

## 9 Konversion als Grenzziehung

---

Im Gegensatz zu dem in Kapitel 6 vorgestellten Narrativ der ›Konversion als soziale Reorientierung‹ stehen bei den in diesem Kapitel vorgestellten Konversionserzählungen Abgrenzungsprozesse und nach außen deutlich gemachte Identifikationen mit bestimmten Gruppen im Vordergrund. Diese Beschreibung einer äußeren Zuordnung geht zum Teil einher mit einer Verortung des Islam als politische Opposition zum ›Westen‹, aber auch zu den Regierungen in Kenia und Tansania. Konvertiten, die dieses Narrativ verwenden, sehen Muslime oft als politisch benachteiligt und sich selbst als Kämpfer gegen diese Ungerechtigkeit an. Auffällig ist, dass Konvertiten, bei denen dieser Erzähltypus eine wichtige Rolle einnahm, sehr häufig ihre persönlichen Netzwerke nach der Konversion komplett veränderten und diese nun völlig auf ihr neues islamisches Umfeld ausrichteten. Alle Ehefrauen von Konvertiten bei denen dieses Narrativ eine Rolle spielte, gehören zum Islam. Häufig sind sie jedoch nicht zum Islam konvertiert, sondern als Muslima aufgewachsen. Die Identifikation mit dem Islam, bzw. bestimmten islamischen Bewegungen, und die damit einhergehende Abgrenzung von anderen wird auch über das Interview hinaus, zum Beispiel durch die gewählte Kleidung, verdeutlicht. Wichtiger noch als der Glaube schien eine gesellschaftliche Positionierung als Muslime. Die Zugehörigkeit zu diesem Netzwerk wurde aber über Glaubensinhalte ausgedrückt.

Im ersten Teil dieses Kapitels wird die Erzählung Isas vorgestellt, die diese narrativen Grenzziehungsprozesse besonders gut verdeutlicht. Zwar begründete auch er seine Konversion stark mit dem in Kapitel 8 besprochenen Narrativ, aber bei ihm spielte die Abgrenzung von anderen Menschen und Gruppen eine überaus große Rolle. Danach wird eine weitere Konversionserzählungen von Nidal kurz präsentiert, die die Außenseiter-Position, die Konvertiten innerhalb der islamischen Gemeinde zum Teil einnehmen, deutlich werden lässt. Am Ende des Kapitels werden die dargestellten Abgrenzungsprozesse vertieft herausgearbeitet und analysiert.

## 9.1 ISA – EINTEILUNG DER WELT IN GRUPPEN

Isa, der von Freunden aufgrund seiner Kleidung auch ›Osama‹ genannt wurde, er trug immer *kanzu*, wadenlange Hosen und Turban, lernte ich 2005 über den damaligen Gemeindesekretär von Kisumu kennen. Beide waren zu dieser Zeit eng befreundet und zusammen in der Tablighi Jama'at aktiv.

Isa wurde 1972 in Mombasa geboren, zog aber schon vier Jahre später mit seiner Familie nach Nairobi, wo er die nächsten 8 Jahre verbrachte. Sein Vater arbeitete bis zu seiner Pensionierung 1984 als Zollbeamter auf dem Jomo Kenyatta Flughafen. Danach zog die Familie nach Kisumu. Auch die meisten seiner Geschwister, er ist das viertgeborene von neun Kindern, arbeiten im Staatsdienst. Seine Eltern gehören beide einer Pfingstkirche an, zu der zunächst die gesamte Familie gegangen sei. Jedoch sieht Isa nur seinen Vater, und mit Abstrichen seine Mutter, als wirklich gläubig an. Isa konvertierte 1991 während seiner Schulzeit auf einem College in Eldoret spontan während einer Veranstaltung islamischer Prediger zum Islam. Nach seiner Ausbildung arbeitete er als Grundschullehrer im Kisumu Distrikt (»I have never moved«). Seit 1999 ist er mit einer Muslima (»a Muslim not by faith but by descent«) aus Mumias<sup>1</sup> verheiratet. Zusammen haben sie zwei Söhne. Immer wieder betonte er, dass er gerne noch eine zweite Ehefrau heiraten würde.

Nach dem Interview besuchte er mich, wie ich es jedem Interviewpartner angeboten hatte, fast jeden Abend im Hotel, um mir Fragen über Europa zu stellen und mit mir zu diskutieren. Die Gespräche mit ihm waren jedes Mal sehr unterhaltsam. Allerdings gerieten wir durch seinen immer wieder aufflackernden Antisemitismus und seine sehr konservative Haltung auch in heftige Diskussionen. Einmal wies er mich darauf hin, dass auf dem Zettel mit möglichen Interviewpartnern, den mir der Gemeindesekretär gegeben hatte, Menschen stünden, die mir ein ›falsches‹ Bild vom Islam vermitteln würden, da sie zu ungebildet seien und sich nicht genug mit dem Islam beschäftigt hätten. Manche von ihnen hatten sicherlich einfach nur eine weniger dogmatische Art über Religion zu denken, als Isa. Als ich zwei Jahre später wieder nach Nakuru kam, war die Freundschaft zwischen Isa und dem damaligen Gemeindesekretär über die Auseinandersetzungen in Kisumu 2006 (vgl. Kapitel 3) zerbrochen. Dadurch verlor ich leider auch den Kontakt zu Isa und es war nicht möglich, später noch einmal mit ihm zu sprechen.

---

1 Die einzige Region im Hinterland Kenias, in der Nähe von Kisumu, die mehrheitlich von Muslimen bewohnt ist.

## Spontane Konversion – »I came to Islam in a jocular manner«

Isas biographische Erzählung war sehr stark auf seine Konversion zum Islam ausgerichtet. In einer sehr kurzen Einleitung gab er einen schnellen Überblick über seine bisherigen Wohnorte. Im Vergleich zu anderen Erzählungen war auffällig, dass er so gut wie nichts über seine Kindheit und Schulzeit erzählte. Nach einer kurzen Einführung und Verortung seines Vaters ging er direkt dazu über, von seiner Konversion zu berichten.

Während des Ramadan 1991 kamen muslimische Prediger der Moi Universität, Nairobi, an das Lehrer-College in Eldoret, auf dem er lernte:

»I can't say they said something that brought me to Islam, but I can say I can't understand how I came to Islam. I came to Islam in a jocular manner. I was somebody extrovert, outgoing. In college I was known. I was participating in different activities, good drama, good music or whatever. So when the Muslims gathered in a hall doing a lecture, I strayed in. [...] I was clownish in nature, I can say that.«

Isa stellt sich hier als junger Mann dar, der gerne neue Dinge ausprobiert, sehr aktiv ist und gerne provoziert. Seine Extrovertiertheit stellt er jedoch nicht nur als eine spaßhafte dar, ebenso sind angriffslustige Elemente in seiner Risikobereitschaft und der Freude an der Provokation auszumachen. Auch wenn er seine Konversion zum Islam selbst rational nicht begründen kann, versucht er über die Erzählung des Ablaufes der Konversion den Schritt biographisch nachvollziehbar zu machen. Nach der Vorlesung habe er drei provokante Fragen gestellt.

»Number one: I understand your book, which is the Holy Koran, seems to be a carbon copy of the Bible. What can you say about it? (lacht) I asked him that question. Then they told me, the lecturer told me just carry on and ask all questions then we'll answer them one by one. You know I thought they could be provoked. And seemingly he was not provoked. I asked the second question. I understand the reason why Muslims don't like pigs and dogs, is because when Mohammed died, as we were taught in Sunday school, his body was eaten up by pigs and dogs. So that's the reason why you people hate pigs and dogs. Question number two. (lacht) They just told me, carry on. They moved to the third question. The third question (Pause) in relation to the second one was that, I understand there was a day that Jesus and Mohammed were seated in a temple eating. And then suddenly when the food was brought, Jesus had realised that it was meat that was not to be eaten. You know even in the Deuteronomy in the Old Testament, it is forbidden, this meat

is forbidden. But Mohammed ate that meat and realised later that he had eaten that [forbidden] meat. What can you say about this story?«<sup>2</sup>

Die Nacherzählung dieser Veranstaltung, die zu seiner Konversion führte, ist die Kernerzählung seiner biographischen Darstellung. Die in diesem Rahmen von ihm gestellten Fragen kamen alle aus dem Umfeld des Wettbewerbs zwischen Christentum und Islam, nach Angaben Isas von der christlichen Seite. Er wollte mit diesen Fragen vor allem provozieren und die Prediger herausfordern. Zu seinem Erstaunen und gegen seine Absichten seien seine Fragen aber ganz ruhig beantwortet worden:

»Then they started answering me. You know, what I expected was to provoke the congregation. But they were not provoked. That is what brought me to them, they were not provoked. You know, you are brought up to believe that the Muslims are hostile people, you know you cannot interrupt them.«

Das Bewahren der Ruhe und der Freundlichkeit setzt Isa mit Stärke gleich, die wiederum nicht mit dem negativen Bild von Muslimen übereinstimmte, dass er in seiner Kindheit gelernt habe. Die negative Darstellung von Muslimen durch sein christliches Umfeld betonte er immer wieder im Laufe des Interviews.

Nach diesem Einschub kam Isa wieder zurück zur Erzählung seiner Konversion und beschrieb, wie er trotz (oder wegen) dieser Erziehung am Ende der Veranstaltung zu den Predigern ging und sie, auch wieder eher auf spaßhafte Art, fragte, wie er denn Muslim werden könne.

»How does somebody become a Muslim, because as a Christian I knew that somebody is baptised you know? [...] And then they told me, come forward. (lacht) Come forward! I'm telling you sincerely that I can't understand how I became a Muslim. I am still repeating this thing. As you see I was being called, you see. Then I came forward. I sat down and they told me, we don't baptize. Then they gave me a brief history about this. Baptising is a way the Jews were usually using. When somebody became a Jew, he had to be dipped into

---

2 Leider war es mir nicht gelungen, mehr über diese Erzählungen herauszufinden. In der wissenschaftlichen Literatur scheinen sie bisher noch keine Rolle gespielt zu haben. Allerdings kursieren diese Erzählungen des Vergleichs unter Muslimen, zumindest in Kenia. In Nakuru wurde mir eine, der letzten Darstellung ähnliche, Geschichte erzählt, auch hier mit dem Verweis, dies würden Christen über Muslime lernen. Das Treffen von Jesus und Mohammed im Tempel erinnert jedoch eher an eine andere, aus dem muslimischen Kontext stammende, Überlieferung – die Himmelfahrt Mohammeds.

water. It was a symbol. Although water does not remove sins, but it was a symbol that the Jews were doing. It was carried on to Christianity. Then I told them ok, I now understood the right perspective what baptism is all about. It's just a ritual.«

Nach dieser Unterrichtung sprach er die *shahada* auf Arabisch, die ihm zuvor ins Englische und ins Kiswahili übersetzt worden war. Dabei wurde er nach eigener Aussage jedoch nicht nur aufgefordert, das Glaubensbekenntnis zu sprechen, sondern gleichzeitig sich von seinem bisherigen Glauben loszusagen:

»Then I said, I bear witness that there is no God but Allah and that Mohammed is the last and final messenger of Allah. And then they told me, bear witness that all these prophets were messengers of God, that Jesus was never God, but was a messenger of God, that Abraham was not a God, but was a messenger of the God, you know and so on.«

Danach wurde er willkommen geheißen und aufgefordert, gleich mit dem Fasten zu beginnen.

