und beschreiben.

TABEA SCHARRER

Narrative islamischer Konversion

Biographische Erzählungen konvertierter Muslime in Ostafrika

[transcript]

Gedruckt mit Unterstützung des Max-Planck-Institutes
für ethnologische Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2013 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Kisumu, 2007 © Tabea Scharrer

Lektorat & Satz: Tabea Scharrer

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-8376-2184-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung | 11

- 1.1 Religiöse Konkurrenz und die Rolle von Konversionen | 12
- 1.2 Forschungsansätze | 15
- 1.3 Die Forschungsregion | 17
- 1.4 Aufbau der Arbeit | 23

I ISLAM IN OSTAFRIKA

2 Gesellschaftliche Einbindung und politische Organisation von Muslimen in Ostafrika | 31

- 2.1 Die Etablierung des Islam in Ostafrika und die Veränderung seiner Rolle in der Kolonialzeit | 32
- 2.2 Politische Einbindung von Muslimen in Tansania und Kenia | 45
 - Weichenstellung in der Zeit der Unabhängigkeit | 46
 - Tansania und Kenia in den Zeiten der Blockbildung | 47
 - »Marx is dead, Jesus and Allah are back in style« – der religiöse Faktor nach der Liberalisierung | 51
 - Streitpunkt Demographie | 54
- 2.3 Politische (Selbst-)Organisation von Muslimen | 56
 - Tansania | 56
 - Kenia | 61
 - 8/7/1998 und 9/11/2001 | 66

3 Islamische Missionsbewegungen und Konkurrenz | 69

- 3.1 Strömungen islamischer Mission | 79
 - Salafiyya und Wahhabiyya | 83
 - Tablighi Jama'at | 92
 - Schiitische Missionsbestrebungen | 101
 - Wahubiri wa Kiislamu (Muslim Bible Preachers) | 104
- 3.2 Abgrenzungen und Zuordnungen – Die Komplexität islamischer Mission | 111
- 3.3 Konkurrenz religiöser Missionsbewegungen | 115
 - Christliche Mission | 115
 - Klima der Mission und Konkurrenz | 117
 - Bedeutung von Konversionen | 121

II THEORETISCHE UND METHODISCHE GRUNDLAGEN

- 4 Religiöse Vorstellungen von Konversion und wissenschaftliche Konversionstheorien | 129**
 - 4.1 Annäherungen an den Begriff der Konversion | 131
 - Christentum | 131
 - Islam | 134
 - Konversionskonzepte in Ostafrika | 137
 - 4.2 Sozialwissenschaftliche Konversionstheorien | 141
 - Warum konvertieren Menschen? | 142
 - Wie verlaufen Konversionen? | 147
 - Was ändert sich bei einer Konversion? | 154
 - 4.3 Erzählungen als Zugang zu Prozessen der Konversion | 160
 - Herstellung eines Umbruchs durch Konversionserzählungen | 162
 - Konversionserzählungen als Matrix für Konversionserlebnisse | 164
 - Konversionsnarrative als kommunikative Gattung | 166
 - 4.4 Zwischenfazit | 170

- 5 Zugang zur Empirie: Theorie und Praxis biographischer Interviews | 173**
 - 5.1 Zur Problematik biographischer Interviews in der ethnologischen Forschung | 174
 - Biographie als Abbild der Realität | 175
 - Biographie als Interaktion | 176
 - Biographie als reiner Text | 177
 - ›Life Story‹ | 178
 - Analysemethoden | 179
 - Universalität biographischer Erzählung | 181
 - 5.2 Biographisches Erzählen in Ostafrika | 183
 - 5.3 Praxis – Vorgehensweise bei Feldforschung und Auswertung | 188
 - Feldforschung | 189
 - Auswertung der biographischen Interviews | 198
 - Darstellung der Forschungsergebnisse | 201

III FORMEN VON NARRATIVEN ÜBER DIE KONVERSION ZUM ISLAM IN OSTAFRIKA

6 Konversion als soziale Reorientierung | 209

- 6.1 Badia: »I had to convert, it's my children who changed me« | 210
 - Externalisierung – Konversion aufgrund äußerer Faktoren | 212
 - Zwiespalt und Rechtfertigung – »Even if my heart is cheating me, I have to follow it« | 216
 - Selbstvergewisserung – »You know, when I changed, I took it seriously« | 220
 - Verortung innerhalb der islamischen Gemeinde | 222
 - Spiritualität als Grenzüberschreitung – »That means God loves me not just because I am Muslim« | 225
- 6.2 Bilal: »I knew nothing about Islam. So I started going to church« | 227
 - Weder Muslim noch Christ – »I was just between there« | 229
 - Sündhaftes Leben – »I wanted to become a good man« | 232
 - Suche nach einem Ausweg – »I was a blind man asking questions« | 235
 - Begegnung mit dem schiitischen Islam | 237
 - Konversion als Marginalisierung – »To become a Shia is not a joke« | 241
 - Der Konvertit als Missionar – »Christian-Muslim dialogue« | 242
- 6.3 Einfluss persönlicher Netzwerke auf Konversionen | 244
 - Adhäsion oder Konversion? | 244
 - Konversion durch soziale Netzwerke | 245
 - Konversion durch materielle Anreize | 247
 - Mehrfachkonversionen | 248
- 6.4 Zusammenfassung | 250

7 Konversion als moralische Festigung | 253

- 7.1 Nuru: »There is more discipline in Islam than in Christianity« | 254
 - Heirat – »For me I wasn't converted, I was just getting married« | 255
 - Konversion – »Why don't try your new religion?« | 257
 - Selbst-Disziplinierung | 259
 - Selbstlose Hilfe | 262
 - Regelhaftigkeit des Islam – »You have to have rules« | 264
- 7.2 Aushandlung von Geschlechterrollen durch Konversion | 265
 - Aufwertung von Männlichkeit | 266

	Frauen und die Konversion zum Islam 268
7.3	Zusammenfassung 272
8	Konversion als intellektuelle Entscheidung 275
8.1	Ibrahim: »Becoming a Muslim just by studying« 276
	Bildungsambitionen 277
	Konversion als rationale Entscheidung 279
	Konversion als individuelle Entscheidung 285
8.2	Veröffentlichte Konversionserzählungen aus Ostafrika 289
	»Al Hajj Abu Bakr John Mwaipopo – The Amazing story of how the Arch Bishop who became Muslim, married a Nun« 289
	Sheikh Said Mwaipopo 293
	Gemeinsamkeiten der Erzählungen 295
8.3	Der Bibel-Koran-Vergleich im
	intellektuellen Konversionsnarrativ 297
	Trinitätslehre und Jesus als Gottessohn 298
	»It is the prophecies in the Bible which were fulfilled in the Koran that made me become a Muslim.« (Ibrahim) 301
	Die Bibel als Fälschung 302
8.4	Die Wurzeln des intellektuellen Konversionsnarrativs 305
	Intellektuelle Erzählung durch den privatisierten Umgang mit Religion 305
	Prägung des Narrativs durch die islamischen Missionsbewegungen in Ostafrika 306
	Veränderung der Wissensvermittlung 309
8.5	Zusammenfassung 312
9	Konversion als Grenzziehung 315
9.1	Isa – Einteilung der Welt in Gruppen 316
	Spontane Konversion – »I came to Islam in a jocular manner« 317
	Einsamkeit durch Konflikte in seiner Familie 321
	Ablehnung des Islam durch die Gesellschaft 325
	Konvertiten als die »besseren« Muslime 327
9.2	Nidal: »Those who reverted to Islam are the ones who uplifted Islam« 330
	Mission um eine »eigene« Gemeinde aufzubauen 333
9.3	Gemeinschaft und Ideologie 336
	Abgrenzung nach außen 336

Abgrenzung nach innen 342
Exkurs: Grenzziehung durch die Praxis der Namensgebung 344
9.4 Zusammenfassung 346

10 Fazit | 349

10.1 Konversion im Lebensverlauf 350
10.2 Männerfreundschaften: verwobene Erzählungen 356
10.3 Grundstruktur der islamischen Konversionserzählungen in Ostafrika 360
10.4 Die Narrative in ihrer Anwendung 364

Anhang | 367

Liste der wichtigsten Interviewpartner 367
Schriftliche Quellen 379
CDs und Videos 380
Bibliographie 381

Danksagung | 401

Abbildungen:

Abbildung 1: Die Feldforschungsorte in Kenia und Tansania 20
Abbildung 2: Railway Mosque Kisumu, 2007 74
Abbildung 3: Zwei Prediger der Tablighi Jama'at in Moshi, 2007 98
Abbildung 4: Masjide Bilal Nakuru, 2007 103
Abbildung 5: Bibel und Koran in Badias Wohnzimmer 227
Abbildung 6: Islamische Konversionserzählungen im Internet 290
Abbildung 7: Zertifikat über eine Konversion zum Islam 378