»I had never fasted in my life. And you know, staying without food from dawn around five until say around seven [in the evening]. If it's something you had never done, you feel it is very hard. I couldn't believe that somebody stays without food all this time. And they told me, don't worry, just start fasting. Immediately I started fasting. The following day by one, by seven I was tired, I was gasping for breath, you know. Then they prepared my juice very fast, my food everything and then they gave me. So they were very close to me I can admit. They were very close to me. And I really saw some brotherhood. [...] So when I left, they told me just continue practising Islam, don't waver. You know, there will be temptations. You know, you will be persecuted and so on, but don't waver.«

Der sofortige Beginn des Fastens nach der Konversion und die dadurch entstandene enge Verbindung zu dieser Gruppe von Muslimen bildeten den Grundstein für sein Verbleiben im Islam. Einige hätten ihn sogar Jahre später kontaktiert, »we have heard your story, we have heard that you are practicing.« Isa versucht zu zeigen, dass keineswegs alle Konvertiten diesen Weg durchhalten. Nicht nur Versuchungen würden Konvertiten von ihrem Weg abbringen, sondern sie müssten zudem mit Verfolgung rechnen. Für Isa war mit der Feststellung, dass er den Islam nach wie vor praktiziert, die Konversionserzählung beendet und er bat um eine neue Frage. Die Konsequenzen seiner Konversion standen für ihn also nicht in einem direkten Zusammenhang mit seiner Entscheidung.

Allerdings begann er von sich aus sofort weiter zu sprechen. Dabei begründete er religiös/theologisch, in Form der ›intellektuellen Konversionserzählung‹,

warum er Muslim geblieben sei und nicht wieder zum Christentum, in dem er nie sehr aktiv war, zurückkehrte. Auch er spricht über den Islam als logische, klare, eindeutige Religion, über Widersprüche in der Bibel und die Dreieinigkeitslehre. Die Worte (und damit die ›heiligen Schriften‹) hätten deshalb so eine große Bedeutung, da wir an Gott glauben, auch ohne ihn gesehen zu haben. Nur über das Studieren der Schrift könne man ihm nahe kommen. Ein weiteres wichtiges Argument für Isa war die Polygamie (vgl. Kapitel 7), die auch in der Bibel beschrieben sei und deren Verbot somit vom Christentum falsch gelehrt würde.

Es fiel ihm zunächst schwer, auf die von mir gestellte Frage nach einem Wandel seines Lebens durch die Konversion zu antworten. Sowohl über sein Leben vor wie auch nach der Konversion sprach er wiederum unter Verwendung einer sehr religiösen Argumentation und wenig biographischer Daten oder Erzählungen. Sein Glaube habe sich durch die Konversion kaum geändert, er habe lediglich die Dinge ›richtig‹ verstanden und erkannt, dass es einen wahren Weg zu Gott gäbe. Allerdings führe er jetzt ein viel besseres Leben, indem er auf das Trinken, Rauchen und Tanzen verzichte. Außerdem habe er keine Angst mehr vor dem Leben verspürt: »The turbulent life of this world. Islam gave me some support. Confidence.« Als Christ habe er jedoch schon ähnliche religiöse Vorstellungen über die Welt vertreten wie heute:

»I can say that God guides those whom he loves. And God guides those who strive towards him. Even if I was a Christian, my idea I had is that this world is a passive world. (Pause) The idea that was embedded in my mind, deep down in my mind, is that this is a passive world. This world did not come by chance. This world is a test. [...] So I can say that if I examine myself, God even knows me better, but if my examine myself, I had an idea of resurrection, I had an idea of the here-after. It was somehow embedded in my mind. I had an idea that these people. You know when I came to Islam (Pause) the Koran teaches me about ... . Perhaps I have known about Jesus, so I'll got the correct picture ... about him in the Koran. Perhaps I've known about David, he's now Daud in the Koran and the right picture about him. So I didn't say that I came into Islam from – just nowhere.«

Auffällig ist hier die inkonsistente Selbst-Darstellung Isas, der sich auf der einen Seite am Anfang der Erzählung als ein dem Christentum nicht stark verbundener, extrovertiert lebender junger Mann präsentiert, an dieser Stelle jedoch zu verdeutlichen versucht, dass sich seine Wahrnehmung von Gott kaum geändert habe. Dies ist zum einen auf das dominante Narrativ der ›Konversion als intellektuelle Entscheidung‹ zurückzuführen, in dem eben diese Beschäftigung mit Religion schon vor der Konversion zum Islam häufig betont wird. Zum anderen

kann diese Erzählung der Relevanz von Religion auch von der Aktivität Isas bei der Tablighi Jama'at hergeleitet werden.

Seit Beginn seiner Mitwirkung an dieser Bewegung 1999, also acht Jahre nach seiner Konversion zum Islam, habe er eine neue Dimension des Lebens und des Glaubens erfahren:

»Tabligh is a ... , is a movement that really puts you thinking about God all the time. Thinking about anything you do, any step you do (klatscht in die Hände). Even how you eat, even how you go to toilet. You do it according to the precepts of the Prophet. I can say I got another new dimension in my life when I joined this movement. [...] And I have seen my Islam adopting a very radical and different perspective. [...] Because you are brought back to the real core, how the Prophet lived. His simple life and what he's strong for. And his companions, you see. And the spiritual aspect of everything that he did. [...] It's a total reversion. It's a re-awaking, a realization.«

Auffällig an dem Interview mit Isa war seine beständige Aufteilung der Welt in Gruppen und Kategorien, sowie die Versuche alles Erzählte in klar umrissene Strukturen einzuordnen. Dies wurde zum Beispiel deutlich, als er im Interview begann zwischen »Caucasians« und »Africans« zu unterscheiden, und sich selbst dabei herab setzte:

»Especially you know I like Caucasians for one reason. Let me call them Caucasians. [...] I like Caucasians in one way. That they strike to know, they are not people to be told. They are not people to be told, that this is good and this is bad. They would ask one why. Why do you say this is good and this is bad. There they are not like Africans.«

Auf drei dieser von ihm hauptsächlich verwendeten Abgrenzungen werde ich im Folgenden genauer eingehen, erstens auf die biographisch begründete Darstellung seines Gefühls des Abgelehnt-Seins innerhalb der Familie, die darauf aufbauende Einteilung der Welt in Muslime und deren Feinde und schließlich die Konfrontationen innerhalb der muslimischen Gemeinde.

### **Einsamkeit durch Konflikte in seiner Familie**

Schon ganz zu Beginn des Interviews, noch bevor er auf sein eigenes Leben eingeht, erzählt er über seinen Vater, erst über dessen Beruf und dann über dessen religiöse Ausrichtung. Seinen Vater bezeichnete Isa dabei als »staunch, saved Christian« und unterscheidet ihn, indem er eine Kategorisierung seines Vaters aufnimmt, von den »nominal Christians«. Schon seine Abwendung vom

Christentum begründet Isa als Opposition zu seinen Eltern »As you become adult, you started rejecting. When we were young, our father could force us to go to church, we had go to. As soon as we became adults, we have our families, you can't force anybody to go now.« Gleich darauf erzählt er von den, nach wie vor andauernden, Konflikten mit seinem Vater durch seine Konversion zum Islam. Dieser kann diesen Schritt bis heute nicht akzeptieren, auch wenn Isa immer wieder versucht, mit ihm zu diskutieren und seine Anerkennung zu erlangen:

»He still hasn't, he hasn't just come up to the realization that I'm a Muslim. And if anything, he doesn't even address me with my Islamic name. He feels it is better to address me with my African names. Because you know, indigenous names do not interfere with religion. So he prefers calling me the African name. And I also don't object, because the African meaning is not forbidden in any religion«

Im Laufe des Interviews spricht Isa immer wieder von dieser Konfrontation, die erfahrene Ablehnung durch seine Familie, insbesondere durch seinen Vater und seine Versuche, mit ihm zu diskutieren. Bei allen Nachfragen über seine Familie geht Isa immer vor allem auf seinen Vater ein, dieser scheint also eine große Rolle für ihn zu spielen. In seinen Beschreibungen der Diskussionen mit seinem Vater gibt er zwar eher den in Kapitel 8 behandelten allgemeinen Diskurs über den Bibel-Koran Vergleich wieder, der Vater dient hier jedoch als Projektionsfläche und Möglichkeit der Abgrenzung.<sup>3</sup>

»You see I have tried to ask even my father. We have been having debates. With my dad. I have been trying to ask him, Dad we Muslims don't reject your book, the Bible. But the truth in it we accept. [...] For example I asked him, there was a day when we were discussing the issue, you know the point of contestation between us and Christians is mostly the issue of Jesus. Whether he was God or a prophet. [...] And I told him I'm not coming here to change you into a Muslim. But I'm coming to tell you if you can see ..., if God can guide you to find, if you can get a little bit of resurrection.«

---

3 Solch eine Figur des ›Anderen‹, der als Gegenpol der eigenen Position dient, gab es zum Beispiel auch bei Bilal (Kapitel 6) und Sheikh Said Mwaipopo (Kapitel 8). Dort nahmen jeweils christliche Prediger, die nicht aus dem direkten persönlichen Netzwerk der Konvertiten stammten, diese Rolle ein.



Auch in der für Isa so wichtigen Frage der Polygamie stellt sein Vater, der nur mit einer Frau verheiratet ist (»he is monogamous«)<sup>4</sup> einen Gegenpol dar. Hier bot die Konversion zum Islam eine Möglichkeit sich abzusetzen. Isa selbst beschreibt diese Auseinandersetzung als eine Art Generationenkonflikt:

»And I asked my father. I asked him hard questions. You know as an adult person he doesn't want challenge from a ..., a child. That you brought up, you know. He brought me up, he paid for my school. So he sees what challenge he can get from this young boy.«

Aber nicht nur von seinem Vater, sondern auch von seiner Mutter fühlt er sich bedrängt und verlassen:

»I've got steep resistance from my mother. Really steep. And ..., she even goes to an extent by even saying if this boy passes away now I would not be sad. You know, me, me. Despite the fact that I am her son. And she does give us deep hatred, deep animosity. My father is cunning. I can call him cunning. At the face of things he says that I don't have any objection (klatscht in die Hände) to Islam. I have lived with them [Muslimen] in Mombasa. I know them. I respect them. But that I would just call a wolf in sheep's clothing. You know, he's cunning by nature. But when he is aside with his friends and contemporaries, under them he speaks (klatscht in die Hände) bad about Islam. How he hates Muslims and so on and so on. But I've learned to accommodate. In time. Also I've learned painfully. Because I also love my thing. And this are my parents? Because I ought to respect them, the Koran says. But if they order you to something which is not godly valued [...], you have a ..., you have a reason tell him, no. With respect to my father because I respect my God more than you, I honour God more than I honour you. But otherwise God says be kind to them. Lower to them the wings of submission and care for them. As they did you when you were young. So I've been trying to balance these two, but it's hard (klatscht in die Hände). Because you have the awesome duty to them, you also have ..., you are addicted to your religion and truth (klatscht in die Hände), your thing and to ... your Almighty.«

Auch wenn sein Vater in seiner Ablehnung ihm gegenüber diplomatischer ist, so fühlt sich Isa doch gerade von ihm stark abgelehnt und vermutet, dass er hinter seinem Rücken negativ über ihn und seine Religion spricht. Den Kampf um den Respekt seiner Eltern schildert Isa hier sehr offen, aber selbst an dieser Stelle versuchte er die Vorzüge des Koran gegenüber der Bibel zu zeigen. Als Beispiel

---

4 Einige der Brüder seines Vaters leben polygam. Die Brüder von Isa haben jedoch auch jeweils eine Ehefrau, werden jedoch in diesem Zusammenhang nicht genannt.

der familiären Konfrontation erzählte er mir eine Geschichte, die sich vor einiger Zeit abgespielt habe:

»For example (klatscht in die Hände) there was a day I remember. On a Friday, I told my wife, prepare yourself, wash yourself and go to the mosque to pray. And on that day my mother wanted to send her somewhere by force. Then my father asked my mother, to help me, don't you remember today is their Sabat?<sup>5</sup> And she said sarcastically, no, I understand it's their Sabat. (imitiert weibliche Stimme) So I've been trying to balance the two. So I shall try at times and talk to them. When I have some money I buy something. (spricht sehr leise) Do some shopping in the supermarket for them. Even if those don't become Muslims, but to be sure that they ..., I do not have any problems over that. So I can say, it has not been pain saving. I've been living a lonely life for the last thirteen years. Very lonely. Extremely lonely. (Pause)«

Die Betonung seiner Einsamkeit am Ende des Erzählabschnittes wird mit jeder Benennung stärker und emotionaler. Es ist zu vermuten, dass er nicht oft Gelegenheit hat, über diese Erfahrung zu sprechen. Die Vergegenwärtigung dieser Probleme scheint ihn tief zu berühren. Im Gegensatz zu Badia, die eine ähnliche Einsamkeit nach ihrer Konversion äußerte, versucht er jedoch weniger Brücken zu schlagen, als vielmehr seine Position durchzusetzen und seine Eltern von der Richtigkeit seiner Religion zu überzeugen. Sein Kampf darum, Respekt von den Eltern zu erhalten, ist zugleich ein Machtkampf innerhalb der Familie.

Zum Teil versuchte Isa, die Rückschläge innerhalb der Familie positiv umzuwerten. So erzählte er zum Beispiel über das Problem der Erbschaft:

»I had ups and downs since I became a Muslim. I had some ups and downs. I suffered..., because of my faith you know. There are some things that even I've been denied at home. You know in Africa here we have such laws of inheritance where ..., when somebody's father passes away you inherit. But fortunately I told my parents that when somebody becomes a Muslim, straight away he loses succession rights. From non-Muslims. My father is not a Muslim, that means I cannot inherit property from him. If he gives me things as a gift, but not inheritance. Similarly he cannot inherit property from me. But I have some confidence in what we call the ..., the weight of the soul. You are wealthy even though you are not wealthy. Not wealthy in terms of materialism.«

---

5 Zuvor hatte Isa gesagt »let me call it sabat« und diese Aussage abgeleitet von *al-sabah*, was er mit Freitag auf Swahili begründete. Saba ist korrekt übersetzt »sieben«, für Freitag wird normalerweise das Wort »ijumaa« (abgeleitet vom arabischen *jumu'ah*) verwendet.

Wenn seine Eltern ihm aufgrund der Konversion sein Erbe verweigerten, so sei dies kein Problem für ihn, da er ohnehin nicht von einem Nicht-Muslim erben könnte.<sup>6</sup>

Während des Interviews sprach Isa immer wieder über die Ablehnung des Propheten durch seine Familie und seine Verwandtschaft und stellte damit eine Parallele zu seiner eigenen Lebenserfahrung her. Welche wichtige Rolle für ihn die Wahrnehmung der Ablehnung innerhalb der Familie spielt, wird auch daran deutlich, dass er meine Frage nach seiner Akzeptanz als Konvertit in der muslimischen Gemeinde als Frage der Akzeptanz der Konversion in seiner Familie übersetzte. Einige aus seiner Familie hätten ihn gegenüber seinen Eltern verteidigt, diese würden ihn auch bei seinem islamischen Namen Isa nennen. Eine zweite Gruppe hält sich seit seiner Konversion von ihm fern, eine dritte jedoch lässt ihn deutliche Ablehnung spüren:

»Ok, I can say that my whole clan, not just my family, there is no Muslim. So it was something very strange to them. Strange, I can say that. [...] Some outright hated me. A hatred that they cannot justify. A hatred that if you could ask them why, they will not answer. Islam is a strange religion. Islam is feared or hated which word can I use. All over the world. (lacht). [...] Many people just fear it by virtue of the fact that they don't know about it. [...] So, the first reason is that they don't know. They just happen to hate it, number two, or fear it for that matter, number two lack of information.«

Als Gründe für diese Ablehnung und dem ihm entgegen getragenen Hass sieht er Unwissenheit und eine anti-islamische Haltung der Medien.

### **Ablehnung des Islam durch die Gesellschaft**

Letztere ist seiner Meinung nach begründet durch eine Kontrolle der Medien durch Juden:

»And also by virtue of the fact that most of the media today is dominated by anti-Islamic sentiments. Remember when I began, I told you that most of the media organizations are Jewish. CNN. AFB [ABC?], Reuters, you name it. The Jews are controlling around the world in such a way you don't understand. They are few in number, about 80 million, but they control Germany, America, Israel (lacht), Britain ... .«

---

6 Zu den verschiedenen Regelungen des Erbes vergleiche Kapitel 10.

Aber auch durch Christen sieht er den Islam falsch betrachtet und bedroht. Schon die drei von ihm gestellten Fragen in der Kernerzählung seiner Konversionsgeschichte zeigt diese von ihm wahrgenommene und reproduzierte Konfrontation. Seine Überraschung darüber, dass die Prediger trotz dieser Aussagen nicht provoziert waren, verdeutlichte er durch die Erzählung seiner anti-muslimischen Erziehung in seiner Kindheit und Jugend. Dabei stellt er sich selbst als Muslim den Christen (mich eingeschlossen) gegenüber. Als Beispiel erzählt er von seinem jüngeren Bruder, der sich nicht einmal trauen würde, eine Moschee zu betreten:

»I have my younger brother. When they went in town here and it was prayer time around noon, usually we pray around one. I told him, give me five minutes and let me go and pray and I'll come back. My younger brother, little brother. So I told him just come in the mosque. He refused! No I don't want. (imitiert die Stimme des Bruders) I told him we don't eat people! We don't keep snakes inside the mosque. Come and observe. They are not real, simply a carpet on the soil. Have you seen? Now have ..., can you ... , I mean have you, what can I say, have you confirmed that what you have been told and what is here is different?«

Die Betonung, er sei erzogen worden, Muslime zu fürchten und zu hassen, wird hier überspitzt durch die Darstellung der Angst seines Bruders, eine Moschee zu betreten. Diese Angst wird fast ins Lächerliche gezogen durch die Bemerkung Isas, die Schlangen in der Moschee seien nicht lebendig, sondern nur Muster des Teppichs.

Das Thema der Konfrontation taucht jedoch nicht nur an dieser Stelle der Konversionserzählung auch, sondern ebenso bei der Schilderung der Zeit nach seinem Übertritt zum Islam. Die Prediger, die mit ihm einen Teil des Ramadan verbrachten, warnten ihn vor Problemen und Benachteiligungen durch die Konversion, die somit nicht als eine mögliche Auswirkung, sondern als logische Folge dieses Schrittes dargestellt werden. Isa arbeitet sehr stark mit Gegenüberstellungen zwischen ›uns‹ (»we«) und ›den anderen‹, wie zum Beispiel in der Darstellung der Diskussionen mit seinem Vater als »discussing the issue between us and Christian«. Dabei ist sich Isa, im Gegensatz zu Badia, immer sicher, zu welcher Gruppe er gehört.

Trotz dieser Selbstverortung innerhalb einer Gruppe von Muslimen, die sich mit der Feindseligkeit der sie umgebenden Welt konfrontiert sehen, ist für Isa,

im Gegensatz zu anderen Interviewpartnern<sup>7</sup> der Islam kein Mittel der politischen Opposition:

»In America most Muslims are black Americans, not white Americans. Because they have taken Islam as a method of fighting domination. So they have taken it wrongly. You get the point? That's why Malcolm X King was killed. He wanted to revise the idea of the Blacks about Islam.«

Diese Ablehnung des politischen Einflusses des Islam resultiert aus der Aktivität Isas bei der Tablighi Jama'at, die sich als unpolitisch darstellt (vgl. Kapitel 3). Interessant ist dieses Zitat auch im Hinblick auf die Darstellung von Malcom X, der trotz der Ablehnung eines politischen Islam durch Isa seine positive Bewertung erhält und als ›Retter‹ des Islam umgedeutet wird. Außerdem wird er durch den Zusatz King mit der historischen Persönlichkeit Martin Luther Kings zusammengeführt und somit doppelt positiv besetzt.

### **Konvertiten als die ›besseren‹ Muslime**

Eine dritte Abgrenzung, die in der Erzählung Isas eine wichtige Rolle einnimmt, ist die zwischen Muslimen, die durch ihre Eltern in diesem Glauben aufgewachsen sind und Konvertiten zum Islam, oder wie Isa sie bezeichnete »Muslims by descent« und »Muslims by faith«.<sup>8</sup>

»Anyway I came into Islam and I found the Muslim community. One strange thing about these Muslims, who are born Muslims, let me use the word ›born Muslims‹, meaning that you come into Islamic ancestry, is that first of all they know very little about Islam. [...] That is one group. They have a little knowledge about Islam. Secondly, honestly, if we say the truth, those whom we found in Islam not a good number practices Islam. They take it as just a ritual and as a routine. The spiritual aspect they don't get the joy of it. As something that takes you out of this world. And into a tranquil world. [...] Even though I can't

---

7 Einige Interviewpartner nannten zum Beispiel die Iranische Revolution (Iqbal) oder das Vorbild von Malcom X (Najib) als wichtige Faktoren ihrer Konversion. Die Anziehungskraft des Islam kann in diesen Fällen auch im Bild von Muslimen als politisch aktiver Gruppe gesehen werden.

8 Ihm ist durchaus bewusst, dass solch eine Einteilung problematisch ist. Auch wenn er zunächst relativ offen darüber sprach, zögerte er bei meiner Nachfrage, da er nicht als Angeber erscheinen wolle. Dies sei im Islam verboten.

dismiss all of them. And even there are devoted ones. Who are born as our Muslim brothers.«

Die in muslimischen Familien Aufgewachsenen wüssten nur wenig über den Islam und würden ihn auch kaum praktizieren. In diesem Zusammenhang warnte mich Isa auch wie in der Einleitung geschrieben vor ›schlechten‹ Interviewpartnern: »But I wanted to tell you this research, do it from the correct people. Those who have the real knowledge about Islam and those who can even compare different things.« Auch Isa betrachtet Wissen somit als ein Zeichen für Glauben, aber nur wenn es das ›richtige‹ Wissen sei. Der Hinweis auf die Fähigkeit zum Vergleich (zwischen Christentum und Islam) deutet zudem auf eine Höherbewertung von Konvertiten hin.

Isa besuchte keine *madrasa*, da er diese als seltsam empfand. Auch hier sonderet er sich inhaltlich von anderen Muslimen ab. Er lernte viel alleine, vor allem durch Bücher und Kassetten, die er sich kaufte. Auch das arabische Alphabet habe er zu Hause gelernt, so dass er den Koran im Original lesen könne, wobei er nach eigenen Angaben aber nur wenig versteht. Im Interview zitierte er jedoch immer wieder kurze Passagen aus dem Koran auf Arabisch, die er dann versuchte, für mich ins Englische zu übersetzen.<sup>9</sup>

In einem anderen Abschnitt stellt Isa dar, was seiner Meinung nach die Gründe für diesen ungleichen Umgang mit dem Islam seien.

»And at times I usually tell these Muslims, who are born from Muslim homes, that the people who get the clear understanding of Islam were former Christians. Formerly Christian. And I usually tell them that I'm proud that I was once a Christian. We are the people that get a clear understanding of Islam not like you! [...] When you came to Islam and discover something new. I really wanted to dwell so much deeply on it, draw it clearly, practice it and get a benefit out of it. But the people who are born here. [...] So usually I tell them, I feel good that first of all I wasn't a Muslim and then I came to Islam. Because these religions are somehow related. Get the point? I really know the history of these characters in the Bible. Only some few corrections here and there.«

Zum einen sei der Islam für die Konvertiten vom Christentum neu und damit aufregend. Sie würden sich viel mehr mit dem neuen Glauben beschäftigen, im

---

9 Allerdings übersetzte Isa einige Worte in sehr eigener Weise. So sprach er zum Beispiel über die Salafiyya: »Ok Salafi, the word Salafi means ›good‹. That's the origin of the word Salafi. The prophet and his companions and those who followed him immediately, leading a puritan life. So the word Salafi essentially means ›good‹.«

Gegensatz zu anderen Muslimen, denen er gewohnt und langweilig erscheint. Zum anderen aber bringen die Konvertiten durch ihre christliche Perspektive zusätzliches Wissen mit in den Islam, das andere Muslime nicht teilen können.<sup>10</sup> Die Kenntnis der Bibel und das Vorhandensein anderer, aber mit dem Islam verbundener religiöser Wurzeln setzt Konvertiten somit in dem so wichtigen Faktor des Wissens von anderen Muslimen ab.<sup>11</sup> Konvertiten, die in vielen Fällen nicht die klassische islamische Ausbildung genießen können, schaffen sich so eine Nische. In diesem Zusammenhang ist auch die schon zuvor zitierte Aussage Isas: »so I didn't say that I came into Islam from – just nowhere« (vgl. S. 320) einzuordnen.

Natürlich führt diese Haltung zu Konflikten mit in muslimischen Familien Aufgewachsenen:

»So when I came here, when I told them that this, what you're practising is not Islam ... . And I have to tell them, this is not what the Prophet said. Please, and if you want to ..., to succeed, just follow the full steps of the Koran. You see? You get some resistance. That also happens. They take you as somebody who adopted Islam what ..., what can he tell us. Because you came recently and you adopted, it's just ten, twelve years. What can you tell us, we are people who are born in Islam.«

Seit wann Isa diese Trennung in Muslime durch Geburt und Muslime durch Glauben vornimmt, wurde in den Gesprächen nicht klar. Es ist zu vermuten, dass seine Aktivität in der Tablighi Jama'at seit 1999 dazu wesentlich beigetragen hat, da bei dieser Bewegung die Mission unter Muslimen und deren Rückführung zum Glauben im Mittelpunkt der Arbeit steht. Isa beschrieb seine Erlebnisse zu Beginn seiner Teilnahme an der Missionstätigkeit als Vervollkommnung seiner Konversion zum Islam: »Many people have joined this group and admitted that indeed we were half Muslims. We have now become Muslims.«

Aber auch die Auseinandersetzung mit Materialien aus dem Bereich der ›comparative religion‹ (Deedat) und der Kontakt zu anderen Konvertiten, bzw. die Ablehnung durch in der islamischen Gemeinde aufgewachsenen Muslime, kann zu dieser Aufteilung und Selbstverortung geführt haben.

---

10 Diese Argumentation muss einen gewissen Zwiespalt überbrücken, da auf der einen Seite der Unterschied zwischen Bibel und Koran als eher gering dargestellt wird, auf der anderen Seite jedoch die Bibel als Fälschung angesehen wird.

11 Hier ist auch zu bedenken, dass Isa mit einer als Muslima geborenen Frau verheiratet ist. Somit setzt er sich sogar von ihr und ihrer Familie ab.

## 9.2 NIDAL: »THOSE WHO REVERTED TO ISLAM ARE THE ONES WHO UPLIFTED ISLAM«

Auch in Nidals Konversionserzählung spielte das Verhältnis zwischen Konvertiten und anderen Muslimen eine wichtige Rolle. In seinem Fall hätte ich keine Anonymisierung vornehmen müssen, da er mit seiner Konversion zum Islam sehr offensiv umgegangen ist. Er ist der einzige der Interviewten, der seine Konversionserzählung selbst veröffentlichte und auch im Radio darüber sprach. Seine auf Englisch verfasste, schriftliche Biographie<sup>12</sup>, die mir schon vor dem Interview vorlag, ist zum Teil in einem sehr klagenden Ton geschrieben. Er betont dabei vor allem seine schlechte Aufnahme in die muslimischen Gemeinschaft. Nidal ist ein in Kisumu bekannter Aktivist, der viel über seine persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse spricht und dessen Selbstdarstellung sehr unterschiedliche Reaktionen in der muslimischen Gemeinde hervorruft. Die folgende kurze Darstellung seiner Konversionserzählung wird sich vor allem auf diesen Punkt konzentrieren.

Nidal wurde 1950 im Busia Distrikt in der Western Province in Kenia geboren. Seine Eltern gehörten zur Katholischen Kirche und er wurde auf den Namen Thomas getauft. Die Familie lebte zeitweise in Uganda, wo sein Vater in einer Zuckerfabrik arbeitete. Seine Mutter bezeichnete er als strenge Katholikin, allerdings wechselte sie später zu einer Pfingstkirche. Kurz vor ihrem Tod konvertierte auch sie zum Islam (»she was very old, but it was her own decision«). Sein Vater scheint nicht sehr religiös gewesen zu sein. Sein älterer Bruder hingegen gehört nach wie vor der Katholischen Kirche an, seine Schwester einer Pfingstkirche.

Nidals aktive Zeit in der Kirche begann in Uganda, wo er das College besuchte. Dort wechselte er von der Katholischen Kirche zur EUM Evangelistic Church<sup>13</sup>, einer pietistischen protestantischen Kirche, und begann in den Vororten von Kampala zu predigen. Die aktive Mission und die damit verbundenen Gespräche über Religion, er nannte das »soul-winning«, faszinierten ihn. Schon während der Schulzeit habe er die Religionsstunden besonders gemocht. Nach der Zeit auf dem College schickte ihn die Kirche in Kampala 1972 zum Studium

---

12 »From the CROSS to the CRESCENT«. Leider ist das Erscheinungsdatum dieser schriftlichen Erzählung nicht bekannt. Allerdings sprach Nidal bei verschiedenen Radiosendungen Ende der 1980er Jahre über seine Konversion. Daher könnte auch dieser sieben-seitige Aufsatz aus dieser Zeit stammen.

13 Die Evangelical United Methodist Church (auch United Methodist Church) ist eine der größten methodistischen Kirchen.



in die USA. In seiner Biographie schrieb er, dass er sein Theologie-Studium mit einem Diplom in »Comparative Study of Religion« abschloss und 1980 als Reverend von der South-Eastern Christian Bible Assembly College of Greenwood, South Carolina, in Ostafrika eingesetzt wurde. Während eines Interviews 2005 erzählte er jedoch, dass er und die anderen rund 30 Afrikaner nur wenig Zeit zum Studieren hatten, sondern vor allem zum Predigen eingesetzt worden seien, insbesondere in Slums und Gegenden mit einem hohen Anteil von Afroamerikanern. Auch nach seinem Examen sollte er weiter predigen und auf ›crusades‹ aktiv mitwirken, um Gelder für den Aufbau seiner eigenen Kirche nach der Rückkehr nach Afrika zu sammeln. Die Enttäuschung aufgrund dieses Gefühl des Ausgenutzt-Werdens sowie Erfahrungen des Rassismus in den USA, die er in dem Interview äußerte, wurden in seiner schriftlichen Biographie nicht thematisiert. Nach der Rückkehr nach Ostafrika begann er in seiner Heimatregion in West-Kenia eine Kirche aufzubauen. Daran angeschlossene waren eine Schule, eine Bibelschule, ein Hospital und ein Wohnhaus für ihn selbst. In den folgenden Jahren weitete er seine Missionstätigkeit aus. Er erzählte, er habe danach weitere Missionare ausgebildet und sie in ihrer Tätigkeit angeleitet. Außerdem habe er Gelder von verschiedenen Quellen, zum Beispiel aus Skandinavien akquiriert, um die Mission für die Free Pentecostal Fellowship Church<sup>14</sup> voranzutreiben.

Allerdings ergaben sich Konflikte mit den seine Missionsarbeit unterstützenden Kirchen, da diese eine Abwendung von polygamen Ehen forderten. In der Region Westkenias gab es allerdings viele Haushalte mit mehreren Ehefrauen, darunter auch einige, die viel für die Kirche arbeiteten. Die Missionare aus Skandinavien, seiner Ansicht nach aus Norwegen, baten Nidal 1984, Überzeugungsarbeit unter den Mitgliedern der Kirche zu leisten. Als Ergebnis seiner dreimonatigen Reise durch die Region stellte er jedoch dar, dass die Menschen ihn gebeten hätten, er solle doch einfach den Missionaren nichts von ihren Ehen erzählen. Dies sei schließlich ein Problem der Weißen. Deshalb könne er ihnen einfach das berichten, was sie hören wollten. Auch diese Episode, die Nidal in der mündlichen Erzählung als Auslöser der Konversion zum Islam darstellte, taucht in der schriftlichen Biographie nur sehr verkürzt auf.

Während dieser Reise hielt sich Nidal einige Tage in Kisumu auf. An seinem letzten Tag in der Stadt sei er in einen islamischen Buchladen gegangen und ha-

---

14 Nach Barrett (2001) existiert diese Kirche in Kenia seit 1960. Sie ist Mitglied in der Pentecostal World Conference. Nidal schien die Zugehörigkeit zu den einzelnen Gemeinden stark von der materiellen Unterstützung für seine Missionsarbeit abhängig zu machen.

be zu lesen begonnen. Über eines der Bücher, das er sich ins Hotel mitnahm, um es dort weiter zu lesen schrieb er später in seiner kurzen Autobiographie:

»My conversion or rather reverting to Islam cannot be attributed to any cause other than the Gracious direction of Almighty Allah! It was on Friday morning, when I embraced Islam after reading an Islamic book - ›**TOWARDS - UNDERSTANDING ISLAM**‹ [Herv. i.O.] by the late Sheikh Sayyid Abu'Ala Maududi (May Allah rest his soul in peace). For the first time in life, to come in contact with the Islamic literature, and discovering the Submission Surrender and Obedience to the will of Allah, the blessings of Islam, what is Kufur [*kufir*, meist übersetzt mit Unglaube] and who is a Kafir [Ungläubiger]. I came to learn that the first step of how to acquire the knowledge of Allah is to embrace Islam. It took me two hours to go through the book after which I was so anxious to see the ›Text Book of Islam‹ of course, the HOLY QUR'AN. When I could not get it in Kisumu, I decided to search for it from the Qur'an House in Nairobi. I bought the Abdullah Yusuf Ali translation.«

In dem Interview erzählte Nidal, in Nairobi habe er nicht nur eine, sondern zwei Kopien des Korans gekauft, eine für sich und eine für den Übersetzer, mit dem er zusammenarbeitete. Dieser sollte sich das Buch auch anschauen und ihm am nächsten Tag seine Meinung darüber mitteilen. Am nächsten Morgen habe der Übersetzer gesagt: »You know, Thomas, we should leave this church, and build our own and we use this book as the Bible.« Erst dann, so erzählte Nidal, sagte er dem Übersetzer was er da in der Hand habe und beide entschieden sich, eine Woche nach Nidals erstem Besuch im islamischen Buchladen in Kisumu, zum Islam zu konvertieren.

Viele Passagen der Erzählung der Konversion Nidals klingen etwas unwahrscheinlich. So wirkt die Reaktion seines Übersetzers sehr erstaunlich, da zu vermuten ist, dass der Koran auch als solcher erkennbar war. Nidal verwendet an dieser Stelle weniger das dominante Narrativ der ›Konversion als intellektuelle Entscheidung‹ als vielmehr eine Art Wundererzählung. Er fährt in seiner schriftlichen Beschreibung der Konversion damit fort, er habe den neu erstandenen Koran an zufälligen Stellen aufgeschlagen, die jeweils davon sprachen, dass Mohammed als Prophet für alle Menschen gesandt worden sei, nicht wie Jesus »who just came for the JEWS ONLY! [Herv. i.O.] Of which I am not«. Diese Erzählung einer Art Wunder wurde von Nidal wiederum mit Argumenten des ›intellektuellen Konversionsnarrativs‹ verbunden. Interessant ist hierbei, dass Nidal, ebenso wie Isa, eine sehr schnelle Konversion schildert. Damit bilden beide eine Ausnahme. Hinzu kommt, dass beide die einzigen der von mir interviewten Konvertiten waren, die über längere Zeit von Pfingstkirchen (im Falle

Isas durch seinen Vater) beeinflusst waren. Möglicherweise hat somit der pfingstlerische Fokus auf die eher schnellen Ereignisse der ›Heilungen‹ und des ›Wieder-Geboren-Werdens‹ (im Sinne von ›born again‹) auf die Erzählungen der beiden Konvertiten einen Einfluss.

Als ich ihn im Interview fragte, was sich durch seine Konversion zum Islam geänderte habe, erzählte er zunächst lediglich, er sei »more saved than before«, dies würde sich im Glauben, aber auch in den Taten widerspiegeln. Danach kam er jedoch auf die vielen Versuchungen zu sprechen, die er habe bestehen müssen. Seine Frau und seine Kinder wollten in kirchlichen Institutionen (und durch deren Finanzierung) studieren, »all this we had to change«. Nur langsam hätten sie die neue Lebensausrichtung akzeptiert. Nidal jedoch betonte, dass er nichts bereuen würde.<sup>15</sup>

### **Mission um eine ›eigene‹ Gemeinde aufzubauen**

Große Probleme bereitete es ihm jedoch nicht nur, eine neue materielle Lebensgrundlage aufzubauen, sondern auch die Ablehnung durch andere Muslime in der Gemeinde zu spüren. In seiner schriftlichen Konversionserzählung schrieb er dazu:

»While in Kisumu, which was a very different environment set up, I was misunderstood by my family members, at the same time was very much disappointed to learn that the Muslims in Kisumu were reluctant to receive me, that they decided not to co-operate and teach me about Islam. The Muslim leaders feared that they started rumours that I was a CIA spy sent by Americans to detect on them. All the Madrasa teachers were commanded no to teach me anything or else they would lose their jobs, with the Association. [...] The Muslims pushed me back to the church and, they did not want me in ›their religion‹. I remained at **NO MANS LAND** [Herv. i.O.] area.«

---

15 In seiner schriftlichen Biographie geht er darauf detaillierter ein und beschreibt den Verlust von Geld, Haus und Sicherheit. Die amerikanische Botschaft in Nairobi habe ihm sogar ein Flugticket in die USA und eine Verdreifachung seines Gehaltes geboten, würde er nur wieder zur Kirche zurückkehren. An dieser Stelle weist die Erzählung Nidals interessanterweise gewisse Ähnlichkeiten mit der Darstellung John Mwaipopos auf, den er ja auch kennengelernt hatte (vgl. Kapitel 8).

Durch diese Schilderungen der Verdächtigungen Nidals als CIA-Agent durch Muslime in Kisumu und seine Interpretation, dies sei einer Angst vor den ›Neuen‹ geschuldet, unterscheidet sich seine Erzählung deutlich von allen anderen.<sup>16</sup>

Kurze Zeit später erhielt er eher durch Zufall die Möglichkeit zur Hajj nach Mekka zu reisen. Nach seiner Rückkehr nach Kenia begann er den Islam aktiv zu verbreiten, auch hier stieß er allerdings auf Unverständnis und Gegenwehr aus der islamischen Gemeinde.

»When I came back people never believed that I had been for Hajj. When I gave a lecture in the Masjid [Moschee] on a Friday about the Pilgrimage, my enemies were disgusted, how I could know what they did not know, yet I was only a baby in Islam. I told them that if a baby can talk in the cradle (like Jesus (A.S.) did), what will he do when he grows up?«

An dieser Stelle zeigt Nidal, dass seine Gegner durchaus einen Grund für die Angst vor ihm gehabt hätten, denn er wüsste durch seine Hajj nach kurzer Zeit schon mehr über den Islam als sie.

Seine Entscheidung, sich nun ganz auf die missionarische Arbeit zu konzentrieren, brachte ihm finanzielle Probleme ein. Nach Nidals Angaben verhinderten die wichtigsten Sprecher der islamischen Gemeinde, dass ihm Unterstützung zuteilwurde. Als Grund gaben sie seine Ablehnung einer Stelle in einer Brauerei an, obwohl er diese aus religiösen Gründen nicht habe annehmen können.

So wie er vor seiner Konversion zum Islam neue Kirchen und Gemeinden aufbaute, begann Nidal nun, neue Moscheen zu gründen:

»From that time I went out in the street corners, at the bus terminals and public parks to publicly proclaim and propagate Islam to the non-Muslims. [...] From this experience I know that there are thousands of Muslim Reverts who have and are suffering, due to the ignorant so called ›Muslim leaders‹ in this country and elsewhere around the globe, that is why I have given up all but to set up the Muslim Reverts Consultancy Centre in this Country.«

Die von Nidal erlebten Auseinandersetzungen innerhalb der islamischen Gemeinde trugen dazu bei, dass er sich vor allem um Konvertiten kümmerte. Als Grund dafür gab er an, er wolle ihnen helfen, ähnlichen Konflikten aus dem Weg

---

16 Dies könnte zum einen damit zusammenhängen, dass seine schriftliche Konversions-erzählung deutlich vor dieser Forschung verfasst wurde. Zum anderen scheint diese Darstellung stark den Erlebnissen von Nidal geschuldet, da er seine Haltung im Interview nicht revidierte.

zu gehen. Hinzu kommt meiner Ansicht nach, dass er von diesen Konvertiten weder angegriffen noch in Frage gestellt wird.

Bei meinem ersten Aufenthalt in Kisumu zeigte er mir die von ihm aufgebaute Moschee, in die nach seinen Angaben vor allem Konvertiten gingen. Sie war in einem kleinen Wohnhaus untergebracht und bestand aus einem Betsaal und einer Art Büro. Dort warteten sieben oder acht junge Männer, alle waren um die zwanzig Jahre alt, die Nidal dorthin bestellt hatte, um mit mir Interviews durchzuführen. Insgesamt war das ›Zentrum‹ eher ruhig und klein. Nidal erzählte, früher seien mehr Menschen dort gewesen. In dem Büro standen viele Schulbänke. Diese wurden aufgrund von alten Plänen, eine ›integrated school‹ einzurichten, angeschafft. Zu Moi's Zeiten seien diese Pläne gefördert worden, aber jetzt wüsste er nicht so richtig, wie es zu finanzieren sei. Insgesamt schien die Finanzierung der Moschee problematisch. Zuerst habe ein Mann aus Pakistan die Miete, den Imam und den Lehrer der *madrassa* bezahlt. Nach einer Beschwerde von Muslimen aus Kisumu habe der Pakistani die Zahlungen eingestellt. Danach habe ein reicher Asiate aus Nairobi Geld gegeben und wieder trat das gleiche Problem auf, so dass auch er nach drei Jahren die Zahlungen einstellte.<sup>17</sup> Dann übernahm der Sohn des Hausbesitzers die Zahlungen für den Imam, aber der Sohn hatte finanzielle Schwierigkeiten, so dass unklar war, wie es weiterginge. Als ich Nidal zwei Jahre später wieder traf, war er inzwischen aus Kisumu fortgezogen, da sein Moscheeprojekt an den finanziellen Schwierigkeiten gescheitert war. Dabei musste er zusehen, wie ›seine Moschee‹ nun von einer neuen Gruppe, er sagte Somalis aus Nairobi (und meinte damit vermutlich salafitisch und wahhabitisch ausgerichtete Muslime), mitsamt seiner Zöglinge übernommen wurde. Er wohnt jetzt in einem kleinen Dorf im Nachbardistrikt und hat auch dort begonnen, eine Moschee zu bauen. 2009 versuchte er Gelder für den Aufbau eines ›New Muslim Life Centre‹ in dieser Region zu akquirieren, das als Zentrum für ›Muslim Preachers of Comparative Study of Religions‹ dienen sollte.

Bei Betrachtung der biographischen Erzählung von Nidal stellt sich die Frage, warum er diese selbst gewählte, scheinbare Marginalisierung weiter aufrechterhält. Die nicht nur bei ihm zu beobachtende Darstellung als Außenseiter ist unter Umständen eher Ausdruck dieser Marginalisierung als Grund für die Konversion. Auch andere in Kapitel 4 vorgestellte Ansätze liefern hier keine be-

---

17 Nidal machte aus seiner Abneigung gegenüber Indern und Pakistanis kein Geheimnis, nahm deren Geld jedoch trotzdem an. An anderer Stelle sagte er, sie versuchten zu verhindern, dass Gelder aus Saudi Arabien von Afrikanern genutzt werden könnten. Letztere machten es ihnen dabei sogar leicht, indem sie immer wieder Gelder veruntreuten (Interview mit Nidal, Kisumu, 20.04.2007).

friedigenden Erklärungen. Wie dort schon festgestellt, spielen so viele Faktoren in den Prozess der Konversion hinein, dass diese Frage wohl unbeantwortet bleiben muss.

### 9.3 GEMEINSCHAFT UND IDEOLOGIE

Ähnlich wie bei der Thematisierung von ›Konversion als soziale Reorientierung‹ (Kapitel 6) geht es bei der ›Konversion als Grenzziehung‹ um die Selbst-Positionierung der Konvertiten. Während im ersten Fall jedoch überschneidende und verbindende Elemente betont wurden, liegt hier der Fokus auf Ab- und Ausgrenzungsprozessen. El Fadl sieht die Abgrenzung gegenüber allen Nicht-Gläubigen oder zu ungläubig erklärten Muslimen und den daraus resultierenden »insularism« bzw. »moral isolationalism« (vgl. El Fadl 2007, 50)<sup>18</sup> als weiteres Kennzeichen der puritanischen Bewegung an. Im Folgenden werden die inhaltlichen Aspekte der Abgrenzung nach außen, gegenüber Nicht-Muslimen, und nach innen, gegenüber anderen Muslimen, vorgestellt. Dabei wird deutlich gemacht, dass die Grenzziehung zwar stark beeinflusst ist von salafitischen und wahhabitischen Ideen, jedoch auch auf die besondere Situation der Muslime in Ostafrika sowie auf die speziellen Probleme von Konvertiten zurückgeführt werden kann.

#### Abgrenzung nach außen

Die Abgrenzung nach außen erfolgt in den Erzählungen auf mehreren Ebenen. Auf allen wird dabei Islam als eine Identität vertreten, die den Konvertiten allen Nicht-Muslimen gegenüberstellt. Dieser Bezug zur *umma*, Gemeinschaft (häufig übersetzt als Gemeinschaft aller Muslime),<sup>19</sup> erfolgt allerdings nicht auf eindeutige Weise, sondern ist in seiner Ausprägung sehr vielfältig und situationsabhängig.

Auf der ersten Ebene der Abgrenzung wird dem Islam der europäische und amerikanische ›Westen‹ gegenübergestellt (vgl. auch die Konversionsdarstellungen in Kapitel 8.2). Neben einem Vergleich der Praktiken des Islam und des Christentums, bei dem zum Teil Europa als Gegenpol imaginiert wird, und einem Vergleich der Lebensweisen (insbesondere auf der Ebene des moralischen Handelns) erfolgt diese Gegenüberstellung als Abgrenzung von der ›imperialis-

---

18 Hier bezieht er sich auf die Anfänge der wahhabitischen Bewegung.

19 Der Begriff kann allerdings auch für andere Gemeinschaften verwendet werden.

tischen Politik des Westens und der wahrgenommenen Marginalisierung des Islam. Muslime ordnen sich demgegenüber einer Gemeinschaft von Außenseitern und Kämpfern gegen Ungerechtigkeit zu und sehen sich häufig selbst als Opfer westlicher Bevormundung. Der Islam wird somit auch zu einer politischen Gemeinschaft. Die Zuordnung zum Islam als Opposition gegen den (weißen) Westen geschieht nicht nur in den Erzählungen, sondern auch über die Benennung von Vorbildern wie Malcom X oder Khomenei. Nach El Fadl wird bei dieser Darstellung des Islam als Antithese zum Westen ein »supremacist thinking« (El Fadl 2007, 79) deutlich. Das damit zum Ausdruck gebrachte Gefühl der Überlegenheit gegenüber anderen Gruppen sieht er jedoch lediglich als Kompensation eines Gefühls der Unterlegenheit und Unsicherheit innerhalb der Gesellschaft. Was bleibt ist ein polarisierender Blick auf die Welt. An dieser Stelle wäre interessant gewesen, ob Muslime auch schon in den 1990er Jahren, vor den Anschlägen auf die Botschaften in Kenia und Tansania 1998 und vor dem Beginn des ›Kriegs gegen den Terror‹ nach dem 11. September 2001 den ›Westen‹ so stark als Gegenpol stilisierten.

Die Bedrängung des Islam durch westliche Politik und das dementsprechend nach Ansicht der Muslime dem Islam zugeschriebene negative Bild wird gleichzeitig als Auslöser von Interesse für den Islam dargestellt. So sprach Isa über eine Zunahme der Konversionen zum Islam in den USA nach dem 11. September 2001:

»That's why you see in America today people becoming Muslims. They like to know why are they hiding, we would like to know about these people. Especially after Nine Eleven, this September eleven, was the attack on New York.«

Dieses Argument zunehmender Konversionen nach dem 11. September 2001 in den USA und Europa wird häufig geäußert, allerdings nicht nur in Ostafrika, sondern zum Beispiel auch in Deutschland.<sup>20</sup> Bei näherer Betrachtung dieser Darstellungen wird deutlich, dass die angegebenen Zahlen mit Vorsicht zu behandeln sind. So scheint in den USA nach 2001 die Anzahl der Muslime eher zu

---

20 So meldeten Anfang 2007 einige Zeitungen und Zeitschriften, wie der Spiegel und die Süddeutsche Zeitung, unter Berufung auf eine durch das Bundesministerium des Innern finanzierte Studie des Zentralinstituts Islam Archiv Deutschland Stiftung e.V., Soest, einen sprunghaften Anstieg der Konversionen zum Islam seit 2001. Die vorgelegten Zahlen wurden jedoch, zum Beispiel von der Zeit (*Meinungsstark, aber ahnungslos*, 17/2007), hinterfragt. Die Studie scheint nicht in endgültiger Fassung veröffentlicht worden zu sein, kann aber als Entwurf eingesehen werden.

stagnieren (vgl. Kosmin & Keysar 2009, 6).<sup>21</sup> Allerdings kann dieses Argument auch als Aufwertung der eigenen Position angesehen werden und als Versuch, sich trotz dieses negativen Bildes zu behaupten. Einer ähnlichen Argumentation folgt auch die Aussage von anderen Interviewpartnern, wie zum Beispiel Ahmad, sie seien als Christen sehr islamfeindlich erzogen worden und gerade dies habe ihr Interesse für den Islam geweckt.

Wie das Interview mit Isa zeigt, richtet sich diese Abgrenzung nicht nur gegen den christlichen Westen, sondern auch gegen Juden, denen unterstellt wird, eigentliche Quelle dieser Ablehnung des Islam zu sein. Antisemitische Verschwörungstheorien wurden sehr häufig verwendet. Damit wurde nicht nur die wahrgenommene islamfeindliche Haltung der westlichen Presse erklärt, sondern Juden wurden auch für die Verfälschung der Bibel, wie in Kapitel 8 gezeigt wurde, oder sogar die Spaltung der *umma* in Sunniten und Schiiten verantwortlich gemacht.<sup>22</sup> Zudem wurde, zum Beispiel von Talib, mit dem Alten Testament argumentiert, Juden könne man nicht trauen, da sie schon damals Gott verraten hätten. Lewis (1986) stellt den Einzug eines islamischen (oder »Islamized«, vgl. Kiefer 2006) Antisemitismus in das Weltbild von Muslimen als relativ neues Phänomen seit Mitte des 20. Jh. dar, das vor allem mit der Verbreitung des europäischen Antisemitismus auf der einen und dem relativen Nieder-

---

21 Wenn Arbeiten wie Nieuwkerk (2006) oder Aidi (2003) ebenfalls von einer erhöhten Zahl von Konversionen sprechen, benennen sie zumeist Zeitungsartikel als Quelle. Diese wiederum berufen sich meist auf Aussagen von muslimischen Gemeinden oder Instituten, wie dem Soester Islam Archiv.

22 Dieses Argument wurde von Nadeem während einer längeren Diskussion vorgebracht. Zunächst erzählte er mir, er habe das Buch »Dajjal« (›Der falsche Prophet«, z.T. auch als ›Der Antichrist‹ übersetzt) gelesen. Vermutlich meinte er damit einen Text von Ahmad Thomson (1997). Darin sei beschrieben, wie Juden während des ersten Weltkriegs Unwahrheiten über Deutsche verbreitet hätten. Dass ich davon noch nichts gehört habe, läge daran, dass dies alles vertuscht worden sei. Zudem hätten Juden doch genau wie Hitler die Weltherrschaft angestrebt – es habe sich also um einen reinen Machtkampf gehandelt. Das würde doch auch zeigen, dass Hitler gar nicht so schlecht war, wie immer behauptet wird. Daraufhin bat er mich, ich solle nicht denken er sei antisemitisch und erzählte mir ausführlich, wie der Verrat eines Juden zur inner-islamischen Spaltung geführt habe. Als kurz vor Ende dieses Gesprächsabschnittes der Gemeindegemeindevizeiter, Jibril, den Raum betrat, änderte Nadeem sofort das Gesprächsthema, so als wäre ihm gerade bewusst geworden, dass er zu offenherzig mit mir gesprochen habe.



gang der von Muslimen bewohnten Regionen im Vergleich zum christlichen Westen auf der anderen Seite verbunden werden kann.

»Compared with Christendom, its rival for more than a millennium, the world of Islam had become poor, weak, and ignorant. The primacy and therefore the dominance of the West was clear for all to see, invading every aspect of the Muslim's public and even – more painfully – his private life.« (Lewis 2002, 43)

Die Frage ›What went wrong‹ wurde nach Lewis (2002) häufig mit der Suche nach Sündenböcken beantwortet, neben Nationalismus und westlichem Imperialismus auch die USA oder ›die Juden‹. Allerdings betrifft seine Darstellung verstärkt die arabischen Länder. Aber auch in Ostafrika sind diese Denkmuster vorhanden.<sup>23</sup>

Reid-Pharr (1996) sieht in seiner Untersuchung eines ›black anti-Semitism‹ der *Nation of Islam* in den USA Antisemitismus vor allem als Ausdruck für »an antipathy for the structures of reason and civility by which anti-Semitic speech has been deemed destructive, dangerous, and, most important, irrational« (Reid-Pharr 1996, 136) – also für einen Gegenentwurf zum etablierten westlichen politischen System. Zygmunt Baumann folgend stellt er zudem fest: »Moreover, it is this very desire for clear definition that marks the movement as precisely a modern phenomenon, caught up, interestingly enough, in the same ideological structures of modernity against which it purports to struggle.« (Ebd., 139) Diese Feststellung lässt sich auch auf Ostafrika übertragen.

Auf der nächsten Ebene positionieren sich Muslime gegen den kenianischen bzw. tansanischen Staat, der von ihnen ebenso als islamfeindlich betrachtet wird. Die in den beiden ostafrikanischen Ländern unterschiedlich gelagerten Konfliktlinien zwischen muslimischen Gemeinden und dem Staat wurden schon in Kapitel 2 besprochen. Die dort aufgezeigten Gefühle der Marginalisierung tauchen auch regelmäßig in den Konversionserzählungen auf und werden vor allem von tagespolitischen Publikationen der muslimischen Gemeinden, aber auch durch Predigten in den Moscheen verbreitet. Diese Gegenüberstellung von Muslimen gegen den Staat ist keineswegs einseitig. So werden in Kenia Muslime oft allgemein als Fremde, Araber oder Somalis, behandelt. Zum Teil wird über den Islam auch als ›arabische Religion‹ gesprochen. Das Misstrauen gegenüber Muslimen ist insbesondere seit den Terroranschlägen 1998, den politischen Konflik-

---

23 Zur Wirkungsgeschichte antisemitischer Denkmuster unter Muslimen siehe auch Kieffer (2006) und Krämer (2006) in der zu diesem Thema erschienenen Ausgabe der »Welt des Islams« (46, 3).

ten seit Anfang der 1990er Jahre und in Kenia mit der Einwanderung vieler somalischer Flüchtlinge seit 1992 deutlich gestiegen.

Weniger vom Ausdruck der Marginalisierung als mehr vom Gefühl der Konkurrenz und des Wettkampfes ist die Darstellung der Abgrenzung von Christen in Ostafrika geprägt (vgl. auch Kapitel 2 & 3). Wie die Kernerzählung Isas, seine drei Fragen an die muslimischen Prediger, verdeutlicht, sind diese Erzählungen der Konkurrenz ein wichtiges Medium in der Auseinandersetzung um Einfluss. Der Islam wird dabei als große Gefahr für das Christentum stilisiert, der sich die christlichen Kirchen nur mit Abschottung und politischer Einflussnahme erwehren könnten. So erzählte mir Ibrahim, dass die europäische Kolonisation Afrikas vor allem die Ausbreitung des Islam stoppen sollte. Ein wichtiges Medium der Selbstbehauptung sind dabei Mitglieds- und Konversionszahlen. Während offizielle Schätzungen (auch diese sind, wie in Kapitel 2 gezeigt, umstritten) von rund 10% Muslimen in Kenia und etwa 30-40% Muslimen in Tansania ausgehen, nannten einige der Konvertiten deutlich höhere Zahlen. So sprach Talib von rund 30% Muslimen in Kenia und 70% in Tansania. In ähnlicher Weise sind Berichte über Konvertiten einzuordnen. Auch diese sollen die Stärke der eigenen Gemeinschaft zeigen. In diesem, von den Konvertiten empfundenen, religiösen Wettstreit werden Muslime meist als materiell und politisch unterlegen, moralisch und religiös jedoch als Sieger dargestellt (vgl. auch Kapitel 8.2). So grenzte sich Jibril in Bezug auf die christlichen Kirchen zu einen von den Katholiken ab, in dem er das englische ›catholics‹ mit Betonung auf der zweiten Silbe als [kat'holiks], also mit einem immanenten Bezug auf Alkohol, aussprach. Die Pfingstkirchen bezeichnete er dagegen als »kiosk churches«, um deren wirtschaftlichen Charakter zu betonen.<sup>24</sup> Für viele Konvertiten war es wichtig, das Gefühl zu haben, »to be on the right path« (Najib) oder »to be on the better route« (Ibrahim). Die bisher genannten Gegenpole sind eng miteinander verwoben. So wird das Christentum, vor allem in seiner evangelikalischen Ausprägung, häufig mit dem ›Westen‹, und insbesondere den USA, in Verbindung gebracht. Gleichzeitig werfen Muslime christlichen Gruppen eine Usurpation staatlicher Macht vor, wie dies zum Beispiel gegenüber Julius Nyerere vorgebracht wurde (vgl. z.B. Hiskett 1994).

Für gefährlicher als Christen, mit denen ja viele Inhalte und Ansichten geteilt werden, sehen einige Muslime die Ideen des Atheismus bzw. des Kommunismus an. Auch diese können als Konkurrenz angesehen werden, sind aber laut Jibril

---

24 Er wollte nicht, dass ich diesen Begriff aufschreibe, vermutlich weil ihm seine Schärfe bewusst war.

die schlimmsten Feinde, da darin Religion im Allgemeinen abgelehnt wird.<sup>25</sup> Zeidan (2001) zeigt für innerislamische Diskussionen eine vergleichbare Ablehnung des Säkularismus, der zum Teil als Plan zur Unterminierung des Islam betrachtet wird. Als weiterer Grund für den Einflussverlust von Religion wird Materialismus, im Sinne einer Konsumkultur, gesehen. So erzählte Najib, in seiner Herkunftsregion seien immer weniger Menschen in der Kirche aktiv. Die neue Form der Erfüllung sei der Materialismus, anstatt »fear of god« – ganz wie in Europa. Dies sei besonders seit den 1970er und 1980er Jahren zu beobachten. Die Leute träumten nur noch von Geld und nicht davon, ihre Seele zu retten.

Diese Abgrenzungen (gegenüber Nicht-Muslimen) nach außen und die gesellschaftliche Positionierung als Muslim bzw. die Identifikation mit dem Islam sind häufig widersprüchlich und nicht einfach mit einer Feindseligkeit gegenüber den Gegenpolen gleichzusetzen. Neben der Ablehnung des Westens ist eine gleichzeitige Bewunderung herauszulesen, wie zum Beispiel in der Bezugnahme Isas auf die ›Kaukasier‹. Der Westen bildet das Gegenüber, den Spiegel, dieser Positionierung und wird so zum notwendigen Bestandteil der Identifikation mit dem Islam. Neben einer Darstellung von Muslimen als den ›Anderen‹ gegenüber Überlegenen (vor allem in Bezug auf Religion und Moral) steht die gleichzeitige Präsentation von Muslimen als Opfer. Verbunden mit dieser Opferrolle ist, wie am Beispiel Isas oder Nidals zu sehen ist, die Angst vor Verfolgung und Benachteiligung. Die gesellschaftliche Marginalisierung von Muslimen sei jedoch nicht immer offensichtlich, da sich die ›Feinde‹ in Verstellung (›hiding‹) übten. Das Vorgehen der Gegner des Islam wird mit Falschheit und Feigheit charakterisiert. Verschwörungstheorien rufen großes Misstrauen hervor. Wie in Kapitel 8 gezeigt wurde, werden selbst Diskrepanzen in der Lehre als beabsichtigte Tricks und Unwahrheiten interpretiert. Dem Gefühl der Marginalisierung wird die Stärke des Islam gegenübergestellt. Die moralische und intellektuelle Überlegenheit führte nach Meinung einiger der Interviewten zu einer Hochzeit oder ›revival‹ des Islam.

Diese Mischung aus einem Überlegenheitsgefühl auf der einen und dem Gefühl der Verfolgung durch Nicht-Muslime auf der anderen Seite wurde insbesondere in der Begegnung mit dem Gemeindesekretär in Nakuru, Jibril deutlich. Auch wenn er in seinem Auftreten sehr selbstbewusst wirkt, ist er zugleich extrem misstrauisch. Nicht nur einmal fragte er mich, ob ich für den Geheimdienst oder die deutsche Botschaft arbeite. Auch die frühe Abreise meines Kollegen führte zu weiteren Verdächtigungen, ob es denn so aussehen solle, als ob wir gar

---

25 Ich hatte ihm zuvor von meinem Aufwachsen in der DDR erzählt.

nicht zusammen forschen.<sup>26</sup> Von der konkreten Forschungssituation abgesehen, wurde in seinen Äußerungen immer wieder deutlich, wie sehr sein Weltbild von Verschwörungstheorien, hier auch wieder antisemitischen, bestimmt ist. Auch fragte er mich gleich zu Beginn, ob ich Angst vor Muslimen habe, alle hätten doch Angst vor Muslimen, er würde das nicht verstehen. Dieses Gefühl des Verfolgtseins ist im Falle Jibrils nicht ganz unbegründet, da er im Zentrum einiger Konflikte innerhalb der islamischen Gemeinde und auch im (lokal)politischen Umfeld stand. Seine ideologische Positionierung in Richtung eines salafitischen Islam<sup>27</sup> wurde von ihm zwar nicht offen in den Interviews benannt, aber durch einzelne seiner Bemerkungen deutlich. Auch seine (damit verbundene) Abneigung gegen Schiiten, sowie seine Ablehnung von Somalis<sup>28</sup> wurden nur in Gesprächen mit Dritten deutlich. Bei unserem ersten Treffen hatte mir Jibril noch erzählt, unter den Muslimen in Nakuru gäbe es keine Konkurrenz um Inhalte oder um Anhänger. Die Gläubigen gingen in die Moschee, die am nächsten liegt und es existierten keine Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Gruppen. Im Islam seien alle gleich. Erst später erlebte ich, wie stark dieses Ideal von der von Jibril mitbestimmten Realität abwich. Insgesamt war er sehr bemüht, Konflikte innerhalb der muslimischen Gemeinde zu kaschieren, auch jene an denen er selbst beteiligt war. Wenn er das Gefühl hatte, er sei mit einer Äußerung etwas unvorsichtig gewesen, stellte er den Zusammenhang so bald wie möglich anders dar.

### **Abgrenzung nach innen**

Auch gegenüber anderen Muslimen werden in den Konversionserzählungen Abgrenzungen vorgenommen. Innerhalb des hier untersuchten Narrativs beschäftigen sich diese Argumentationen hauptsächlich mit der unterschiedlichen Wahrnehmung in Bezug auf Wissen und Praxis von Konvertiten zum Islam und im Islam aufgewachsenen Muslimen. Auch diese Kategorisierung anderer Muslime als nicht-rechtgläubig bzw. ungläubig, die Praxis des *takfir*, ist auf Ideen der puritanischen Bewegungen zurückzuführen. In Ostafrika werden dabei weitere

---

26 Ich versuchte durch Kontinuität und Offenheit (z.B. die Vorstellung von Forschungsergebnissen oder Einblicke in den Forschungsverlauf) zu zeigen, dass diese Vorbehalte unbegründet sind.

27 Die meisten durch ihn vermittelten Kontakte würde ich einem politischen bzw. salafitischen Islam zuordnen.

28 Ein weiterer Gesprächspartner, ein ethnisch somalischer Kenianer, kannte ihn noch als Lehrer an einer *madrassa* und sagte über ihn »he hates Somalis«.

spezifische Konflikte indirekt mitverhandelt, die zum Großteil schon in Kapitel 2 und 3 besprochen wurden. Zum einen ist in Bezug auf Konvertiten eine Trennung zwischen afrikanischen Muslimen auf der einen Seite und arabischen und indischen auf der anderen Seite zu nennen. In Gesprächen mit einigen Konvertiten, wie zum Beispiel Nidal, entsteht der Eindruck, Indern (Hindus wie Muslimen) werden in Ostafrika zum Teil ähnliche Verschwörungsmuster zugewiesen wie Juden. Zum zweiten werden Konflikte zwischen Muslimen von der Küste, die sich zum Teil der arabischen Bevölkerungsgruppe zuordnen, und Muslimen aus dem Hinterland, darunter viele afrikanische Konvertiten, deutlich. Hinzu kommt, dass wie das Beispiel Nidals zeigte, Muslime, die nicht aus den regionalen islamischen Netzwerken kommen, wie Konvertiten oder Migranten, häufig einen schweren Stand gegenüber ›lokalen Eliten‹ haben, das heißt Muslimen, die Angst um ihre Position innerhalb dieser sich verändernden Netzwerke haben. Schließlich werden immer wieder Konflikte zwischen dem Staate nahestehenden Muslimen, die häufig als lokale Elite etabliert und in den staatlich beeinflussten islamischen Institutionen (BAKWATA und SUPKEM) organisiert sind und oppositionellen Muslimen, unter ihnen viele aus dem Hinterland kommende, afrikanische Muslime, die zum Teil im arabischen Ausland studiert haben, deutlich. Überwunden wird diese Abgrenzung nach innen vor allem durch eine Abgrenzung nach außen, im Angesicht eines Problems, dass die muslimische Gemeinschaft zu bedrohen scheint, wie zum Beispiel die immer wiederkehrenden Festnahmen islamischer Prediger oder des Terrorismus verdächtigter Muslime.<sup>29</sup>

Im Falle der Konvertiten zum Islam ist diese Abgrenzung nach innen stark mit ihrem ehemaligen Christ-Sein verbunden. Zum einen ist die Trennung zwischen ›nominal‹ bzw. ›born Christians‹ und denen, die sich als ›saved‹ bzw. ›Christians by faith‹ bezeichnen wie am Interview mit Isa deutlich wurde, auch bei den Pfingstkirchen weit verbreitet (vgl. hierzu auch Meyer 2009). Die von den Konvertiten verwendeten Begriffe werden also sowohl von christlichen wie auch von islamischen Debatten und Ideen beeinflusst. Zum anderen geschieht die Grenzziehung innerhalb des Islam auch durch die Mitnahme alter Konfliktlinien. Die eigene Positionierung wird somit unter Bezugnahme auf bestimmte christliche Kirchen verdeutlicht. So wurden die Siebenten-Tags-Adventisten und die Zeugen Jehovas insbesondere von denjenigen besonders für ihr Wissen gelobt, bei denen intellektuelle Erklärungen einen großen Raum einnahmen. Aber auch deren religiöse Strenge wurde hervorgehoben. Die römisch-katholische Kirche wird dagegen eher mit einer Stärke des Glaubens verbunden. Dadurch sei

---

29 Wobei auch in diesen Fällen häufig große interne Meinungsverschiedenheiten zu beobachten sind.

es schwieriger einen Katholiken zur Konversion zum Islam zu bewegen. Die jeweils mit diesen Abgrenzungen verbundenen normativen Ideen und Wertungen speisen sich zum einen aus Diskursen innerhalb der islamischen Gemeinden und des multi-religiösen Kontextes Ostafrikas und zum anderen aus persönlichen Erlebnissen. So wurden von einigen Interviewpartnern ihre früheren christlichen Gemeinden als positive Beispiele innerhalb des Christentums angeführt, wohingegen heftige Kritik an den Lehren und Praktiken anderer christlicher Kirchen geübt wurde. Hier ist auch Jibrils Polemik einzuordnen, der sich aus der Sicht eines früheren Siebenten-Tags-Adventisten über die katholische Kirche und die Pfingstgemeinden äußerte.

### **Exkurs: Grenzziehung durch die Praxis der Namensgebung**

Besonders deutlich werden die Prozesse des Sich-Zuordnens und Zugeordnet-Werdens, der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Zuge der Konversion, in der Praxis des Benennens und der Namensgebung. Bruck & Bodenhorn (2006) zeigen in ihrer Einführung in eine ›Anthropology of Names and Naming‹, dass mit Namen nicht nur die Möglichkeit einhergeht, Grenzen des sozialen Status zu markieren, sondern auch diese zu überbrücken. Damit werden Namen zu einem »vehicle for crossing boundaries« (Bruck & Bodenhorn 2006, 4). Dies trifft insbesondere dann zu, wenn im Zuge von Konversionen neue Namen angenommen werden. So beschreibt Jules-Rosette (1976), wie durch die Namensgebung im Konversionsprozess gleichzeitig Teile der persönlichen Herkunft abgeschnitten werden: »Each is given a biblical name that erases some of the traces of personal history held through family, clan and tribe. [...] They view themselves as bringing initiates into homogeneous neotribal communities in urban Africa.« (Jules-Rosette 1976, 144) Aber nicht nur die Möglichkeit des ›self-naming‹ ist hier zu betrachten, sondern auch die Verwendung von Namen des Konvertiten durch die alten und neuen religiösen Gemeinschaften sowie die persönlichen Netzwerke.

Mit der Konversion zum Islam wählen Konvertiten einen, manchmal auch zwei muslimische Namen aus.<sup>30</sup> Ihren christlichen Namen lassen sie zumeist fallen, behalten aber den afrikanischen, da dieser religiös neutral sei. Innerhalb der islamischen Gemeinden werden zudem häufig die afrikanischen Namen zur besseren Erkennung genutzt. Sehr häufig bestehen diese neuen Namen neben den ›alten‹, offiziellen, da zu deren Änderung in den Papieren ein großer büro-

---

30 Der zweite Name orientiert sich dabei an dem Menschen, der maßgeblich an der Konversion beteiligt war (Interview mit Bahir, 2005, Kisumu).

kratischer Aufwand nötig ist. Der von den Konvertiten verwendete Name entspricht also häufig nicht dem in den (auch nicht immer vorhandenen) Ausweis-papieren. Hinzu kommt, dass, wie gezeigt wurde, Verwandte und Bekannte der Konvertiten deren neue Namensgebung oft nicht anerkennen oder einfach igno-rieren. Die Namensgebung in persönlichen Netzwerken kann also auch noch einmal von der eigenen sowie der offiziellen Bezeichnung abweichen. Dies führt zum Teil dazu, dass, wie im Falle von Badia, neben dem afrikanischen auch noch der christliche Name in der Eigenbezeichnung verwendet wird, da ihn so-wieso alle benutzen.

Von Frauen, die aufgrund einer Hochzeit konvertieren, wird erwartet, dass sie einen islamischen Namen annehmen und diesen auch verwenden. So erzählte mir eine junge Frau:

»I wanted ..., my husband gave me a list of names to choose from. Of course he told me, I can choose any name I wanted. I picked a few names. But he kept on going back to Ra-shida. And by the way his mother is Rashida. So I said, why ..., why do you want me to take your mother's name? Oh, it's a beautiful name, you know, the meaning was good. So (lacht) you know, by then it didn't really matter to me. [...] So anyway, he seemed to like it. I said to myself, maybe later on, I can make it Rachel. Since I have some Catholic roots. If I don't like this Islam thing, I can become Rachel or something like that. So that's why I accepted Rashida.«

Bei der Betrachtung der unterschiedlichen Umgangsweisen mit der Namensgeb-ung werden ähnliche Sinngebungs- und Zuordnungsprozesse deutlich, wie auch in den verschiedenen Konversionsnarrativen. Badia, die ihre Konversion als so-ziale Reorientierung beschreibt, war sich zum Zeitpunkt der Interviews noch nicht sicher, wie diese genau aussehen könnte. Diese Unsicherheit wurde auch im Umgang mit ihrem Namen deutlich. Sie verwendet sowohl ihren muslimi-schen, afrikanischen, wie auch ihren christlichen Namen. Dabei veränderte sich immer wieder die Reihenfolge in der sie diese Namen nannte und welchen Na-men sie besonders häufig verwendete. Sie entschuldigte sich sogar dafür, noch nicht festgelegt zu sein. Maryam dagegen, wählte ihren Namen aufgrund der Biographie eines moralischen Vorbildes. Sie erzählte mir, wie stark sie von Li-teratur über Konversionen inspiriert worden sei, unter anderem von dem Buch einer Jüdin, Maryam Jameelah, die 1961 zum Islam konvertiert ist.<sup>31</sup> Für Ibra-

---

31 Maryam Jameelah wurde 1934 in New Rochelle, NY, als Margaret Marcus geboren und konvertierte 1961, unter anderem beeinflusst von den Büchern Muhammad Asads (»The Road to Mecca«, »Islam at Crossroads«) zum Islam. Kurz vor ihrer Konversion

him ist es nicht der Name, der ihn zum Muslim macht, sondern sein Glaube – der Inhalt ist wichtiger als das Äußere. Ganz anders hingegen für Isa, dem die Zuordnung zum Islam über seinen Namen so wichtig ist, dass er die Verweigerung seines Vaters ihn so zu benennen noch vor der Konversion thematisiert. Die Nicht-Anerkennung des Namens wird für ihn zu einer Nicht-Anerkennung der eigenen Zuordnung und Grenzziehung.

## 9.4 ZUSAMMENFASSUNG

In dem hier vorgestellten Narrativ der ›Konversion als Grenzziehung‹ stehen Abgrenzungsprozesse gegenüber anderen Menschen und religiösen Gruppen im Vordergrund. Eine äußere Abgrenzung findet dabei vor allem in einer Verortung des Islam als politische Opposition gegenüber dem ›Westen‹, aber auch zu den Regierungen in Kenia und Tansania, statt. Auf religiöser Ebene grenzen sich Konvertiten mit Hilfe dieses Narrativs sowohl von christlichen Kirchen als auch von anderen Muslimen ab.

Stehen für einen Konvertiten Abgrenzungsprozesse im Mittelpunkt seiner Konversionserfahrungen werden diese nicht nur in der Erzählung ausgedrückt und reproduziert. Es werden weitere Marker verwendet, um diese Grenzziehung zu verdeutlichen und immer wieder aufs Neue zu etablieren. Neben der oben dargestellten inhaltlichen Abgrenzung gegenüber Nicht-Muslimen und Muslimen im Gespräch oder der Erzählung, hier häufig über die Figur des ›Anderen‹, geschieht die Grenzziehung hauptsächlich über eine Veränderung des Habitus. Konvertiten bei denen dieses Narrativ eine besonders große Rolle spielte, kennzeichneten sich deutlich als Muslime durch ihre Kleidung, die von ihnen gelesene Literatur (sie lasen ausschließlich islamische religiöse Literatur, aber keine Romane etc.) und einen als islamisch angesehenen Lebensstil. Auch ihre alten Netzwerke hatten sie meist verlassen und völlig neue Kontakte innerhalb der islamischen Gemeinde aufgebaut. Häufig hatten sie muslimische Ehepartner (oder besser -frauen) geheiratet, bzw. ihre Ehefrauen dazu bewegt, zum Islam zu konvertieren. Hinzu kommen Spezifikationen und immer wieder erneuerte Grenzziehungen durch Entscheidungen, welche Moscheen oder Veranstaltung besucht werden, welchem Prediger zugehört wird, welche Kassetten gekauft werden und

---

lernte sie zudem Maulana Sayyid Abu Ala Maududi, den Gründer der Jama'ati Islami (Islamic Party) in Pakistan kennen, mit dem sie in den folgenden Jahren, vor allem nach ihrem Umzug nach Pakistan 1962, eng zusammenarbeitete. In dem Buch »Islam and Modernism« ist eine Erzählung ihrer Konversionserfahrung zu finden.



wer auf der Straße begrüßt wird und wer nicht. Sogar auf der Ebene des Sports findet diese Selbstpositionierung statt – so wird die Wehrhaftigkeit des Islam betont, indem wie im Falle Jibrils die Vorliebe für Kampfsportarten geäußert wird.

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](mailto: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   |
| <b>8</b> | <b>Konversion als intellektuelle Entscheidung   275</b>   |
| 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   |
| <b>9</b> | <b>Konversion als Grenzziehung   315</b>  |
| 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<br>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        |